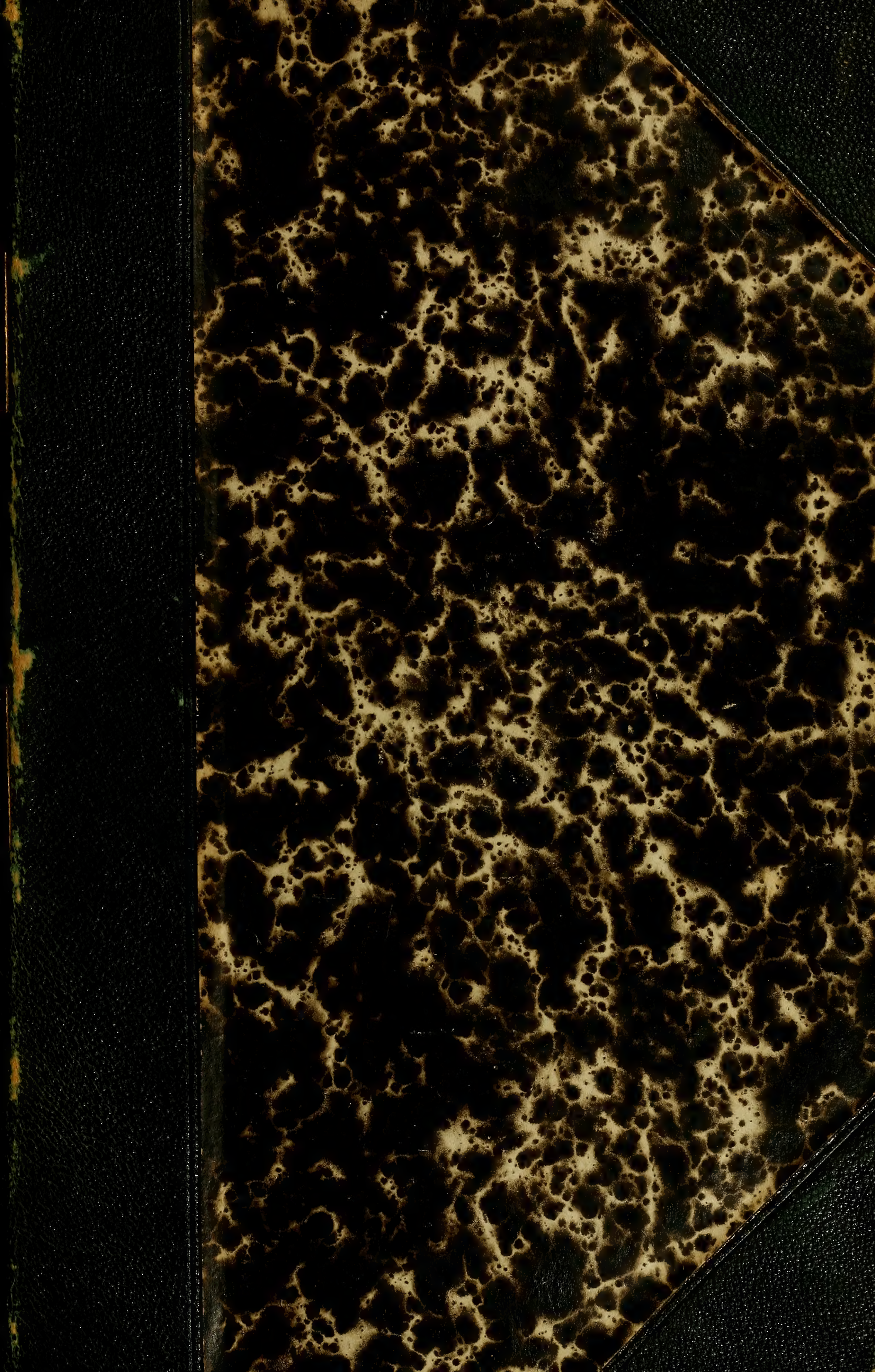
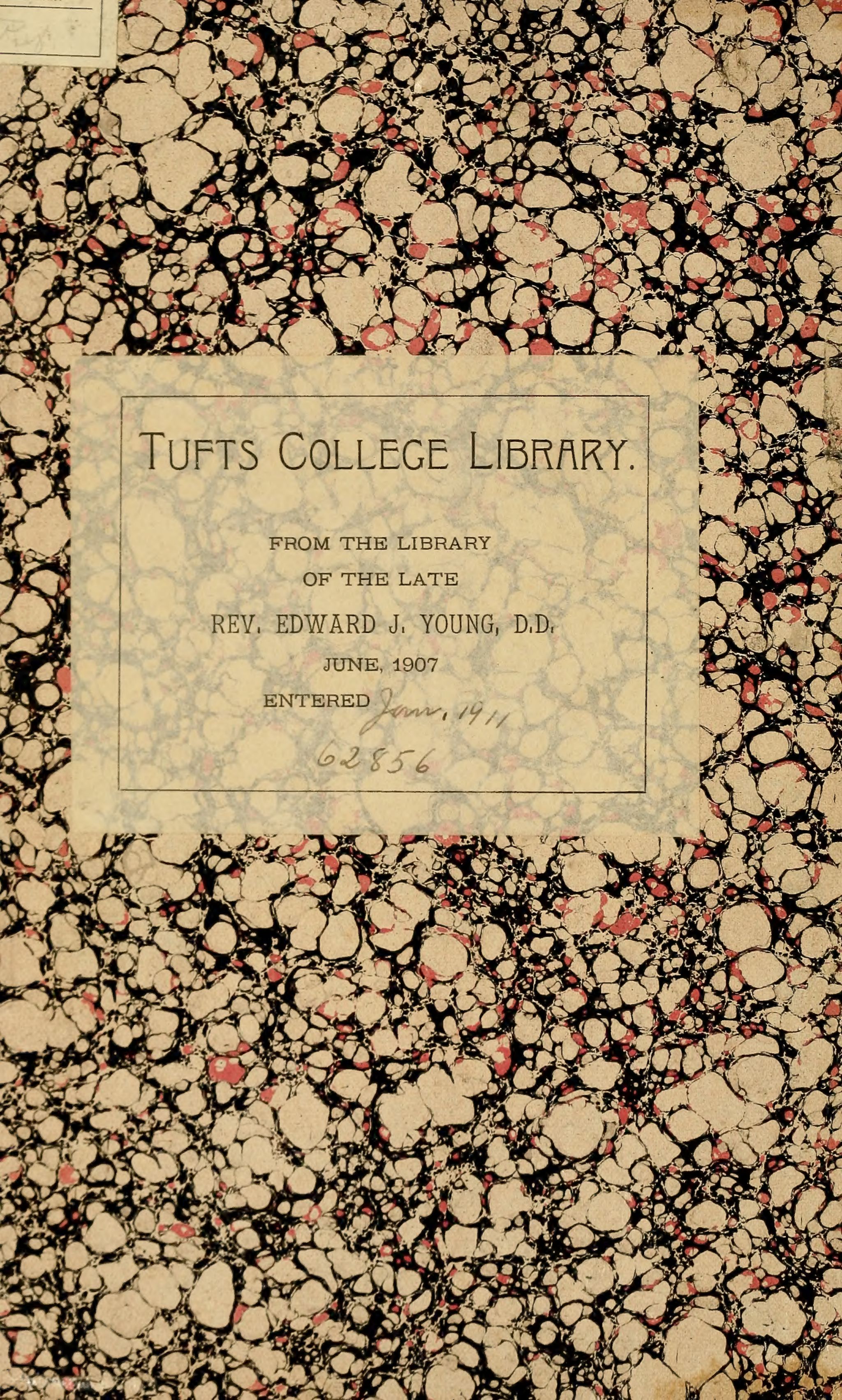
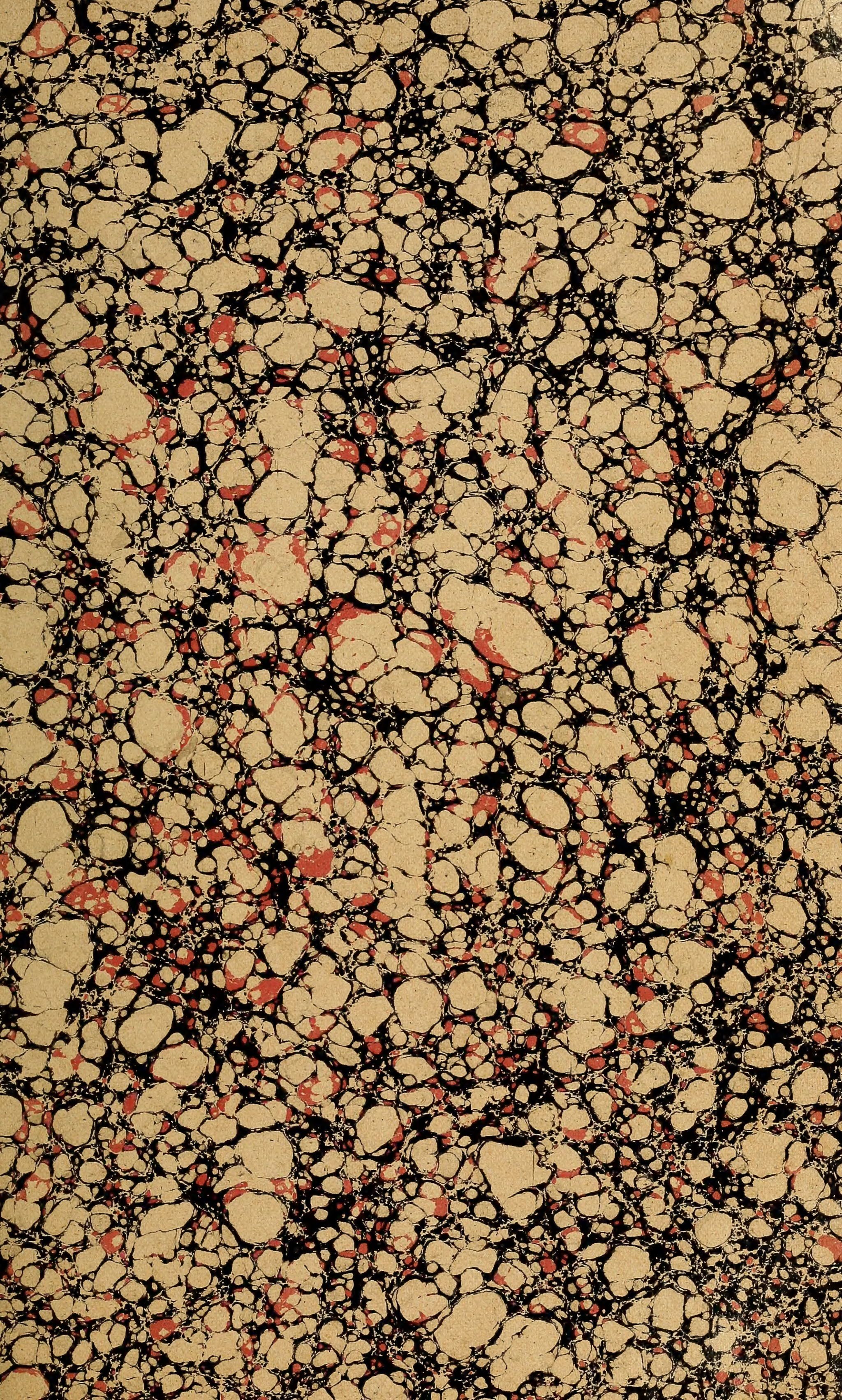






Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Dritter Band.

Comenius bis Encyklische Briefe.

Stuttgart und Hamburg.

Rudolf Besser.

1855.

Geschichte dienliche Briefe und die Kirchenordnung nach ihrer letzten Revision auf der Generalsynode zu Zerewitz in Mähren vom Jahr 1616 beigefügt. Wie er im Vorwort sagt, hat er verhüten wollen, daß nicht diese zur Zeit untergegangene Kirche und ihre Ordnung in Vergessenheit käme und selbst in ihren Grundzügen unbekannt würde. Die Hoffnung auf eine dereinstige Wiederbelebung dieser Kirche hat er nicht aufgegeben, und so will er sie ihren Freunden und der Sorge derselben empfehlen, „es sey nun, daß sie Gott bei uns wieder aufzuwecken, oder aber, ob sie gleich zu Haus erstorben, an einem andern Ort wieder lebendig darzustellen würdigen möchte.“ „Ihr,“ so redet er die Freunde der untergegangenen Kirche an, „sollet sie aber auch im Tode lieben, indem sie euch im Leben mit Exempeln des Glaubens und der Geduld, bis in das dritte Jahrhundert, vorgegangen.“ Was das Geschichtswerk selbst betrifft, so ist es historisch ohne allen Werth. Abgesehen von dem durchaus unkritischen Verfahren des Comenius, dem schon seine Zeitgenossen die *ἀκρισία* zum Vorwurf machten, bietet seine Darstellung auch gar nichts Neues und Eigenthümliches dar, da er sich in Betreff der früheren Partien unselbstständig auf die älteren Geschichtswerke stützt und über die letzten Zeiten, wo er aus eigener Kenntniß hätte berichten können, mit der größten Flüchtigkeit hinwegeilt. Er scheint an den letzten Zeiten, wo sich die Brüderkirche immer mehr den übrigen evangelischen Kirchen annäherte und mit ihnen vielfach verband, keine rechte Freude gehabt zu haben. (Der Historiker sieht sich daher in Betreff der letzten Periode der Brüderkirche in Böhmen auf andere Geschichtsschreiber verwiesen, vornehmlich auf Theobald, Hussitenkrieg [Anhang], und *Regenvolscius*, hist. eccles. Slavonicar. Provinc.)

Die Hauptthätigkeit des Comenius war seinen, dem ihm übertragenen aber in der That berufslosen Bischofsamte durchaus fremden, pädagogischen Arbeiten gewidmet. Als Begründer einer neuen Methode des lateinischen Unterrichts hat er in seiner Zeit die allergrößte Berühmtheit in Europa genossen. Er hat dieselbe durch seine 1631 in Lissa herausgegebene „Janua linguarum reserata“ begründet, eine Schrift, die sehr bald in 12 europäische Sprachen, und außerdem sogar in's Arabische, Türkische, Persische, ja in's Mongolische übersetzt ward. Bayle (im Dictionaire s. v. Comenius) sagt in Betreff dieser Schrift: „Quand Comenius n'auroit publié que ce livre là, il se seroit immortalisé.“ Comenius ward vom englischen Parlament berufen, um das Schulwesen in England zu reformiren, und ging 1641 zu diesem Zwecke nach London, wurde aber an der Ausführung seiner Aufgabe durch den Ausbruch der Unruhen in Irland verhindert. Er begab sich 1642 von London nach Schweden, wohin ihn die Reichsstände bereits 1638 berufen hatten, um dort die Schulen zu reformiren. Hier verhandelte er mit dem Kanzler Oxenstierna, der sich sehr für seine neue Lehrmethode interessirte. Im Auftrage der schwedischen Regierung arbeitete er dann ein Werk unter dem Titel: „Novissima linguarum methodus“ aus, welches er 1648 zu Lissa herausgab. Im Jahre 1650 begab er sich auf den Ruf des Fürsten Ragozki nach Ungarn und Siebenbürgen, wo er sich vier Jahre aufhielt, die Schule zu Patak organisirte und zugleich an seinem später in Deutschland herausgegebenen „Orbis pictus“ arbeitete. Nachher lebte er wieder einige Zeit in Lissa, bis diese Stadt von den Polen verbrannt wurde. So von Neuem zur Flucht genöthigt, fand er nach kürzerem Aufenthalte in Schlesien, Brandenburg und Hamburg, zuletzt in Amsterdam seit 1657 einen dauernden Aufenthalt, wo er sich unter dem Schutze reicher und einflußreicher Gönner vornehmlich mit dem Unterrichte nach seiner neuen Methode beschäftigte und viel Geld verdient haben soll. Beinahe achtzigjährig ist er hier am 15. November 1671 gestorben. Außer den erwähnten Schriften hat er noch eine Reihe anderer Schriften, vornehmlich pädagogischen Inhalts, herausgegeben. Einer Beurtheilung über die Leistungen des Comenius im pädagogischen Fache enthalten wir uns billig, indem wir auf die sehr eingehende Darstellung des Comenius als Pädagogen in Karl von Raumer's Geschichte der Pädagogik u. s. w. Th. 2, S. 46—97 verweisen.

Noch muß einer Verirrung des Comenius gedacht werden, die mit seiner kirchlichen

Stellung enger zusammenhing, seiner Beziehung zu mehreren falschen Propheten und Visionären seiner Zeit. Es tritt uns darin der Zug einer falschen Mystik entgegen, welcher der böhmischen Brüderkirche von ihrem Ursprunge her eigenthümlich war. Comenius, der u. a. auch mit der Antoinette Bourignon, einer der berühmtesten Visionärinnen des 17. Jahrhunderts, im engsten Verkehr stand, gab, wie er sagt, auf ausdrücklichen göttlichen Befehl im Jahre 1657 unter dem Titel: „Lux in tenebris“ die Offenbarungen des Kotterus, der Poniatovia und des Dabricius heraus. Neue, vielfach veränderte Ausgaben dieser Schrift erschienen 1659 und 1665. Die drei Personen, die diese Offenbarungen gehabt haben sollten, gehörten sämmtlich zur Brüderkirche. Kotterus war ein Weißgerber zu Sprotta in Schlesien, dessen Offenbarungen 1624 kund geworden waren. Die Poniatovia war die Tochter eines polnischen Edelmanns, der zuerst Mönch gewesen, später aber zur Brüderkirche übergetreten war und geheirathet hatte. Sie hatte ihre Visionen in den Jahren 1627 und 1628 gehabt, soll dann am 27. Januar 1629 gestorben, aber wieder lebendig geworden seyn. Im Jahr 1632 hatte sie sich an einen Candidatus Ministerii verheirathet und war 1644 an der Schwindsucht wirklich gestorben. Dabricius war ein Prediger der böhmischen Brüder. Nach der Vertreibung, 1629, war er nach Ungarn gekommen, hatte sich dort mit der Tochter eines Tuchhändlers verheirathet und war selbst Tuchhändler geworden. Wegen seines freien Lebens wurde er von den Brüdern des Lehramts entsetzt, später aber nach bezeigter Reue wieder aufgenommen. Die Weissagungen, wie sie von Comenius herausgegeben wurden, und die in's Jahr 1672, das Comenius nicht erlebte, den Anfang des tausendjährigen Reichs setzten, bezogen sich vornehmlich auf das nahe Gericht über das Haus Oesterreich und den Pabst. Den Vollstrecker dieses Gerichts sah man zuerst in Gustav Adolf, später in den Türken und in Ludwig XIV. Auch auf Karl Gustav von Schweden, Ragozki u. A. hoffte man. Comenius kam über die von ihm herausgegebenen und vertheidigten Weissagungen in einen Streit mit zwei niederländischen Theologen, die gegen ihn schrieben, Sam. Maresius zu Utrecht und Nic. Arnold, Professor der Theologie zu Franecker. Ueberhaupt zog ihm diese Angelegenheit viele Widersacher und viele Unannehmlichkeiten zu. Es wurde ihm viel Schlimmes nachgesagt: man warf ihm außer seinem Fanatismus besonders Stolz und Habsucht vor. Seine Gegner sind in Betreff seiner Weissagungen vornehmlich darüber verwundert, wie Comenius dieselben so oft nach den Zeitereignissen umänderte, ohne selbst im Glauben daran wankend zu werden oder auch nur bei seinen Anhängern Verdacht zu erwecken. Der spöttelnde Bayle sagt: „Il etoit toûjours alerte sur les événements de l'Europe, afin de les raporter au Systême de ses Visions. C'est le propre de ces gens-là, comme on le sait par des exemples récens, de rajuster les pièces de leurs Prédictions selon les nouvelles de la Gazette.“ Zur Entschuldigung des Comenius hat man gefragt, ob es ihm so sehr zu verargen sey, wenn er, dem Wahrheit und Religionsfreiheit so sehr am Herzen gelegen und der sie allenthalben gewaltsam unterdrückt sah, jede bessere Aussicht begierig ergriff und in einer liebenswürdigen Schwärmerei der Hoffnung die Zeit der Erlösung näher sah, als sie nach dem Rath der Vorsicht kommen sollte? Aehnliche Hoffnungen hätten damals die besten Köpfe gehegt. (Georg Müller bei Raumer a. a. O.) In den Bekenntnissen, die er gegen das Ende seines Lebens herausgab, unter dem Titel: „Das Eine, was noth zu wissen, was im Leben, im Tode und nach dem Tode noth, was der durch das Unnöthige dieser Welt ermüdete und zu dem Einen was noth sich zurückziehende Greis Johann Amos Comenius in seinem 77. Jahre der Welt zu erwägen gibt,“ hat er sich selbst über die Weissagungen in folgender Weise ausgesprochen: „Außer diesem bin ich, aber nach Gottes Willen! noch in ein anderes ungewöhnliches Labyrinth gerathen, indem ich die göttlichen Offenbarungen, die zu unserer Zeit geschehen sind, unter dem Titel: Lux in tenebris, oder e tenebris herausgab. Viel Mühe und Arbeit, aber auch viel Furcht, Neid und Gefahr verursachte mir dies, da man mich wegen meiner Leichtgläubigkeit verlachte. Wenn etliche Weissagungen nicht in Erfüllung gehen, so will ich mich hüten, darüber zornig zu werden,

was dem Jonas nicht wohl bekommen ist. Denn vielleicht hat Gott Ursachen, seine Beschlüsse oder wenigstens die Offenbarungen derselben zu ändern. Vielleicht wollte er hier zuerst zeigen, was die Menschen ohne ihn nicht können; um in künftigen Zeiten zu zeigen, was er ohne die Menschen oder durch sie, wenn er sie einmal zu seinem Willen gebracht hat, thun könne.« (Bei Raumer, a. a. O. S. 95.)

(Vergl. über Comenius bes. *Bayle*, Dictionaire s. v. Comenius, und Joh. Gottl. Carpzov's Religionsuntersuchung der böhmisch- und mährischen Brüder, vornehmlich S. 392 ff.) W. Diekhoff.

Commende (Commenda) bedeutet die Verwaltung eines kirchlichen Amtes und insbesondere auch der damit verbundenen zeitlichen Güter, welche Jemanden übertragen ist, ohne daß er das Amt zu eigenem Rechte hat. Das Wort kommt von commendare, anvertrauen. Nach der Regel des kanonischen Rechts sollten Commenden nur in der Art vorkommen, daß für ein Kirchenamt, bis es im Erledigungsfall wieder besetzt werden kann, oder so lang eine Verhinderung wie z. B. Suspension des ordentlichen Inhabers dauert, ein dazu taugliches Subjekt, welches etwa auch bereits ein anderes Kirchenamt zu eigenem Recht hat, als Verweser bestellt, und diesem zugleich die einstweilige Verwaltung, nicht aber der Genuß der zu dem Amt und der dem Amt untergebenen Kirche oder Anstalt gehörigen Güter anvertraut würde. Hierauf bezieht sich c. 3. C. 21. q. 1. (angeblich von Leo IV.). Qui plures ecclesias retinet, unam quidem *titulatam* (d. h. als wirklicher Amtsinhaber z. B. Bischof), aliam vero *sub commendatione* retinere debet. (vergl. c. 54. §. 5. X. de elect. [1, 6.]) Ferner c. 15. de elect. in VI°. (1, 6.) von Gregorius X. (1274): Nemo deinceps parochialem ecclesiam alicui, non constituto in aetate legitima et sacerdotio, commendare praesumat, nec tali etiam nisi unam, et evidenti necessitate vel utilitate ipsius ecclesiae suadente. Hujusmodi autem commendam, ut praemittitur, rite factam, declaramus ultra semestris temporis spatium non durare, statuentes, quicquid secus de commendis ecclesiarum parochialium actum fuerit, esse irritum ipso jure. (Bei dieser Stelle entwickelt die Glosse die Rechtsverhältnisse jener eigentlichen Commenden.) Es gab aber dieses Institut zu einem großen Mißbrauch Anlaß, indem sehr häufig, namentlich von den Avignonschen Päbsten die Einkünfte von Kirchenpfründen Personen, welchen diese ordentlicherweise wegen des Verbots der Cumulirung von Kirchenämtern nicht verliehen werden konnten, unter der Form von Commenden auf Lebenszeit und ohne die Pflicht persönlicher Verwaltung des Amts zugewendet wurden. Namentlich wurden auf diese Weise oft auch Abteien Säcularklerikern als Commenden verliehen. Ein merkwürdiges Eingeständniß der Ausdehnung und Schädlichkeit dieses Mißbrauchs hat Clemens V. in einer Verfügung vom Jahr 1307 abgelegt, durch welche er, in schwerer Krankheit von Gewissensangst gedrängt, alle von ihm selbst ertheilten Commenden dieser Art widerrief (c. 2. Extr. comm. de praebend. [3, 2.]). Sie kamen auch später noch vor; selbst das Tridentinische Concilium, welches das Verbot der Cumulirung von Beneficien ausdrücklich auf die (uneigentlichen) Commenden erstreckte (Sessio XXIV. c. 17. de Reform.), fand es unmöglich, die Aufhebung des Mißbrauchs der Commendirung von Klöstern an Säcularkleriker völlig durchzuführen und begnügte sich mit einschränkenden Bestimmungen (S. XXV. c. 21. de Regularib.) Auf ähnliche Weise hatten in der Karolingischen Zeit die weltlichen Herrscher oft Klöster und Kirchen sammt ihren Gütern Laien commendirt, um ihnen, vorzüglich zur Belohnung von Kriegsdiensten, unter der Form eines Schutzverhältnisses den Genuß dieser Güter zu verschaffen.

Eine besondere Art von (uneigentlichen) Commenden bilden die bei den geistlichen Ritterorden vorkommenden, unter welchen ursprünglich Verwaltungen von Ordensgütern verstanden wurden, die einzelnen Rittern (commendatores, Comthuren) gegen Verrechnung und mit bloßer Erlaubniß, standesmäßigen Unterhalt aus ihren Einkünften zu beziehen, anvertraut waren, allmählig aber ganz die Natur von wahren Beneficien annahmen.

Vergl. über die Geschichte der Commenden hauptſ. *Thomassini,* vetus et nova ecclesiae discipl. P. II. l. III. c. 10—21.

Bei den Proteſtanten ſind Commenden nie vorgekommen, man müßte denn, was aber ungewöhnlich iſt, mit J. H. Böhmer (J. E. P. T. II. P. III. T. 5. §. 134.) die Pfarrverweſungen darunter verſtehen. Scheurl.

Commodianus, chriſtlicher Dichter, als deſſen Vaterland Afrika angegeben wird wegen der Aehnlichkeit ſeines Styles mit demjenigen der afrikaniſchen Kirchenſchriftſteller. Seine Lebenszeit kann man daraus erſchließen, daß nach ſeiner Verſicherung das Chriſtenthum vor 200 Jahren in die Welt eingeführt worden iſt. Demnach würde er in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu ſetzen ſeyn. Er ſelbſt belehrt uns, daß er lange Zeit hindurch Heide geweſen, bis er ohne Wiſſen der Eltern die Bibel las und Chriſt wurde (Instr. Praef. u. Inst. 26, 24.). Das Gedicht, das ſeinen Namen trägt, LXXX instructiones adv. gentium deos, enthält eine lebhafte Polemik gegen das Heidenthum, und gibt den Chriſten Ermahnung zu einem chriſtlichen Leben, wobei nun allerlei ſonderbare Meinungen aufgeſtellt werden, daß Nero der Antichriſt ſey; der Chiliasmus tritt entſchieden hervor. Zugleich iſt er ein Zeuge für die alte, unbeſtimmte Trinitätslehre, worüber zu vergl. Jacobi in Müller's Zeitſchrift 1852 Nr. 26. 25. Juni: Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre. Als poetiſches Produkt hat das Gedicht nur geringen Werth, iſt aber immerhin zu beachten als eines der älteſten Denkmale der lateiniſch-chriſtlichen Dichtkunſt. Ausgaben von *Rigaltus* 1650, von *Priorius*, den Werken des Cyprian beigefügt 1666 — von Schurzfleiſch, Wittenberg 1704. Herzog.

Commodus, römiſcher Kaiſer von 180 bis 192, Sohn des Marc-Aurel, ſeinem Vater ſehr unähnlich, auch in der Beziehung, daß er, freilich keineswegs aus Achtung gegen die chriſtliche Religion, ſondern aus Gleichgültigkeit gegen alles Religiöſe, die Chriſten in Ruhe ließ. Nach *Dio Cassius* 72, 4. ſoll ſeine Concubine Marcia, die aber keineswegs eine Chriſtin war, den Kaiſer beſtimmt haben, das Verfahren ſeines Vaters gegen die Chriſten nicht fortzuſetzen *Irenaeus,* adv. haer. 4, 30. berichtet, daß Chriſten ſelbſt im kaiſerlichen Palaſte angeſtellt waren. Da aber doch Geſetze gegen die Chriſten beſtanden, welche der Kaiſer unangetaſtet ließ, ſo gab es hin und wieder Märtyrer. So wurde unter der Regierung dieſes Kaiſers der Senator Apollonius (ſ. d. Art.) hingerichtet. Herzog.

Common prayer-book ſ. anglikaniſche Kirche.

Communicatio idiomatum heißt diejenige Lehre in der lutheriſchen Dogmatik, welche das ſchon in der älteren Kirche aufgeſtellte Problem zu löſen ſuchte, auf welche Weiſe die beiden in der Perſon Chriſti unterſchiedenen Naturen durch gegenſeitige Mittheilung ihrer Eigenſchaften eine wahrhafte perſönliche Einheit des menſchlichen und göttlichen Faktors ohne Aufhebung des Naturen-Unterſchiedes zu Stande zu bringen vermöchten. Die älteſte Kirche hielt auf dem Grunde der Schrift an der Einheit der Perſon Chriſti feſt, innerhalb welcher ſie die zwei Seiten des göttlichen Weſens (Logos), und der menſchlichen Erſcheinung unterſchied, ohne das Verhältniß des Göttlichen zu dem Menſchlichen einer genaueren wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterziehen. Erſt das Hervortreten des Monophyſitismus, welcher, von einer abſtrakten Einheit des Göttlichen und des Menſchlichen in dem Gottmenſchen ausgehend, die weſentliche Bedeutung des Unterſchiedes verkannte und durch Vermiſchung der beiden Naturen bis zur unterſchiedsloſen Einheit (*μία φύσις*), die menſchlich-geſchichtliche Realität des Erlöſers und des Erlöſungswerkes gefährdete, drängte auf eine genauere Feſtſtellung des Verhältniſſes der beiden Naturen innerhalb der Einheit der Perſon zu einander hin, ſowie zur Sicherſtellung namentlich der menſchlich-geſchichtlichen Wirklichkeit der Perſon und des Werkes Chriſti. Es kam zu dem Gegenſatze der antiochenischen und der alexandriniſchen Schule, von denen die erſtere (Neſtorius), um der Vereinerleiung des göttlichen und menſchlichen Faktors in der Perſon Chriſti (dem *νοῦς*) zu begegnen, die menſchliche Seite bis zur Hypoſtaſirung derſelben her-

vorhob, die letztere — (Cyrill), um der menschlichen Seite kein Seyn für sich zu lassen, nur eine Substanz (die göttliche) innerhalb der Person Christi annahm, und die menschliche Seite als ein bloßes Prädikat des göttlichen Subjektes faßte, welches ihr in Christo der Logos war. Die Antiochener erkannten in der persönlichen Einheit der beiden Seiten eine bloß moralische, die Alexandriner eine bloß physische Vereinigung; jene stellten auf Unkosten der menschlichen die göttliche, diese auf Unkosten der göttlichen Seite die menschliche zurück; zu einer Lösung des oben bezeichneten Problemes kam es bei beiden nicht, und der bekannte Brief Leo's des Großen, des Bischofs von Rom, an den Patriarchen von Konstantinopel Flavian (vom 13. Juni 449), schon ganz im rhetorisirenden Kirchenstyl der späteren päbstlichen Decretalen geschrieben, ist ebenfalls keine Lösung, sondern nur ein zum äußeren Abschlusse des Streites drängender oberbischöflicher Machtspruch, welcher seine dogmengeschichtliche Bedeutung vorzugsweise darin hat, daß Leo einen mittleren Weg einschlägt, und sein Augenmerk namentlich darauf richtet, weder den göttlichen noch den menschlichen Faktor verkürzen zu lassen. Wenn es nach Cyrill innerhalb der unio personalis nur noch ein Princip mit verschiedenen Prädikaten, nach Nestorius folgerichtiger Weise aber eigentlich eine göttliche und eine menschliche Person hätte geben müssen, so führte Leo dagegen den von dem Concile zu Chalcedon (451) bestätigten Gedanken durch, daß in einer und derselben Person zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt seyen, so daß der Unterschied der Naturen durch die Einigung nicht aufgehoben sey, sondern die Eigenthümlichkeit sowohl der göttlichen als der menschlichen Seite innerhalb der Einheit der Person bewahrt bleibe. Ist es zwar auch nicht zu erweisen, daß Nestorius die völlige Trennung zwischen der göttlichen und menschlichen Seite, und daß Cyrill und Eutyches die völlige Aufhebung der menschlichen Seite innerhalb der Einheit der Person gewollt haben, so sind doch vom chalcedonensischen Concile an diese beiden extremen christologischen Richtungen unter der Bezeichnung des Nestorianismus und Eutychianismus als beseitigt zu betrachten, und jede derartige Vereinigung (communicatio) der beiden Seiten, wodurch entweder eine Doppelpersönlichkeit, oder eine Verwandlung der einen in die andere Natur zu Stande käme, wird von jetzt an verworfen.

Im Uebrigen hat die chalcedonensische Formel das Problem nur unter phrasenreiche Sätze verdeckt, und nicht im Geringsten die Lösung desselben weiter gefördert. Die Unterschiede der beiden Naturen wurden als totale oder unendliche gefaßt und kein Versuch gemacht, das persönliche Ineinanderseyn absoluter Unterschiede irgendwie zu begreifen. Die Wirklichkeit der persönlichen Einheit der beiden Seiten wurde behauptet, die Möglichkeit war aber nicht bewiesen. Indem zwischen den beiden Naturen eine Wesensverschiedenheit angenommen wurde, wurde ein unendlicher Gegensatz zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes als ursprünglich gesetzt, und als das einzige Band des in sich Widerspruchsvollen die abstrakte Allmacht Gottes in Anspruch genommen, als ob die Allmacht Gottes in der Wirklichkeit verbinden könnte, was durch sie selbst als ewig geschieden bestimmt worden ist. Mit Recht hat ein neuerer Forscher bemerkt, daß der Unterschied zwischen dem Menschlichen und Göttlichen im Chalcedonense so bestimmt ist, „daß Beides, wenn es zusammentrifft, sich vermischt, und das Menschliche in dem Göttlichen untergehen muß, das sich zu ihm nur wie die absolute Macht zu einer endlichen Kraft verhält“ (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., II, 1. S. 146). Deßhalb ist denn auch die weitere Geschichte der Lehre von dem Verhältnisse der beiden Naturen zu der Einheit der Person so wenig wahrhaft fördernd; es tritt ein stetes Schwanken nach den beiden verworfenen Endpunkten des Nestorianismus und des Eutychianismus ein; in dem Monotheletismus, oder der Lehre, daß in Christus nur ein Wille (*μία ἐνέργεια*) anzunehmen sey, schlägt die monophysitische Richtung mit ihrer Hinneigung, die menschliche Seite zu einem bloßen Prädikate der göttlichen herabzusetzen, noch einmal durch; in dem Dyotheletismus, der natürlichen Consequenz der Lehre von den beiden unendlich verschiedenen Wesenheiten, sucht sich der Nestorianismus mit seiner Hinneigung zur Annahme

einer Doppelpersönlichkeit noch einmal Bahn zu brechen. Das sicherste Zeugniß für die Ungelöstheit des Problems durch das Chalcedonense ist aber die ἔκθεσις πίστεως des Heraclius, welcher zwar die Fortsetzung des Streites über Einheit oder Zweiheit der Willen untersagte, aber doch die Einheit des Willens anerkannte, bis die Synode von Constantinopel (680) dem mittleren Zuge des Concils von Chalcedon folgend zwei natürliche Willen und Wirkungsweisen und zwar in einem so beschaffenen Verhältnisse zu einander annahm, daß der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen unterworfen und beide zusammen laufend gewesen seyen. Auch in dieser Bestimmung erhalten wir nichts als einen neuen Machtspruch; es ist wieder die endliche Kraft, welche der göttlichen Allmacht unbedingt weichen muß. Nur bei Johannes von Damaskus finden sich wirkliche Ansätze dazu, die menschliche Freiheit Christi gegenüber der göttlichen Allmacht des Logos zur Anerkennung zu bringen, jedoch ohne daß es zu einer realen Bethätigung freier menschlicher Wirksamkeit in Christo gekommen wäre. Durch die kirchliche Formel gebunden, bleibt das christologische System der mittelalterlichen Dogmatiker großentheils bei den ungenügenden Resultaten der früheren Concil-Beschlüsse stehen. Nur in einzelnen Mystikern und mehr heterodoxen Denkern, wie Duns Scotus, bricht eine Ahnung von einer möglichen Lösung des Problemes durch. Wenn Duns Scotus ein Vermögen, das Göttliche aufzunehmen, im Menschen annimmt (capacitas), so geht er damit über den unendlichen Widerspruch zwischen den beiden Seiten hinaus und bis zu einer ursprünglichen Wesenseinheit zurück; allein, trotz seiner höheren Auffassung der menschlichen Natur, bringt er es nicht zu einer ethisch vermittelten, sondern nur zu einer formal verknüpften Einheit der beiden Seiten, und indem er sich die größere Selbstständigkeit der menschlichen Natur nur durch Beschränkung des göttlichen Wesens vorstellbar machen kann, streift er wieder an den nestorianischen Irrthum an. Mystiker dagegen, welche, wie Joh. Scotus Erigena, die Menschheit Christi in universaler Bedeutung zu fassen suchen, d. h. die Einzelpersönlichkeit Christi für unfähig, die Gottheit adäquat zu offenbaren und darzustellen, halten, haben sich über den Eutychianismus hinaus bereits in grundstürzende pantheistische Irrthümer verirrt.

Zur eigentlichen Lösung des Problemes war erst die Reformation berufen. Wenn der Schwerpunkt der ganzen reformatorischen Bewegung darin liegt, daß sie an die Stelle des physischen und mechanischen Princips, welches die mittelalterlich-römische Kirche beherrschte, ein ethisches setzte, so mußte das letztere namentlich auch in der Lehre von dem Verhältnisse des Unterschiedes der beiden Naturen zur Einheit der Person Christi sich Anerkennung verschaffen. Wäre die Person Jesu Christi in der mittelalterlichen Kirche als eine wahrhaft gottmenschliche, als die wirkliche, und nicht bloß als eine künstliche Einheit der beiden Seiten gefaßt worden, so hätte unmöglich die ecclesia repraesentativa sich an die Stelle Christi drängen, und der Marienkultus nebst den Heiligenkulten das ganze gottesdienstliche Leben fast ausschließlich überwuchern können. Die Reformation ging wieder auf das unmittelbare Verhältniß des sündigen und erlösungsbedürftigen Menschen zu seinem Herrn und Heilande zurück; die Gewissensnoth in ihrer Realität führte auf die Realität des gottmenschlichen Erlösers aus dieser Noth; und es ist somit als eine der wichtigsten und bedeutungsvollsten Thatsachen des reformatorischen Protestantismus anzusehen, daß er die wirkliche Geschichtlichkeit des Erlösers der abstrakten Dogmenbildung der früheren Theologie gegenüber zur Geltung brachte. Dies war aber nur dadurch möglich, daß die menschliche Seite in ihrer Freiheit und Selbstständigkeit gewahrt und doch mit der göttlichen als wahrhaft geschichtlich verbunden gedacht wurde. Dabei ließ sich diese Verbindung selbst auf eine doppelte Weise anschaulich machen; entweder so, daß die unio personalis in Folge einer substantiellen Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche, oder in Folge einer virtuellen Einwirkung der ersteren Seite auf die zweite zu Stande gekommen gedacht wurde. Die eine Form der Vereinigung ist dem Eutychianismus, die andere dem Nestorianismus einigermaßen verwandt, ohne daß jedoch

diese mit Recht von der Kirche verworfenen Extreme mit jenen beiden Vorstellungsweisen ohne Weiteres zusammengestellt werden dürften. Die erstere als supranaturalistisch-mystische zu bezeichnende Denkweise fand in Luther, und den an Luther sich anschließenden reformatorischen Theologen, ihre Vertreter. Das göttliche Wesen hat sich demzufolge dem menschlichen in der Weise real und substantiell wesenhaft mitgetheilt, „daß Jesus Christus nach der Menschheit gesetzt ist über alle Kreaturen und alle Dinge erfüllt“ (bei Walch XX, 925). Durch diese Wesensmittheilung der göttlichen an die menschliche Seite ist zugleich — nach Luther — die menschliche in die göttliche aufgenommen worden, nach der Menschheit ist er jetzt geworden „ein Herr aller Dinge, hat Alles in seiner Hand, ist überall gegenwärtig.“ Das Göttliche ist in Christo leibhaft geworden, und alle Eigenschaften, welche sonst der menschlichen Seite zukommen, kommen daher in Christo vermöge der unio personalis nicht nur der ganzen Person, sondern der göttlichen Seite selbst zu. Wer Christum erwürget hat, der hat — nach Luther — „Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget“ (bei Walch XX, 1191). Als Christus im Leibe der Maria lag, da ist Gott in dem Leibe der Maria gelegen, „wie er an ihm selbst ist in der Gottheit“, und was sonst von keiner Mutter gesagt werden kann, das gilt von der Maria: „sie hat Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht.“ Es wäre unrichtig zu sagen, Luther habe in solchen Stellen „die kreatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen“ (Weiße die Christologie Luthers u. s. w., S. 185), Luther ist frei von modernem persönlichkeitauflösendem Pantheismus; aber richtig ist es, daß, indem er die menschlichen Eigenschaften ohne Weiteres auf die göttliche Seite in Christo überträgt, er, in der Absicht, die menschlich-geschichtliche Realität des Gottmenschen auf's Kräftigste darzuthun, doch eigentlich die Wirklichkeit der menschlichen Eigenschaften für das wissenschaftliche Bewußtseyn dadurch in Frage stellt, und es nicht weiter als zu einem durch Allmacht bewirkten Ineinander der an sich widerspruchsvollen zwei Seiten bringt, wobei ihm dieses Ineinander nicht als ein durch das ursprünglich verwandte Wesen des Menschen und Gottes gefordertes, sondern als ein absolutes Wunder erscheint, „das alle Vernunft zu Narren macht.“ (Bei Walch, XX, 1009.)

Je mehr Luther nach dem Ausbruche des Abendmahlsstreites ein überwiegendes Interesse daran hatte, wenigstens den Satz festzuhalten, daß die Menschheit Christi unbedingt Theil an allen göttlichen Eigenschaften habe, desto mehr trat der andere Satz, daß die Gottheit auch an den menschlichen Eigenschaften Theil nehme, in den Hintergrnnd, desto mehr wurde jetzt die Lehre von der Mittheilbarkeit göttlicher Eigenschaften an die menschliche Seite mit künstlichem Scharfsinne ausgebildet. Es ist dies eben die Lehre von der *communicatio idiomatum*, oder, wie Luther sich ausdrückt, „von der wunderbarlichen Vereinigung und Einigkeit, die aus den zweien Naturen, so stracks wider einander sind und sonst in einer Person nicht können zusammengefüget werden, gemachet ist“ (bei Walch II, 582) das Eigenthümliche des lutherischen Satzes besteht darin, daß die in abstracto sich „stracks“ widersprechenden Eigenschaften (idiomata) der göttlichen und der menschlichen Natur auf das concretum einer und derselben Person bezogen, und dabei an einander communicirt werden, namentlich in der Weise, daß die Eigenschaften der göttlichen Seite dadurch zugleich auch Prädikate der menschlichen werden. Das ist nur möglich durch die Aufnahme der menschlichen Wesenheit in die göttliche, mithin durch Aufhebung der menschlichen Wesenheit, durch eine substantielle Verwandlung. Hat auch Luther und die alt-lutherische Dogmatik diese Folgerung nicht zugegeben, so ist sie doch unabweislich, indem der Leib Christi, wenn er die Eigenschaften der Allgegenwart erhalten hat, nicht mehr ein endlich-begränzter Leib, d. h. nicht mehr ein wahrhaft menschlicher, sondern ein vergotteter Leib geworden ist (vergl. den Art. Ubiquität).

Der Widerspruch der Reformirten, zunächst Zwingli's, erhält hierdurch seine gute

Berechtigung. Setzte Luther Alles daran, die geschichtliche Realität Christi in ihrer Gottesgegenwärtigkeit nachzuweisen, so hielt Zwingli die Annahme einer substantiellen Mittheilung des göttlichen an das menschliche Wesen für jene geschichtliche Realität gefährdend, und überhaupt nur dann Christi Menschheit für eine wirkliche, wenn ihr innerhalb der unio personalis die Eigenschaften der „endlichen Umschriebenheit" gewahrt bleiben (Werke II, 2, 82.). Von der menschlichen Seite kann uns überhaupt — nach Zwingli — das Heil nicht kommen; Gott allein gebührt die Ehre. Wenn Luther unter der „Rechten Gottes" sich die göttliche Allmacht dachte und so entschieden darauf drang, die Vorstellung räumlicher Begränztheit von jenem Begriffe fern zu halten, so drang dagegen Zwingli eben so entschieden darauf, die Persönlichkeit Christi in ihrer verklärten und zur Rechten Gottes erhöhten Leiblichkeit auch als eine menschlich begränzte, räumlich daseyende, in dieser Begränzung aber vermöge der unio personalis im Besitze aller göttlichen Eigenschaften befindliche zu denken, so daß die gottmenschliche Person Christi wohl allmächtig, allgegenwärtig u. s. w. ist, aber nicht die menschliche Natur. Hat insoweit Zwingli der lutherischen faktischen Verwandlung der menschlichen in göttliche Wesenheit gegenüber Recht, so hat er jedoch dadurch wenigstens einigermaßen den Vorwurf nestorianischer Verirrungen verschuldet, als er die persönliche Einheit der beiden Seiten nicht immer folgerichtig durchführte, hie und da das gottmenschliche Gesammtleben Christi scheinbar in zwei Hälften theilte, und die beiden Naturen unabhängig und in abstrakter Geschiedenheit von einander innerhalb der unio personalis ihre unter sich widerspruchsvollen Verrichtungen sich vollziehen ließ, so daß z. B. Christus nur nach der menschlichen Natur gestorben ist, und nur nach der göttlichen alle Dinge weiß (Werke II, 1, 38.). Man kann demnach — nach Zwingli — auch sagen: Christus müsse sowohl angebetet, als er dürfe nicht angebetet werden; denn angebetet werden muß er nach seiner göttlichen, und nicht angebetet werden darf er nach seiner menschlichen Natur; und wenn Jemand nach seiner menschlichen Natur ein Bild von ihm machen will, so ist dies gestattet, während es verboten seyn soll, ihn nach seiner göttlichen Natur abzubilden. Was die Abendmahlslehre betrifft, so bestritt Zwingli die Allgegenwart Christi nicht von dem Concretum seiner Person, sondern nur von dem Abstraktum seiner menschlichen Natur. Nach der Gottheit, sagt er, sey Christus in jedes gläubigen Menschen Herzen; aber nach der Menschheit sey er an einem bestimmten Orte im Himmel (Werke II, 2, 13.). Dabei hielt Zwingli an der unio personalis der beiden Naturen unerschütterlich fest, und der Gottmensch, nur nicht die menschliche Natur, hat Antheil an allen göttlichen Eigenschaften. Solche Schriftstellen, in welchen göttliche Eigenschaften auf die menschliche Seite Christi übertragen werden, erklärte er als Redefiguren vermittelst des Hülfssatzes der Alloiosis (ἀλλοίωσις), wornach Prädikate, welche eigentlich nur der göttlichen Natur zukommen können, wegen der unio personalis in uneigentlichem Sinne von der menschlichen ausgesagt werden. Eine solche Alloiosis ist z. B. die Stelle Joh. 1, 14. „das Wort ward Fleisch", denn die göttliche Natur kann nicht eigentlich in die menschliche übergehen, Gott kann überhaupt nichts werden, sondern in jener Stelle will der Evangelist sagen: die menschliche Natur sey in die persönliche Einheit mit dem Sohne Gottes aufgenommen worden (Werke II, 2, 68 f.). Gehen wir dem Gegensatze zwischen der lutherischen und der reformirten Vorstellung tiefer auf den Grund, so zeigt sich, daß derselbe nicht fundamentaler Natur ist, und deßhalb auch nicht die Aufhebung der Kirchengemeinschaft als nothwendige, oder auch nur wünschbare Folge in sich schloß. Beiderseits fühlte man das Bedürfniß, die geschichtliche Wirklichkeit der menschlichen Seite Christi hervorzuheben, ein ethisches Verhältniß der Erlösten zu dem Erlöser möglich zu machen, Ernst zu machen mit der realen Gottmenschlichkeit der Person Christi, und damit doketischen und pantheistischen Verflüchtigungsversuchen der realen Persönlichkeit des Erlösers, wie sie in der mittelalterlich-römischen Kirche zu praktischer Geltung gekommen waren, kräftig entgegenzutreten. Allein

Luther wollte die geschichtliche Selbstständigkeit der menschlichen Seite dadurch in unantastbarer Gewißheit sicherstellen, daß er die substantielle Realität des Göttlichen in ihr bis auf eine Weise gegenwärtig dachte, welche ein Fortbestehen menschlicher Eigenthümlichkeit absolut ausschloß; Zwingli wollte umgekehrt die Realität des Menschseyns Christi dadurch auf eine nicht zu verkümmernde Weise begründen, daß er jede substantielle Mittheilung göttlicher Wesenheit an die menschliche ausschloß, ein substantielles Aufgenommenwerden des menschlichen in das göttliche Seyn für unmöglich erklärte, und daher wohl ein Zusammenseyn beider Seynsweisen innerhalb der persönlichen Einheit annahm, aber eine Communication zwischen den beiden Seynsweisen unter einander für unstatthaft erklärte, so daß — nach seiner Ansicht — die beiden Naturen nur durch das (absolut wunderbare) Band der persönlichen Einheit auf einander bezogen waren, und ihre an sich widerspruchsvollen Eigenschaften an die eine Person, jedoch mit voller Bewahrung des unendlichen Unterschiedes, abgaben. Die reformirte Lehre ging mithin von einer anderen Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen aus, als die lutherische. Jene konnte sich keine substantielle Vereinigung beider denken, weil ihr eine solche als verwerfliche Verwandlung der einen Natur in die andere erschien, diese erblickte in dem unvermittelten Nebeneinanderbestehen beider Naturen innerhalb der persönlichen Einheit eine versteckte Scheu gegen die Realität der Gottesgegenwärtigkeit in Christo. Zuletzt aber — was freilich von den streitenden Parteien nicht erkannt wurde — hing die Entscheidung von der Beantwortung der Frage ab, ob das menschliche Wesen Theil an dem göttlichen bekommen könne nur durch Aufgeben seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit, oder nicht? Es war dies nicht eine Frage, auf welche das Gewissen, oder das Wort Gottes die entscheidende Antwort gab; es war eine Frage, welche menschliche Spekulation stellte. Von ihrer Beantwortung ist das Seelenheil und der Gewissensfriede unabhängig; sie geht die theologische Wissenschaft an. Es ist uns über diesen Punkt nichts geoffenbaret; es kann aber darüber auf dem Wege theologischer Denkbarkeit eine immer größere Klarheit und Sicherheit des Verständnisses angestrebt werden. Ist ihre Lösung von geringer Bedeutung für die Seelenruhe des im Glauben seines Heilandes gewissen Christen, so ist sie von um so größerer für die weitere Entwicklung und Vollendung der systematisch-spekulativen Christologie der evangelischen Kirche.

Deßhalb kommt auch die Lehre von der communicatio idiomatum in den früheren Symbolen der lutherischen Kirche noch gar nicht vor; das sittlich-religiöse Bewußtseyn bedarf ihrer nicht. Dagegen findet sie sich vollständig ausgebildet im Zeitalter der Streittheologie, und in allen wesentlichen Punkten abgeschlossen in der Concordienformel. An den Reformirten wird getadelt (epitome VIII., sol. declaratio VIII.), daß sie keine reale Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen an einander, sondern eine bloß nominale lehrten (nomina tantum nuda communicari). Der Mensch Christus heiße nämlich bei den Reformirten wohl Gott, allein er besitze die göttliche Majestät nicht. Dagegen lehrt die Concordienformel zwar die Unvermischtheit und wesentliche Unterschiedenheit der beiden Naturen (natura utraque in sua natura et essentia inconfusa manet, neque unquam aboletur), und daß der einen Allgegenwart, Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w., der anderen Endlichkeit, Begrenztheit, Leidentlichkeit u. s. w. als inhärente Eigenschaften zukommen; allein vermöge der unio personalis bei der Menschwerdung ist die menschliche Natur Christi mit der göttlichen auf eine unbegreifliche Weise in Verbindung gesetzt worden (per unionem personalem cum Divinitate mirando modo copulata est), so daß sie jetzt zur Rechten der Majestät Gottes in Folge der Verklärung Christi erhöht ist. Diese Erhöhung der menschlichen Natur ist nicht als ein in der Zeit vor sich gegangener Moment zu denken, sondern hat eigentlich mit dem Augenblick der Menschwerdung ihren Anfang genommen, so daß die Menschwerdung (incarnatio) selbst der Anfang der communicatio der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur war. Dabei verwahrt sich die Concordienformel sehr

dagegen, als ob sie einer Verwandlung der menschlichen in die göttliche Natur das Wort reden wollte (neque tamen ideo naturae in unam essentiam, sed — in unam personam conveniunt et commiscentur). Im Weiteren wird das Wunder durch die bekannten Analogieen des glühenden Eisens und des Ineinanderseyns von Seele und Leib veranschaulicht, Analogieen, welche für den wissenschaftlichen Verstand schon deßhalb keine überzeugende Kraft haben, weil die Wesenheiten des Feuers und des Eisens, des Leibes und der Seele jedenfalls nicht als unendliche Gegensätze gefaßt werden können. Das anerkennt auch die Concordienformel, wenn sie die communicatio idiomatum von Seite der beiden Naturen in Christo eine „longe sublimior et plane ineffabilis communicatio et unio divinae et humanae naturae in persona Christi, propter quam unionem et communicationem Deus homo est, est homo Deus“, nennt. Ja, das ganze Erlösungswerk wird von der Concordienformel auf die Grundlage der Lehre von der communicatio idiomatum gegründet, weil Alles, was Christus als Mensch that oder litt, nur dadurch absoluten Werth erhalte, daß die göttliche Natur mit der menschlichen innerhalb der Einheit der Person real verbunden gewesen sey. Allein, wenn nach der Concordienformel die menschliche Natur ihre wesentliche Eigenschaft der Umschriebenheit und Begrenztheit in Folge ihres Aufgenommenseyns in die göttliche verloren hat, so wird ihre weitere Voraussetzung, daß die beiden Naturen innerhalb der persönlichen Einheit unverwischt und im Besitze ihrer ursprünglichen Prädicate geblieben seyen (nec tamen hac unione et communicatione naturarum vel ipsae naturae vel harum proprietates confunduntur, sed utraque natura essentiam et proprietates suas retinet), als eine widerspruchsvolle dastehen, und als durch die bloße dogmatische Verlegenheit abgenöthigt erscheinen. Ist der Leib Christi wirklich allgegenwärtig, unendlich, allmächtig, wird er wirklich im Abendmahle substantiell und mündlich (räumlich) genossen, ohne daß er aufhörte, zugleich unbegrenzt und uneinschließbar in einen endlichen Raum zu seyn: so hat er eben die einem Leibe wesentlichen Eigenschaften verloren und es hat — alles Widerspruches der Concordienformel ungeachtet — eine *exaequatio essentiarum* bei der communicatio idiomatum stattgefunden. Gegen diese Einrede von reformirtem Standpunkte aus bringt die Concordienformel auch gar keine Gründe vor, sondern sie zieht sich auf das „summum mysterium, quo nullum majus in coelo et in terra reperitur“ zurück. Es ist nun einmal so, daß vermöge der unio hypostatica und der daraus folgenden communicatio idiomatum das Fleisch Christi (caro Christi) göttliche Eigenschaften angenommen hat, welche ihm seinem Wesen nach nicht zukommen, und welche es außerhalb der unio personalis auch nie besitzen kann. Die Concordienformel hat nur vergessen zu beachten, daß, welche göttlichen Eigenschaften auch der menschlichen Seite vermöge ihrer Gemeinschaft mit der göttlichen zukommen mögen, diese doch niemals die menschlichen Eigenschaften in ihren Funktionen hemmen, oder denselben gar ein Ende machen dürfen. Wo der Leib aufhört innerhalb einer bestimmten Räumlichkeit umschrieben zu seyn, da haben wir alle Ursache, an der Realität der unumschriebenen Leiblichkeit zu zweifeln, wie wir Ursache hätten, an der Realität eines Feuers zu zweifeln, das nicht brennt. Der eigentliche Zweck der Lehre, die wirkliche Geschichtlichkeit der Person Christi in ihrer welterlösenden Bedeutung darzuthun, konnte jedenfalls durch dieselbe nicht erreicht werden, und die leibliche Gegenwärtigkeit eines nicht mehr umschriebenen Leibes, weit entfernt, den Eindruck einer über jeden Zweifel hinausliegenden Realität zu machen, war vielmehr ein den Skeptizismus herausfordernder Begriff.

Wir möchten auch nicht behaupten, daß es der späteren lutherischen Dogmatik mit ihren die Subtilitäten der Concordienformel noch übertreffenden Distinktionen gelungen sey, die Lehre von der communicatio nach der Seite hin fördernd zu entwickeln, in welcher sie unstreitig wissenschaftlichen Werth hat, indem sie die Realität der Gottmenschheit Christi kräftig betont. Hatte Luther namentlich auch darauf gedrungen, daß von der Gottheit Christi menschliche Eigenschaften ausgesagt werden, so verzichtete

die spätere lutherische Theologie völlig darauf, mit der communicatio idiomatum in dieser Richtung Ernst zu machen. Dagegen suchte sie im Anschlusse an die Concordienformel (sol. decl. VIII, 36 sq.) drei Arten der communicatio von einander zu unterscheiden. Entweder nämlich können 1) die Eigenschaften sowohl der menschlichen als auch der göttlichen Natur von der Person ausgesagt werden, d. h. z. B. Christus hat sowohl gelitten, als alle Dinge sind durch ihn geschaffen (genus idiomaticum); oder 2) die Funktionen (Wirkungen), welche von der Person ausgehen, vollziehen sich niemals einseitig ausschließlich nur durch eine Natur, sondern immer so, daß die andere gleichzeitig mitwirkt, wie z. B. das vergossene Blut Christi eine Wirkung (*ἐνέργημα*) der menschlichen Natur, der unendliche Werth, der ihr zukommt, eine Wirkung der göttlichen ist (genus apotelesmaticum von *ἀποτέλεσμα*, Werk, Wirkung); oder endlich 3) die Naturen theilen sich an einander mit, in welcher Beziehung aber keine Wechselwirkung möglich seyn soll, weil wohl die menschliche Natur einen Zuwachs durch das Hinzutreten der Eigenschaften und Wirkungen der göttlichen, die göttliche aber keinen durch das Hinzutreten der Eigenschaften u. s. w. der menschlichen erhalten kann, wie z. B.: der Leib Christi ist allgegenwärtig (genus majestaticum). Was die beiden ersten genera betrifft, so sind sie dogmengeschichtlich weniger in Betracht gekommen (das zweite namentlich im Streite mit A. Osiander und Stancarus), während der Streit der Confessionen sich immerfort heftig um das dritte gedreht hat. Darüber, daß Christo nach seiner göttlichen Natur die omnipraesentia zukomme, war man vollkommen einig; auch darüber, daß sie Christo zukomme als derjenigen Person, „in qua *natura humana* subsistit“ (*Quenstedt*, III, 185.); aber darüber nicht, daß die menschliche Natur illocaliter sich befinde in *λόγῳ*, was die Reformirten verneinten, und die Lutheraner dadurch nicht überzeugender machten, daß sie behaupteten: der Leib Christi sey zwar nicht circumscriptive in aliquo *πού* coelesti, aber *definitive*. Es war wahrhaftig nicht oberflächliches Rationalisiren, wenn den Reformirten um die Realität eines Menschseyns bange wurde, welcher die Eigenschaft der räumlichen Begrenztheit, des Umschriebenseyns an einem bestimmten Orte entzogen wurde; man muß es vielmehr aus tief religiösen Gründen begreifen, wenn sie in der Lehre von der omnipraesentia carnis Christi eine doketische, an Pantheismus streifende, Verflüchtigung des Persönlichkeitsbegriffes wahrnahmen, und sich damit begnügten, die menschliche Seite innerhalb der Einheit der Person an der Fülle der göttlichen Charismata, welche von der göttlichen ausgingen, in realer, wenn auch nicht substantieller Weise, Theil nehmen zu lassen.

Hatte im Uebrigen noch eine gewisse Scheu vor dem mysterium die Verfasser der Concordienformel zurückgehalten, alle subtilen Fragen, welche sich an die Lehre von der omnipraesentia carnis Christi knüpften, erledigen zu wollen, wo namentlich die Frage unerledigt geblieben, ob vermöge der communicatio idiomatum die menschliche Natur Christi vom Augenblicke der Menschwerdung an immer ohne Ausnahme allgegenwärtig gewesen sey, und sich der Aeußerung dieser Allgegenwart nur enthalten habe, oder nicht, so drängte die consequente Ausbildung des Lehrpunktes im siebzehnten Jahrhunderte, seltsamer Weise gerade zu der Zeit, wo die Kraft des deutschen Protestantismus im dreißigjährigen Kriege ihrer völligen Auflösung entgegenging (1619), die Tübinger Theologen (L. Osiander, Nikolai, Thummius) bis zu der Behauptung weiter, daß Christus vom Momente der Empfängniß an auch seiner menschlichen Natur nach als allgegenwärtig zu denken, und daß seine menschliche Natur „omnibus creaturis indistanter praesens“ gewesen sey. War sie aber allgegenwärtig, so war sie folgerichtiger Weise auch allmächtig gewesen und hatte schon im status exinanitionis Antheil an dem dominium über die Welt gehabt, wenn auch dieser Antheil den Augen der Menschen verborgen geblieben war. So biblisch wohlbegründet der Widerspruch der Gießener Theologen (Menzer und Feuerlan) gegen die monströse Behauptung der Tübinger war, so waren dennoch die Tübinger vom Standpunkte theologischer Consequenz und begrifflicher Schärfe aus vollkommen im Rechte und die (1624) von den sächsischen

Theologen ausgegangene decisio, die sich im Wesentlichen auf die Seite der Gießener stellte, ist nur ein neuer Beweis dafür, wie sehr die Lehre von der communicatio idiomatum sich gegen ihre eigenen, von ihr unabtrennbaren Consequenzen zu sträuben gezwungen sieht.

Während der Supranaturalismus in der späteren protestantischen Theologie lutherischerseits das Dogma stehen ließ, seine Bedeutung aber zugleich verflachte oder abschwächte, wie z. B. dies Reinhard thut, wenn er den Satz: beide Naturen in Christo theilen sich ihre Eigenschaften einander mit, dahin erklärt: „sie stehen in einem solchen Verhältnisse gegen einander, vermöge dessen eine jede das Eigenthümliche der andern auf eine solche Art besitzt, wie sie es vermöge ihrer eigenen Beschaffenheit besitzen kann“ (!) — so hat dagegen der Rationalismus die Lehre gar nicht mehr verstanden und seine Ohnmacht in christlicher Begriffsbildung auch darin bewiesen, daß er z. B. in Schuderoff's N. Jahrbüchern (VII. 2. S. 173) urtheilt: „die Vereinigung eines vom Himmel gekommenen Geistes mit einem Menschengeiste (!) würde etwas Widersprechendes seyn und den Menschengeist völlig aufheben.“ Auch die ästhetisch-symbolische Schule, wie De Wette sie repräsentirt, half der protestantischen Theologie in diesem schwierigen Lehrstücke nicht weiter. Schleiermacher bleibt ebenfalls wesentlich hinter der Fülle der kirchlichen Begriffsbestimmungen zurück, wenn er an die Stelle der göttlichen Natur in Christo eine bloße „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns“ setzt (der christl. Glaube, §. 94.).

Die rationalistische oder pantheistische Bekämpfung der Lehre von der communicatio idiomatum steht weit hinter der früheren reformirten zurück, und ist überhaupt als ein entschiedener Rückschritt hinter die alte Kirchenlehre zu betrachten, weil mit der unrichtigen formalen Ausbildung der Lehre nun auch ihre Substanz, die Realität der göttlichen Wesenheit Christi und die Absolutheit seiner Person, aufgegeben wurde.

Ein unbedingtes Aufgeben der Lehre von der communicatio idiomatum, ohne daß der in dieser Lehre enthaltene biblische und evangelische Wahrheitskern erhalten bleibt, ist daher in keiner Weise gerechtfertigt. Ebensowenig aber läßt sich ein unbedingtes Repristiniren dieser Lehre mit ihren erwiesenen formalen Mängeln und inneren Widersprüchen rechtfertigen. Hat sich doch selbst einer der eifrigsten Verfechter des alt-kirchlichen lutherischen Dogmas, Sartorius (Dorpater Beiträge, I. S. 306 ff.), genöthigt gesehen, in mehreren wesentlichen Punkten die Bahn der älteren Dogmatiker zu verlassen, eine Beschränkung der göttlichen Eigenschaften in der Person Christi anzunehmen, und die göttlichen Eigenschaften als unabtrennbar von der göttlichen Natur zu betrachten, wodurch ja eigentlich eine reale communicatio derselben an die menschliche zur Unmöglichkeit wird. Namentlich wird aber der reformirte Widerspruch gegen die Allenthalbenheit des Leibes Christi, mag immerhin diese Allenthalbenheit als bloß operativa, als ein Allenthalbenseyn können aufgefaßt werden, entschieden Recht behalten, schon um des biblischen Grundes willen, daß, wenn unser verklärter Leib dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden soll (Phil. 3, 21.), der Leib Christi auch eine unserem endlich beschränkten Leibe verwandte Beschaffenheit haben muß. Deßhalb ist auch kein Vorwurf gegen die reformirte Christologie ungegründeter als derjenige, daß sie pantheistische Irrthümer in sich hege. Die tiefere Anerkennung des Persönlichkeitsbegriffes hat die Reformirten vorzüglich zu ihrer scharfen Polemik gegen die lutherische Lehre von der omnipraesentia carnis Christi, und dem Dogma von der communicatio idiomatum bewogen.

Die unveräußerliche Wahrheit, welche dem Dogma zu Grunde liegt, ist in der darin fest ausgesprochenen Ueberzeugung enthalten, daß die Person Christi nicht nur göttlichen Wesens sey und göttliche Eigenschaften besitze, sondern daß Gott in Christo wirklich Mensch geworden und daß seine Menschheit wirklich an seinen göttlichen Eigenschaften Theil genommen habe. Je mehr die römisch-mittelalterliche Kirche die geschichtliche Realität der Menschheit Christi unberücksichtigt und un-

beachtet ließ, je mehr die für Christum vicarirende Kirche als Leib Christi gewissermaßen auch seine Menschheit repräsentirt, desto mehr war es ein Erforderniß des Protestantismus, auf die Realität der Menschheit Christi zurückzugehen und diese in ihrer Heilskräftigkeit zur erneuerten Geltung und Anerkennung zu bringen. Der größte Mangel in der Lehre war, daß sie, von den überlieferten alt-kirchlichen Formen beengt, auf eine Revision des Mittheilungsmodus der beiden Naturen, wie die alte Kirche denselben gedacht hatte, sich gar nicht einließ, die Möglichkeit eines Aufgenommenwerdens des menschlichen Wesens in das göttliche ohne Aufhebung des ersteren weder nachzuweisen suchte, noch nachweisen konnte, und somit im Grunde doch nur ein mechanisches Nebeneinander der beiden Naturen behauptete, welches durch das Band der persönlichen Einheit rein äußerlich zusammengehalten war. Es ist deßhalb vor Allem darauf zurückzukommen, daß die persönliche Einheit in Christo nicht durch eine mechanische Zusammensetzung von zwei Naturen, sondern nur durch ein organisches und dynamisches Verbundenseyn des göttlichen Wesens und der menschlichen Erscheinung hervorgebracht seyn kann. Nur das göttliche Wesen (der von Ewigkeit seyende Logos) ist personbildend; die menschliche Erscheinung an sich unpersönlich, ist dagegen personmitbestimmend. Daß die Menschheit „wesenseins“ mit Gott sey, ist ein ungenauer und in pantheistischem Sinne mißverständlicher Ausdruck. Das aber ist gewiß, daß der ursprüngliche Begriff des Menschen ein gottverwandter, daß durch eine Selbstmittheilung Gottes der Mensch überhaupt geworden ist. Diese Gottesverwandtschaft ist uns bis auf den heutigen Tag bezeugt durch das Gewissen, und Gott hätte nicht Mensch werden können, wenn das menschliche Wesen seinem wahren Begriffe nach grundverschieden von dem göttlichen wäre. Nicht wesenseins ist der Mensch mit Gott, aber willenseins mit Gott ist er geschaffen worden von Gott, und der sündlose menschliche Wille ist verwandt mit dem göttlichen heiligen Wesen. Nur vom ethischen, vom Standpunkte des Gewissens aus, ist darum eine Erneuerung der Lehre von der communicatio idiomatum möglich, wodurch die christologischen Irrthümer beider Confessionen beseitigt, ihre beiderseitigen Wahrheiten erhalten und noch weiter entwickelt werden können, im Geiste der heil. Schrift und des evangelischen Bekenntnisses. Nichts würde einer lebendigen schriftgemäßen Fortbildung dieses Lehrstückes nachtheiliger seyn, als wenn confessionelle Beschränktheit wieder unbedingt auf die alte und veraltete Lehrform zurückgehen und sich gegen jede Erneuerung engherzig und unwissenschaftlich verschließen wollte.

Die Literatur über das Lehrstück ist außerordentlich reich, jedoch meist in Streitschriften bestehend. Außer den Erörterungen in der Concordienformel, verweisen wir namentlich auf Chemnitz de duabus in Christo naturis (auch abgedruckt in den locis theologicis von Chemnitz, der Ausgabe von Polyc. Leyser), und reformirterseits auf Beza (coll. Mompelg., S. 262 f.); ferner auf die polemische Auseinandersetzung bei Joh. Gerhard (Ausgabe von Cotta IV. 38 f., auf *Schröder*, tractatus de reali communicatione idiomatum in doctrina de persona Christi, 1606; auf Baumgartens „theologische Streitigkeiten,“ II. 73 f. Im Allgemeinen sind die vorzüglichsten lutherischen und reformirten Dogmatiker älterer und neuerer Zeit zu vergleichen. Noch erwähnen wir von neueren Werken, in welchen das Dogma besprochen wird: Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs VI. S. 758 ff.; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten dargestellt (1. Aufl. S. 160 ff., die 2. Aufl. noch unvollendet); Sartorius, die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, Dorpater Beiträge zu den theol. Wissensch. I. 1832 und desselben Lehre von Christi Person und Werk, in populären Vorlesungen vorgetragen; Weiße, die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie. Dr. Schenkel.

Communionbücher. Die Vorbereitungs- und Andachtsbücher zum h. Abendmahl bilden einen großen Zweig der ascetischen Literatur. Da die großen Bibliotheken diese kleinen Bücher kaum beachteten, so ist heute selbst das Material zu einer vollstän-

digen Kenntniß derselben kaum mehr zu haben. Was in Ermanglung jeder Vorarbeit einstweilen hier mitgetheilt werden kann, ist kurzgefaßt Folgendes:

Das förmliche evangelische Beicht- und Communionbuch vereinigt ein ascetisches, ein hymnisches, ein homiletisches und ein katechetisches Element in sich. Sofern die „Beicht- und Communionbücher" bloß Gebete enthalten, haben sie sich einfach aus den Betbüchern abgelöst, welche von frühe an aus Hieronymus, Ambrosius, Cyprian, Augustin, Bernhard, Thomas v. Kempis, Luther, Musculus, Habermann, Arnd, Böhme, Stegmann, Eichhorn, Quirsfeld, Lassenius, Schmolk, Neumann, Stark u. s. w, eine besondere Abtheilung von Buß-, Beicht- und Communiongebeten enthalten. Als erstes lutherisches, bloßes Beicht- und Communiongebetbuch kann das aus seiner „eröffneten Himmelspforte" abgedruckte Buch „geistliche Myrrhen-Schaal und Gnaten-Labsal oder vollständiges Beicht- und Communionbuch", Leipzig 1682 und öfter von Joh. Gottfr. Olearius gelten. — Sofern sie Buß- und Nachtmahls-Lieder enthalten, zweigen sie sich von der Gesangbuchs-Literatur ab und Olearius erscheint auch als der Erste, welcher „Geistreiche Buß-, Trost- und Danklieder vor andächtige Beichtkinder und Communikanten" als besonderes Büchlein zu seinem Communiongebetbuch drucken ließ. — Sofern sie Beicht- und Abendmahls-Betrachtung und Vermahnung enthalten, hängen sie mit der homiletischen Literatur zusammen. Die Kirchenväter, die Mystiker und Scholastiker, die Reformatoren vor der Reformation schon thaten hierin Vieles. Thomas v. Aquino, der Hauptsänger der Eucharistie, der Verfasser des opusculum de sacramento schrieb selbst populäre Traktate darüber, *Bonaventura* einen tractatus de praeparatione ad miss. dom.; vergl. sein breviloquium pars VI. 9.; ferner *Bernardus* de modo bene vivendi; *Joh. Avila*, presbyter hisp. de praeparat. ad eucharist. epist. (I, 65.), *Alardus*, parasceue ad ss. synakin s. praepar. ad aug. euchar. sacr. percept. Colon. 1532, vor Allem das IV. Buch de imitatione Christi von Th. v. Kempis gehört hieher, denn das ist, Gebet, Betrachtung und Selbstprüfung enthaltend, recht eigentlich das vorreformatorische Beicht- und Communionbuch zu nennen. — Die Reformatoren und ihre Freunde eilten, ihre Vermahnungen und Sermonen von evangelischer Beichte und Abendmahl dem Volke in die Hand zu geben. Luther's Sermon von der Buße 1519., von einer würdigen Bereitung zum Sakr. 1519, Vermahnung zur Beicht und an die Communik. (opp. Jen. I, 326. III, 160. V, 310.); Brenz, „ain Sermon zu allen Christen von der Kirche und ihrem Schlüssel rc. 1523;" anonym erschien 1527 „ein nützl. Sermon von der rechten ev. Meß und von der Bereytung zu d. Tisch Gottes — und Danksagung für das Blut J. Chr." — Sofern sie Beicht- und Nachtmahls-Unterricht enthalten, hängen sie mit der katechetischen Literatur zusammen. — Als Beichtbuch hat es seine Vorgänger in den katholischen Beicht- und Bußspiegeln. *Gersonis* opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et arte moriendi; Methodus confessionis h. e. ars sive ratio et brevis quaedam via confitendi, in qua peccata et eorum remedia plenissime continentur (Lugd. 1547). Diese und ähnliche Schriften waren für Gelehrte und gelehrte Schulen, andere wie der „speygel der Leyen 1496" und „ain schön tractetlein von der erkantnuß der sünden und etlicher tuget — durch einen wolgelerten Mann zu Ingolstatt, Strasb. 1519" mit Rubricirung aller Sünden gegen die 10 Gebote, 5 Sinne, 7 Sakramente und Gaben des h. Geistes, 8 Seligkeiten, 3 theol. und 4 Angeltugenden" u. s. w. waren für das Volk und gehörten mit zu den „viel schedlichen Leren und Büchlin, damit die Christen verfüret und betrogen werden, zu den betbüchlin, darinn so mancherley jamer von Beichten und Sünde zelen so unchristlich narrheit in den Gebeten u. s. w. den Einfeltigen eingetrieben ist, dazu köstliche Namen drauffgeschrieben, Hortulus animae, Paradisus animae, daß sie wol würdig wären einer starken guten Reformation oder gar vertilget weren." (Luther Wittb. Ausg. VI., S. 103 b). Diesen Beichtspiegeln und „brigittischen" Gebeten setzte Luther sein Betbüchlein entgegen als „einfeltige christl. form und spiegel die sünden zu erkennen und zu beten nach den 10 Geboten, Vaterunser, Glauben rc." Bei jedem Gebot hebt er hervor, was einfach dagegen Sünde ist

und was ich dabei 1) lerne, 2) danke, 3) beichte, 4) bitte. Seit 1527 nahm er seinen Sermon von der (Glaubens-, Liebe- und heimlichen) Beicht und vom Sakrament des Altars in's Betbüchlein und so kann dieses (1527—1566 vierzehnmal gedruckt, mithin sehr weit in's Volk verbreitet) das erste evangelische Beicht- und Communionbüchlein genannt werden.

Indessen reichte es bei dem damaligen Bildungszustande für das Bedürfniß der Einfältigen und der Jugend noch nicht aus; das aus vier Wurzeln erwachsende Communionbuch sollte die katechetische als ihre Hauptwurzel haben. Luther ruft 1526 nach einem groben, schlechten, einfeltigen, guten Katechismus. Der altkatholische Katechismus hatte bloß Gebote, Glauben und Paternoster, daran hatten sich zwar nach und nach Zuthaten angehängt, wie z. B. gerade in Bezug auf die Beichte einer von 1494 „die Sünden gegen die 5 Sinne und die 5 himmelrufenden Sünden“ bringt, aber damit war der so nöthige Volks- und Jugendunterricht zu Beicht und Nachtmahl eher verläugnet als gegeben. 1520 gab Luther noch nach altem Muster nur eine „kurze Form der 10 Gebote, des Glaubens und Vaterunsers“ heraus. 1523 enthält der Katechismus der böhmischen Brüder schon auch die Sakramente. Justus Jonas im Kinderbüchlein oder der Layen Biblia 1525 bringt erstmals die Beichte mit Hinweisung auf Luthers Betbüchlein; sodann Agrikola in seiner „christl. Kinderzucht yn Gottes Wort und Lere“ (1525), ferner Brenz in seiner „Fragstuck des christlichen Glaubens für die Jugend zu schwäbischen Hall“ 1527, ausführlicher Althamer in seinem Katechismus von 1528 — „der einfältigen Priester und Laien halber, daß sie auch einen Unterricht haben“ — noch weiter Lachmann (1528) mit offenbarer Berücksichtigung des Sermons über die Beicht von Luther, bis endlich der Meister auch des Katechismus zuerst dem großen Katechismus (1529) einen „Unterricht für die Kinder und Einfältigen“, dann „eine kurze Vermahnung zur Beicht“, und dem kleinen Katechismus „eine kurze Weise zu beichten für die einfeltigen dem Priester“ anhängte. Später wurde vor dem Hauptstück vom Abendmahl eine Beichtform von Luther eingeschaltet und noch später kamen „etliche christliche Fragstücke mit ihren Antworten für die welche zum Sakrament gehen wollen durch Dr. M. Luther auf's einfeltigst gestellet,“ 1564 endlich die Lehre vom Amt der Schlüssel aus den Nürnberg-Brandenburger Katechismuspredigten (1533) hinzu. (Vergl. älteste katech. Denkmale von J. Hartmann, Stuttg. 1844. Die symbolischen Bücher der evang. luth. Kirche von Müller, Stuttg. 1848.) Mit dem luth. Katechismus war nun für jenes einfache, innerlich angeregte, durch fleißige Predigt und häufiges Nachtmahl im kirchlichen Unterricht und Brauch erhaltene Volk und seine Jugend auch ein einfältiges Beicht- und Communionbüchlein in die Hand gegeben. Die übrigen Katechismen von Melanchthon (ed. Brenz 1540), Urb. Regius 1525, Casp. Huberinus 1544, der auch 40 Predigten über den Katechismus für die Hausväter, ihr Gesinde zu lehren, 1550 herausgab, Wolfg. Musculus 1545, Luc. Lossius 1540, L. Rabus 1561 und öfter, Chyträus 1571 in der niederöstr. Kirchenagende („wie die Kirchendiener die Leut in der Beicht sollen ansprechen und unterrichten und die Jungen neben dem Katechismus examinieren ist im Artikel von der Beicht und Absolution gesetzt.“) 1583 von Mekhart in Augsburg (vrgl. Veesenmayer literar. bibliogr. Nachr. Ulm 1830) konnten alle zugleich als Beicht- und Communionbüchlein dienen.

War nun das Beicht- und Communionbüchlein als Zugabe in den Katechismus aufgenommen, so wurde in der Periode nach der Reformation von ihren Schülern so zu sagen der Katechismus in's Communionbüchlein gezogen und damit das selbstständige (Beicht- und) Communionbuch vom Katechismus abgelöst. Dr. Andr. Osiander (geb. 1562, gest. 1617 als Kanzler in Tübingen) hat als Superintendent in Güglingen (1587) „das würtemb. Communikantenbüchlein für junge und einfältige Leute, so zum Tisch des Herrn gehn wollen, zusammengetragen“ und 1590 herausgegeben. Dasselbe wurde bis in die neuern Zeiten dem alten trefflichen würtemb. Spruchbuch angebunden und 1835 noch neu aufgelegt (Stuttg. Rueff). Es enthält die allgemeine Beichte und den ganzen Katechismus in der besondern Richtung auf's Abendmahl in kurzen, köstlichen Fragen und Antworten

nach Luther, Brenz ꝛc.; es ist die Grundlage des spätern herrlichen würtembergischen Confirmationsbüchleins. Von demselben katechetischen Bedürfniß und Boden aus hat der um etwas ältere Dr. Casp. Melisander als Hofmeister des Prinzen von Altenburg 1571 ein „Beicht- und Betbüchlein für christliche Communikanten" verfaßt, als Superintendent 1581 in 8° und auf Begehren 1586 in einem „feinen Auszüglein" (in 12°) herausgegeben. Dasselbe öfter und noch 1683 in Nürnberg gedruckt, enthält Unterricht in katechetischer Form, Vermahnung, Gesetz- und Gnadenspiegel, Beicht-, Abendmahls- und Kinder-Gebete, Psalm und Lied (von J. Eber um einen seligen Abschied), also alle Elemente und ist das erste förmliche und vollständige, in seiner einfachen, kindlich lehrhaften und erbaulichen Weise unübertroffene Beicht- und Communionbuch der evangelisch-lutherischen Kirche.

Wenn Osianders und Melisanders Werke den noch lautern und evangelischen Geist des 16. Jahrhunderts bekunden, so zeigen die Beicht- und Communionbücher nach ihnen bereits den Umschwung, der sich in der Kirche mit dem Wechsel des Jahrhunderts vollzog. Die Privatbeichte und Absolution, von Luther u. s. w. als freie Institution zum Trost der Gewissen empfohlen, wurde ein Attribut der lutherischen Hierarchie. Bezeichnenderweise erschien nun schnell nach einander: *Ariani* Kirchenprozeß 1620; *Pharetrati* Beichtstuhl, Halle 1621; *Mart. Bohemus*, Bußspiegel, Wittenb. 1627; *Balth. Hilscher*, Bußspiegel, Leipz. 1628; J. Heermann, Busleiter, 1652; *M. Georgii Albrechts* Buß- und Beichtspiegel; Joh. Dietrich, Bericht von der Privatbeichte. Neben dieser gesetzlich-luth. Richtung geht aber doch eine evangelische selbst in Wittenberg her: Profess. Försters „christl. Communikanten Heilbrunn und Lustgarten", Witt. 1609, hat sogar das Laudamus salvatorem von Th. Aquino; dahin gehört auch Ad. Chr. Agrikola, Communikantenbüchlein, Hannov. 1628. Ganz besonders aber gibt nun „das wahre Christenthum" von Arnd mit dem „Paradiesgärtlein" dem Volke ein Beicht- und Communionbuch in die Hände als evang. Gegenstück zu Thom. v. Kempis und bildet für die spätern Communionbücher die eigentliche Fundgrube. Für Volk und Jugend wirkte zugleich mit Arnd besonders J. Valent. Andreä (seit 1620 in Calw). Durch seine „christliche Kinderlehre" gab er zu einer neuen katechetischen Thätigkeit den Anstoß. So hat Dan. Prasch, Augsburg 1627, eine „biblische Kinderlehre" und ein „Beicht- und Betbüchlein für junge anfahende Communikanten" (Kempten 1628. 12.) in Frag und Antwort verfaßt, freundliche Lichter in dem Dunkel, das damals über die evangelische Kirche hereinbrach.

Was aber solche Männer nicht vermochten, das setzte die dreißigjährige Feuertaufe durch. Das lebendige Gefühl für Buße, Glaube und Dank, das Gerhard im Liede aussprach, die volksthümlich glaubige Andacht, die das in so langer Trübsal zerschlagene und gedemüthigte Herz bewegte, die praktische und auf's Individuelle gehende Richtung des Geistes zeigt sich auch in den Gebetbüchern der mit 1648 beginnenden Periode, in der nun auch die Beicht- und Communionbücher in Unzahl aufkamen, da jedes kirchliche Territorium womöglich wie ein eignes Gesang- so ein eignes Communionbuch haben wollte. Nach Arnd gab besonders Dilherr mit seinem „Weg zu Christo" und seinen „Buß- und Passionsbetrachtungen" (1650) zumal den Beicht- und Communionbüchern neuen Stoff und Trieb. Die beginnende Subjektivität tritt jetzt als „Andacht" und „Betrachtung" an die Stelle des objektivern Gebets, als „Ich" und als „andächtige, bußfertige, gläubige Seele" an die Stelle des kirchlichen „Wir"; sie verlangt jetzt ein Eingehen auf individuelle Zustände und einzelne Stände anstatt der bisherigen kindlichen oder kirchlichen Einfalt und Einheit. Vrgl. „Himmlische Tischreden von Buß, Beicht, Nachtmahl und neuem Gehorsam mit andächtigen Gebetlein u. s. w. zu Erbauung der Kirche und Erweckung mehrerer Andacht" von J. Kißling, Nürnb. 1658. 12. und öfter; darinn „Himmelsseufzer für Anfänger, Fortgeschrittene und Vollkommene in der Gottseligkeit". „Christlicher Herzwecker zu wahrer Buß, Beicht und Absolution" aus dem altdorfischen Bet- und Gesangbüchlein von Göbel, 1663 und 1671. 12. „Betendes Haus und Kirchen-Paradies von Haak", Dinkelsbühl. 7te Aufl. 1705. 12. C. Nau-

mann, „Kern aller Gebete für alle Menschen in allem Alter, in allen Ständen, zu allen Zeiten, zu allen Betandachten", 1680. „Geistliche Myrrhen-Schaal und Granaten-Labsal, ein vollst. Beicht- und Communionbuch von Joh. Gottfr. Olearius", Halle 1682 und oft. „Rigisches Haus- und Kirchen-Gebetbuch mit christl. Unterricht für Beichtkinder und Communikanten", 1699. 4. — Die durch Arnd, Böhme und andere Vorgänger angebahnte und genährte beschauliche Andacht erscheint in „Chr. Scrivers erbaul. Buß-, Beicht- und Communionbuch", aus dessen Seelenschatz (1658) v. Simonis, Leipz. 1708. 12. H. Müller, „Kreuz-, Buß- und Betschule", 1661. „Beicht- und Communionbüchlein v. Ahasv. Fritsch, 7te Aufl. Leipz. 1711. „Geistl. Herzensopfer d. i. betender Christen Buß-, Beicht-, Communion- und Kirchen-Altar von einem Liebhaber Jesu", Nürnb. 1671 u. s. f. — Nüchterner und tiefer wird diese subjektive Richtung in Arnd's und Andreä's Fußstapfen fortgeführt durch die biblisch-praktische Andacht Spener's, der mit seiner einfachen Erklärung des luth. Katechismus 1677 auch der Beicht- und Nachtmahls-Literatur einen neuen Anstoß gab. Nun wurde in den Landeskirchen der kleine luth. Katechismus, wie z. B. „für die Schulen im Fürstenthum Eisenach und der jenaischen Landespartien" durch Aufnahme weiterer Stücke über Buße, Beichte, Absolution und Abendmahl, und durch Beigabe von Beicht- und Gebetsformeln erst recht vollends zum Beicht- und Communion-Gebrauch eingerichtet; in Würtemberg entstand aus Luthers, Brenz's, Andreä's und Speners Katechismus 1696 durch Hochstetter und Schellenbauer die „würtembergische Kinderlehre"; in Straßburg erschienen „kurze Fragen und Antworten mit Gebeten für neuangehende Communikanten, aufgesetzt von einem ehrwürdigen Kirchenconvent" (Leipz. Groschoff. 1698. 12.); Erich Weismann gab das würtembergische Communikantenbüchlein erklärt heraus; durch Hofpred. Hiemer wurde es in das würtembergische Confirmationsbüchlein erweitert (1723); dem argen gewohnheitsmäßigen und unverständigen Beichtlaufen der Menge, worüber bittere Klage geführt wird, suchen durch neue, tiefergehende, biblisch lehrhaftige Beicht- und Communionbücher entgegenzuwirken Spener's Freunde, wie Gottfr. Hoffmann, „christl. Beicht und Communion-Andacht oder schriftmäßiger Unterricht, sich nach Gesetz und Evangelium zu prüfen und in einem Gespräch verfaßt" Stuttg. 1702. 8.; und Dr. Hedinger, „christliche Erweckung bußfertiger Communikanten mit einem Beichtspiegel worinn sich alle bußreuende Christen nach Stand und Lebensart beschauen sollen". Stuttg. 1702. 12. Die Spener'sche Richtung führte sich durch das schiffbruchreiche Jahrhundert glücklich in Würtemberg fort in der bengel'schen Schule. „Beicht- und Communionbuch von J. Chr. Storr", 1755 u. oft. „Kurze und erbauliche Andachten bei der Beichte und h. Abendmahl mit Unterricht in Frag und Antworten und Liedern von Joh. Fr. Hiller" (Tübing. 1760 [?] u. öfter). Beicht- und Communionbuch von M. Fr. Roos (Stuttg. 1791. 8°.) Im übrigen evangelischen Deutschland wirkte A. H. Francke und seine Schule. Von ihm selbst ist die „nöthige Prüfung sein selbst vor dem Gebrauch des h. Abendmahls mit einem Anhang von der unterschiedlichen Beschaffenheit der würd. Communion", Halle 1720, besonders für Neuconfirmirte. In seinem Geiste ist „der von Gott erweckte und erwachte Sünder, d. i. eines geängsteten Herzens Buß-, Beicht- und Communionbuch", Nürnb. 1709. Joh. Lassen, Communionbüchlein, Kopenh. 1739. Ad. Struensee, Gebet-, Beicht- und Communionbuch, 1740. Empfindungen des Glaubens bei und nach dem h. Abendmahl von Reiz, Regensb. 1765 und oft. Die verzärtelte Frömmigkeit der hallischen Schule zeigt sich in „Des in Jesum verliebten Frauenzimmers schmerzliche Sündenbereuung, herzlich verlangte Verzeihung, himmlische Seelen-Erfreuung und Buß-, Beicht- und Communionbüchlein", von J. Chr. Beer, Nürnb. 1709. 12. Von demselben „Des andächtigen Frauenzimmers geistliches Schatzkästlein, d. i. Buß-, Beicht- und Communionbuch", Nürnb. 1719. 12. — „Das an dem Kreuzesholz vor die Sünden der Welt auß Lieb sich zu Todt geblutete Lamm Gottes d. i. Versch. gottgeheiligte Buß-, Beicht- und Communion-Andachten", Stuttg. 1718. 12°. — Auch die Orthodoxen nahmen von den Pietisten nun vielfach die Praxis der Herzensbekehrung und die Methodik des innern

Seelenlebens nach den Stufen der Heilsordnung an. „Zugang zum Gnadenstuhl" von Erd. Neumeister, 1705. „Neues Communionbüchlein für die Liebhaber des rechtschaffenen Wesens in Christo Jesu, auf allerlei Seelen= und Gewissenszustände gerichtet ꝛc." von L. W. Marperger, Nürnb. 1710 und oft. 12. Von Demselben: „Die Sammlung der Lämmer Jesu in ihres guten Hirten Arme ꝛc. wie sich christliche junge Leute bei ihrem ersten Abendmahlgehen in wahrer Herzensbuße mit Christo verloben und heiligen sollen" (Augsb. Wagner. 1757. 12.). „Der bußfertige Sünder oder geistl. Handbüchlein vor, in und nach der Beichte und h. Abendmahl" von dem Spaten. Nürnb. 1726. 12. „Bußfert. Beichtkind" von Beyschlag, Schw.=Hall 1712. 12. und oft, ebenso von Kleinknecht, Ulm 1724 und öfter. „Des himml. Salomonis erquickl. Liebesmahl" von Kleinknecht, Ulm 1733 (mit Beichten für einen Studiosus, einen Kaufmannsdiener, Soldaten u. s. f.). „Himmlisches Freudenmahl der Kinder Gottes auf Erden" von Rittmeyer, Lüneb. 1722. 12. Ferner Beicht= und Communionbücher von Ringmacher, Ulm 1723; Tietzmann, Ansbach 1730 ff.; Metzger, Nördl. 10te Aufl. 1747; von Stark, Frankf. 1743 und oft; Schmolk, 8te Aufl. Nürnb. 1745; Faulhaber, Ulm 1754; Kretz, Augsb. 1757; Jäger, Ulm 1760 u. s. w. Das Hauptwerk dieser Richtung ist das „Beicht= und Communionbuch" von J. Ph. Fresenius, Frankf. 1746, 6te Aufl. 1770. 12. Dasselbe ist eine förmliche Methodik der Seelenführung. Die Seelen werden in 9 Klassen eingetheilt, für jede Klasse besondere Beicht= und Communiongebete zugerichtet und alles „statt der in den gewöhnlichen Beicht= und Communionbüchern herrschenden finstern Gesetzlichkeit ins evangelische Licht gesetzt". Aber gerade die auf evangelisches Verständniß, klare Unterscheidung, scharfe Individualisirung und subjektive Praxis gehende gläubige Richtung war die Vorläuferin der Aufklärung, die nun um die Zeit des siebenjährigen Krieges auch in die Beicht= und Communionbücher einbrach. Ob auch die biblisch=gläubige Richtung in den Communionbüchern von Freyberg 1770, Silberschlag 1774, Blessig 1784 (Strasburg), Dann 1801. 1810 u. s. w. ihr Licht in die beginnende Finsterniß der Aufklärung noch leuchten ließ, letztere nahm in den Beicht= und Communionbüchern, — zumal nachdem die Privatbeichte, „besonders auch „weil sich die Leute leicht bei dem langen Verweilen in der Beichtkammer erkälteten" seit 1770 abgeschafft worden war und dadurch auch neue Beicht= und Communionbücher erforderlich schienen, — reißend zu. Zunächst hielten noch Maß die supranaturalistischen von Parbey 1771, Lübke, Feddersen, Hermes, Wichmann 1785, Heckel 1778, Rosenmüller 1789 und oft, Jung 1792, J. F. H. Cramer 1793, Dietzsch=Reinhard (1814), Hartner 1808, Geiser 1815, Geuder 1819, Sam. Baur 1819, Roth („für Landleute" 1833) und viele andere. Sofort aber regnete es mit rationalistischen Beicht= und Communionbüchern für „denkende", für „gebildete", „Freunde und Verehrer" Jesu, von Seyfarth 1782, Berkhan 1786, Duttenhofer 1787, Frank 1790, Richter 1795, Kosegarten 1802, Veillodter 1803, d'Autel 1807, Schuhkraft 1809, Stefani 1811, Seidel 1817, Ehrenberg 1818 ꝛc., „für alle Confessionen" von Schuhkraft 1819, deßgleichen „für alle Confess." von Uhle, 4te Aufl. Halle 1828. Diese Bücher und viele andere ihresgleichen waren ausdrücklich „zur Verdrängung der alten mystischen Beicht= und Communionbücher" bestimmt, welche „leider von den Ungebildeten noch immer anstatt der neuern vortrefflichen gebraucht wurden". —

Nun aber brachte der neue kirchliche Umschwung seit 1817 das alte Gute wieder zu Ehren. Der alte Reitz wurde 1837 wieder aufgelegt, der alte Storr 1838 (v. Rheinwald), der alte Fresenius 1852. Von bibelglaubiger Seite gaben Goßner, Dreist (Bunzlau 1822), Kapff (1840, 8. Aufl. 1852, davon ein Auszug bereits in 10. Aufl.), Burk u. s. w. neue Communionbücher heraus; von evang. kirchlicher Seite ist das Münchner 1835; v. Wildenhahn u. a.; v. Stern 1837; Lösch Nürnb. 1844; Wichern 1850; Göring 1850; von streng lutherischer Seite Scheibel 1827; Löhe 1836 ff.; Delitzsch 1844 und 1854. (Weiteres s. bei Winer, theol. Literatur.)

Wie immer seit der Reformation folgt die katholische Kirche dem protestantischen Vorgang auf dem Fuße nach. Dem Melisander'schen Beichtbuch stellte sich 1589 sofort gegenüber „Seelenspeiß und Communionbüchlein deß Ehrwürd. Herrns Fulvij Androtij der Societät Jesu: darinn viel schöne Lehr, von dem offt Communic. und viel bewehrte Artzneyen wider allerley anfechtungen der sünd Scrupel und Kleynmüthigkeit, so den Güthertzigen in empfahung deß h. Sakr. wie auch im Beichten und Gebett mugen fürkommen. Item: was sich der Mensch in vor und nach der h. Comm. andächtiglich hab zu erinnern. Gezogen auß dem Spanischen des H. Franc. Borgia, der Societät Jesu General-Obristen.“ Dillingen 1589. 8. Weiterhin befaßte sich die kath. Literatur vorzugsweise mit Beichtspiegeln wie früher. In neuerer Zeit widmet sie sich den Beicht- und Communion-Büchern mit außerordentlichem Eifer: Geistl. Andenken für Neu-Communik. Augsb. 5. Aufl. 1834. „Anweisung zur würdigen Feier der ersten heil. Comm.“ v. Vatter, 2. Aufl. Würzb. 1844. „Die ewige Anbetung des allerh. Altars-Sakr.“ v. Reinermann. Münster, 3. Aufl. 1853. „Jesus, meine Liebe im heiligsten Altars-Sakr.“ Paderborn, 8. Aufl. 1853 und viele andere solche, besonders durch die Jesuiten-Missionen in weitesten Umlauf kommende Gebetbücher.

Während die lutherische Kirche eine so reiche Beicht- und Communion-Literatur hat, daß schon 1726 ein Communionbuch sagen konnte, „man könne der Bücher für bußfertige Sünder fast mehr zählen, als der rechtschaffenen bußfertigen Sünder selbst,“ hatte natürlich die zwinglische Kirche fast gar kein und die calvinische ein geringeres Bedürfniß nach solchen Anleitungen. Der Zwinglianer Sam in Ulm ließ aus dem Ansbacher Katech. 1528 die lutherische Lehre von Beicht und Abendmahl weg, als er ihn in Ulm einführte. Statt der Privatbeichte und Absolution behielten die zwinglisirten oberländer Städte die Vorbereitungspredigt und den „Trost des Evangeliums von der Kanzel“ aus. „Eine christliche Unterweisung im Glauben, fragensweiß aus Dr. M. Luthers Leer“ wurde 1527 in Zürch bei Froschauer gedruckt und der große Rath von St. Gallen beschloß, „daß fortan an denen Tagen, da man die Gedächtniß des Todes Christi in dem Nachtmahl des Herrn begangen hat, Nachmittags die Jugend zwischen 9 und 15 Jahr in St. Laurenzen beruffen und allda den Vorgesetzten dieser Kirche ihres Glaubens nach jenen Fragen Rechenschaft zu geben gelehrt werde“ (Veesenmeyer S. 9). Solche faßliche katechetische Anleitungen für das jüngere Geschlecht und für die weniger Gebildeten zum Nachtmahl wurden auch in der Berner Reformation eingeführt; da wurde an dem Sonntage vor der Communion so wie in dem derselben vorhergehenden Wochengottesdienste eine „Vorbereitungspredigt“, späterhin auch je 8 Tage vor der ersten Communion eine besondere Unterweisung der Erwachsenen und endlich auch eine besondere Unterweisung für die erst neu in die Gemeinde Gekommenen eingeführt. Daneben findet sich zum Zweck der ja viel seltenern Communion in der reformirten Kirche eine mäßige Anzahl von Communionbüchern. Eines der ältesten ist *W. Bradshaw*, a preparation to the receiving of Christ's body aus der, dem katholischen Cultus treuer gebliebenen englisch reformirten Kirche (7. ed. Lond. 1627). Ferner *R. Gaches,* Preparation à la Ste. Cène, Genf 1658. *Rivetus*, instructio praeparatoria accessuris ad S. Domini mensam. Middeburg 1680. „Geistl. Rauchopfer andächtiger Seelen &c.,“ neue Aufl. Schaffh. 1700. „Geistreiche Andachten und Gebete, damit sich ein christgläubiger Mensch würdiglich zum Tisch des Herrn bereiten und auch nach Empfahung desselben Gott für solche Gutthat danken kann.“ Nach dem Französischen des Pariser Predigers Drelincourt, Schaffh. 1693. „Gottgefällige Opfer oder christvernünftiges Gebetbüchlein mit Unterricht und Gebet zum würdigen Genuß des heil. Abendmahls“ von Burkhardt, Basel 1722. „Geistliche Rüstkammer und Anleitung zu eifriger Andacht beim Gebrauch des heil. Abendmahls &c.“ St. Gallen 1726. Les devoirs des communic. par *Osterwald.* Basel 1744, deutsch 1745. „Himmlisches Freudenmahl eines bußfertigen Sünders oder christl. Communionbuch zum Besten der evangel. reformirten Gemeinde.“ Basel 1744, 1760, 1782. „Die Pflichten der Tischgenossen des Herrn, Communionbuch frommer Christen, die sich

des heil. Abendmahls bedienen wollen.“ Von Jes. Gryphius, Basel 1779. „Unterweisung vom heil. Abendmahl für die Jugend in Fragen und Antworten“ von Christophilus Gratianus (Sam. Lucius); vermehrt zum Besten auch der Alten und Erwachsenen herausgegeben. Basel 1777. „Christliches Communionbuch“ v. J. L. Ewald, Bremen 1801. „Communionbüchlein für junge Tischgenossen.“ Basel 1802 (v. Ph. Eglinger). „Andachtsübungen vor, bei und nach dem Genuß des heil. Abendmahls“ von Gonthier, übersetzt nach der 6. Ausgabe. St. Gallen 1834. „Die heil. Taufe und das heil. Abendmahl zur Erinnerung an die Confirmation von einem Zürcherischen Geistlichen.“ Schaffhausen 1851. (Vergl. ein ähnliches lutherisches v. Dr. Weitzel in Kirchheim.) J. G. Grandpierre, „Betrachtungen zur Feier des heil. Abendmahls.“ Communionbuch, verdeutscht durch Steinbeis, mit Vorwort von D. C. v. Grüneisen. Stuttg. 1841. — „Beichtbücher und Privatbeichte“ kennt also die reformirte Kirche nicht; die Communionbücher hat sie nach luther. Vorgang; ein feinerer und tiefer Unterschied ist nach einer Bemerkung Schneckenburgers, daß die reformirten Communionbücher die Sorge um den Gnadenstand wegen unzulänglicher Werke, so wie um die Heiligungsfrüchte des heil. Abendmahls viel stärker hervorheben, als die in ihrem tiefern Sakramentsglauben freudigeren und freieren lutherischen. Heinrich Merz.

Communismus und Socialismus sind zwei sowohl nach ihrem Wesen und Begriff, als in der geschichtlichen Wirklichkeit und Betrachtung von einander untrennbare Erscheinungen*). Der Communismus läßt sich karakterisiren als das Bestreben durch Aufhebung der in dem gesellschaftlichen Leben der Menschheit stattfindenden Besonderung nach Personen, Geschlechtern, Ständen, Rechten, Befugnissen und Gütern, die Menschheit zu dem ihrer Idee entsprechenden und von derselben geforderten Zustand von Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen. Sofern die Besonderungen innerhalb der Menschheit stets in den Eigenthumsverhältnissen den stärksten Anhaltpunkt finden und die Ungleichheit der Eigenthumsverhältnisse der oberflächlichen Betrachtung als das vornehmste Hinderniß der Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschengeschlechtes erscheint, ist überall das nächste Absehen des Communismus dahin gerichtet, durch Aufhebung der Persönlichkeit des Eigenthums, des Privatbesitzes und Einführung der Gütergemeinschaft an dessen Stelle zu seinem Ziele zu gelangen. Indessen ist es leicht ersichtlich, daß bei der engen Verknüpfung zwischen den Begriffen Eigenthum und Familie der consequente Communismus sich nicht auf das bewegliche und unbewegliche Eigenthum beschränken kann, sondern auch zur Auflösung der Familie und der Ehe durch Weiber- und Kindergemeinschaft fortschreiten muß. Trotz diesem Widerspruch gegen die unter allen Völkern geheiligten Grundlagen der socialen Ordnung ziehen sich communistische Doctrinen und Bestrebungen bald mehr in keimartiger, bald mehr in entwickelter Gestalt durch die Geschichte aller, auch der christlichen Jahrhunderte hindurch. Wo aber irgend der Communismus auftaucht und in welchem Umfang er den Gedanken der Gütergemeinschaft verwirklichen zu sollen meint, mag er dieselbe nur auf die Früchte der menschlichen Arbeit und des gewöhnlichen bürgerlichen Erwerbs beschränken, oder auch Weiber und Kinder als Gemeingut betrachtet wissen wollen: niemals tritt er als eine isolirte Erscheinung auf, sondern stets als der Ausläufer eines umfassendern Gedankenkreises, einer im Hintergrund liegenden Socialreform. Mögen immerhin die Grundprinzipien, wie die fernern Consequenzen der letztern nicht stets schon im Anfang vollständig in der Theorie entwickelt vorliegen, so werden sie gleichwohl, vielleicht sogar ihren Trägern unbewußt, vorhanden seyn und der auf Herstellung der Gütergemeinschaft gerichtete Gedanke ohne Ausnahme

*) Ueber das Allgemeine ist zu vergleichen: Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Leipzig 1842, neu bearbeitet in 3 Bänden. Leipzig 1850. ***Reybaud***, études sur les reformateurs ou socialistes modernes. 2 Tom. Paris 1843. ***Sudre***, histoire du communisme ou refutation historique des utopies socialistes. ed. 4. Paris. 1850. Endlich der Artikel: Communismus von W. Schulz in dem Bd. 2. der Supplemente zu Rotteck's und Welcker's Staatslexikon. Altona 1846.

als das Ergebniß einer mehr als nur Einzelnes umfassenden Ansicht der menschlichen Dinge, eines sich weithin erstreckenden Conflikts mit dem ganzen überlieferten Bestand der bürgerlichen Gesellschaft, einer eigenthümlichen Gestalt der religiösen und sittlichen Weltanschauung im Großen und Ganzen sich erzeigen. Eben deßhalb ist auch der Communismus nicht den politischen Systemen beizuzählen; im Gegentheil: es geht die communistische Tendenz, wie über den Begriff des Staates, so auch über den des politischen Systems und der politischen Partei weit hinaus. Denn der Staat, gleichwie er immer nur dieser Staat ist und kein anderer, d. h. nach Außen selber nur als eine Besonderung innerhalb oder als ein Ausschnitt aus der Menschheit dasteht, ruht auch in seiner innern Gliederung stets auf dem Prinzip der Besonderung. Ja nicht nur die oben aufgezählten Besonderungen finden an sich betrachtet von vornherein im Staat ihre thatsächliche und rechtliche Anerkennung, sondern auch die in den verschiedenen Gruppirungen des Fürsichseyns selber stattfindenden Ungleichheiten, die in den so weit die Geschichte reicht vorkommenden Kategorieen von reich und arm, hoch und niedrig, Herr und Knecht, Mann und Weib, Wissender und Idiot, Einheimischer und Fremdling sich darstellen. Mögen auch diese Ungleichheiten sich oft, mitunter durch lange Geschichts- und Völkerzusammenhänge hindurch als schwere Uebel, als harter Druck, als Feindseligkeit von dem mächtigern gegen das unmächtigere Element geübt, zu empfinden geben, so hebt dergleichen doch für den Staat das Recht der Besonderung und Ungleichheit an sich nicht auf, sondern der Zweck des Staates besteht nur darin, eine feindselige Reibung zwischen den einzelnen Gruppen seiner innern Besonderung durch Regelung ihrer gegenseitigen Verhältnisse nach einem Gesetz der Billigkeit und Gerechtigkeit zu verhüten, die Formen zu schaffen, durch welche die Vergewaltigung des Einen durch den Andern abgewehrt wird. Dagegen jene Ungleichheiten selbst aufzuheben, die daran haftenden Uebel schlechterdings zu beseitigen, darauf leistet seiner Natur nach der Staat Verzicht. Gegen die einen reicht seine Macht nicht aus; jene andern aber sind da vor allem Staat, sie ruhen tief im Wesen der Gesellschaft, sie bilden die unveränderliche Naturbasis des gesellschaftlichen Zustandes, wie die Gesellschaft die Naturbasis bildet für den Staat. Gerade darin nun, daß der Communismus darauf abzielt, die unvermeidlichen Uebel des gesellschaftlichen Zustandes nicht etwa zu verringern und zu lindern, sondern in der Wurzel auszurotten und zu diesem Zweck der vermeintlichen Quelle aller Uebel der Ungleichheit unter den Menschen und ihrer Besonderung in Personen, Gruppen und Körperschaften ein Ende zu machen, somit die jeder besondern Staatsgestaltung vorhergehenden gesellschaftlichen Voraussetzungen und die Existenz des Staates als solchen bedingenden Begriffe antastet und verneint, eben darin liegt der Grund, weßhalb der Communismus nicht politischer, sondern socialer Natur ist. Unter den politischen Systemen ist es die Demokratie, welche, besonders in manchen ihrer Formen, dem Communismus sich nähert, durch Herabsetzung oder Abschaffung des Wahlcensus, durch Entwerthung von Reichthum, Intelligenz, Geburt in ihrer Eigenschaft als politische Faktoren, überhaupt durch Aufhebung der politischen Bedeutung der körperschaftlichen Elemente im Staatsorganismus, und ihre universelle Tendenz zu möglichster Nivellirung der Ungleichheiten in der bürgerlichen Gesellschaft. Aber so lange der Reformgedanke noch nicht bis dahin vorgeschritten ist, die Bedeutung der Ungleichheit und das Recht der Besonderung im Prinzip zu läugnen, ist die politische Tendenz auch noch nicht in die socialistische umgeschlagen, wogegen der Communismus überall vergesellschaftet ist mit der Idee einer Socialreform *).

Communismus und Socialismus treten im Lauf der Geschichte stets in einer doppelten Form auf: 1) als reine Doctrin, als Erzeugnisse eines von der Wirklichkeit ab-

*) Ueber das nicht immer auf gleiche Weise entwickelte wechselseitige Verhältniß der Begriffe Communismus und Socialismus vergleiche in der deutschen Vierteljahrschrift 1844. Heft 2. S. 6 ff.

gelösten Denkens, ja als Träume und Spielereien einer mehr von der Phantasie beherrschten, als unter der Zucht des Verstandes stehenden Spekulation z. B. bei Plato, Campanella, Th. Morus; weit häufiger dagegen 2) als praktische Bestrebungen, als mannichfach abgestufte Aeußerungen eines Fanatismus, vor welchem ganze Zeitalter, Klassen, Volkstheile sich erfüllt und getrieben zeigen und der mit roher Gewaltsamkeit in den Zustand der bürgerlichen Gesellschaft eingreift, indem er sich vermißt, allen Unvollkommenheiten derselben ein Ende zu machen, gewissermaßen einen Himmel auf Erden herstellen zu können. In beiden Formen aber weisen Communismus und Socialismus stets zurück auf wirkliche weitverbreitete Störungen und tiefempfundene Mißstände im Gesellschaftskörper. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß Doctrinen und Bestrebungen, deren Wesen zunächst in einem so durchgreifenden Zwiespalt nicht nur mit den überlieferten Zuständen, sondern auch dem ganzen Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft besteht, in ihrem Ursprung nie aus den Wirkungen bloß eines einzigen Faktors sich erklären lassen, sondern das Zusammenwirken sehr mannigfacher Faktoren voraussetzen. Das Nämliche lehrt auch die Geschichte. Die communistischen und socialistischen Bestrebungen sind stets Produkte des Zusammenwirkens von drei Hauptfaktoren. Dahin gehören 1) materielle Nothstände einzelner Volksklassen, wie sie von der ungleichen Vertheilung der irdischen Güter in der menschlichen Gesellschaft untrennbar sind, jedoch vermehrt werden durch heftige Reibungen zwischen den verschiedenen Elementen des Staatskörpers und die Ausartung des Besonderungstriebes in schnöden Egoismus, endlich bis zur Unerträglichkeit gesteigert durch lang fortgesetzte, feindselige Vergewaltigung des unmächtigern Elements durch ein mächtigeres, kurz: die in überwältigendem Maß stattfindende Anhäufung des socialen Krankheitsstoffes, der sich regelmäßig da entwickelt, wo es der bürgerlichen Gewalt entweder am Willen oder an der Macht und Einsicht gebricht, die gesellschaftlichen Zustände nach einem Gesetz der Gerechtigkeit und Billigkeit zu regeln und einer absoluten Schrankenlosigkeit sowohl der Machtübung, als der Abhängigkeit von der Macht zu wehren. 2) Sittliche Nothstände, d. h. Mangel an sittlicher Stärke zu Ueberwindung der unvermeidlichen Uebel, Trägheit, krankhafte Empfindlichkeit gegenüber den Ungleichheiten der socialen Gruppirung, Absehen von dem Antheil, den die Sünde jedes Einzelnen an dem Elend hat, sowohl dem eigenen, als dem des Ganzen, Argwohn, Mißgunst, Neid, Haß der untern Gruppen gegen die obern, leidenschaftliche Weltlust, unbefriedigte Genußsucht, Haltlosigkeit, Trostlosigkeit, Verzweiflung. Beide genannten Faktoren gehen stets Hand in Hand, indem bald mehr die Sünde als Mutter des Uebels, bald mehr das Uebel als die Mutter der Sünde sich erzeigt. Sie werden jedoch weit überwogen durch den Faktor, welcher enthalten ist 3) in durchgreifenden Mängeln, wie einzelnen spezifischen Irrthümern der religiösen Weltbetrachtung. Denn nicht nur ist es die besondere Art der religiösen Auffassung seiner Stellung zur Welt, durch welche der einzelne Mensch in letzter Instanz seinen sittlichen Halt entweder empfängt oder verliert, sondern es ist der religiöse Gesichtspunkt überhaupt der höchste und umfassendste für die Beurtheilung aller Dinge und Erscheinungen, somit auch des Seyns und Seynsollens der menschlich-gesellschaftlichen Verhältnisse. Ja eine kräftig und consequent ausgebildete religiöse Ansicht wird nicht umhin können, an die letztern ein entscheidendes Richtmaß anzulegen. Es entwickelt sich daher die communistische und socialistische Verirrung oft ziemlich unabhängig von der Gelegenheitsursache materieller Nothstände rein aus der Wurzel eines religiösen Prinzips. Ja Ideen, welche durch die bitterste Armuth, den härtesten Druck, die schnödeste Tyrannei zwar vorbereitet, aber noch nicht erzeugt wurden, entzünden sich plötzlich an dem Funken der Begeisterung oder der Flamme des Fanatismus für einen religiösen Gedanken, der in die Seele fällt. So wesentlich bedingend erweist sich dieser religiöse Faktor, daß sich je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern religiösen Prinzips in der Geschichte des Communismus zwei Perioden unterscheiden lassen. Der ältere Communismus steht in Zusammenhang mit einer theocentrisch-ascetischen, der moderne mit einer anthropocentrisch-eu-

dämonistischen oder humanitarischen Richtung der Socialreform. Die ascetische Socialreform*) führt in ihrer tiefsten Wurzel in's Heidenthum zurück; die humanitarische beginnt mit der Vorherrschaft des Rousseauismus in der Bildung der europäischen Völker seit dem vorigen Jahrhundert.

Alles Heidenthum ist seiner Natur nach dualistisch. Da es sich nicht zum Glauben an einen allmächtigen und heiligen Weltschöpfer erhebt, so fehlt ihm auch die Idee einer Einheit der Weltleitung und die Einheitlichkeit der sittlichen Weltbetrachtung. Das erscheinende Daseyn zerfällt für die heidnische Betrachtung in einen von Ewigkeit bestehenden und unauflösbaren Gegensatz zwischen dem Lichten und dem Dunkeln, dem Wirkenden und Entgegenwirkenden, Bildenden und Zerstörenden, Heilsamen und Uebeln, Erhabenen und Niedrigen, Göttlichen und Ungöttlichen, Geistigen und Materiellen. Dieser Gegensatz, den die Welt im Großen vor Augen stellt, wiederholt sich auch in der Welt im Kleinen, im Menschen. Zugleich aber empfängt im Menschen jene Gegensatzreihe eine Erweiterung nach dem sittlichen Gebiet hin. Der Mensch, aus Geist und einem materiellen Körper bestehend, wird mit dem erstern der Träger für ein Prinzip des an sich Guten, mit der letztern ebenso für ein Prinzip des an sich Bösen. Ist nun das Ziel aller sittlichen Bestrebungen die Ueberwindung des Bösen durch das Gute, so kann dies für die dualistische Weltbetrachtung nichts Anderes heißen, als die Ueberwindung des materiellen, körperlichen, sinnlichen, durch das geistige Theil im Menschen. Die höchste Form der Tugend, die sittliche Vollkommenheit ist ebendeßhalb für alle Gestaltungen des Heidenthums gleichbedeutend mit der Ertödtung jenes sinnlichen Theils, mit der Ausrottung der Naturseite am Menschen, welche sammt allen aus ihr hervorgehenden Forderungen mit dem zusammen fallen, was böse ist an sich. Bei diesem Unvermögen der vorchristlichen Welt das richtige Verhältniß der Naturseite des Menschen zum Geiste zu begreifen, ist es erklärlich, daß man schon im grauen Alterthum einer Anwendung der daraus resultirenden ascetischen Moral auch auf die mit der sinnlichen Natur des Menschen so eng zusammenhängenden Eigenthumsverhältnisse begegnet. Strabo**) und Clemens von Alexandrien***) schildern die abenteuerlichen Formen ascetischer Selbstverläugnung bei den verschiedenen Klassen indischer Gymnosophisten, und ihre Schilderungen empfangen Belege durch die Berichte der neuern Reisenden theils über die einsiedlerisch und eigenthumslos lebenden Fakir's, theils über die Mönche, welche in den buddhaistischen Klöstern in strengem Cölibat und unter Verzicht auf alles Eigenthum ein Heiligkeitsideal zu verwirklichen meinen. In Griechenland wird dem Orden der Pythagoräer eine auf das Prinzip der Gütergemeinschaft gegründete Gesellschaftsverfassung zugeschrieben und wenn Neuere†) dagegen sich auf Berichte berufen, in denen vom Privatvermögen einzelner Pythagoräer die Rede ist, so können beide Angaben wohl nebeneinander bestehen, wenn, wie in allen andern Orden dieser Art, die Verpflichtungen der höhern Grade von denen der niedern Grade unterschieden werden. Aehnlich ist die Stellung, welche der Communismus in der idealistischen Staatsconstruktion Plato's einnimmt. Plato betrachtet den Besitz von Privateigenthum als die Quelle aller Uebel für die Staaten: der Habsucht, der Ueberhebung des einen Bürgers über den andern, des Egoismus und der Gemeinheit der Seele. Daher gestattet er Eigenthum nur der untersten der drei Klassen von Bürgern, in welche nach ihm der Staat zerfällt, d. h. derjenigen, welche ihrer Natur nach nur auf die Erstrebung der niedern Zwecke des Lebens beschränkt ist und welcher ebendarum an der Führung der Herrschaft kein Antheil zustehen kann und soll. Die

---

*) Vergl. zum Folgenden meine Abhandlung: Der Communismus und die ascetische Socialreform im Lauf der christlichen Jahrhunderte, in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1845.

**) XV, 1.

***) Strom. I, 15.

†) Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 367.

beiden herrschenden Klassen dagegen, die Archonten und Krieger, unterwirft Plato in der rücksichtslosesten Ausdehnung dem communistischen Zwang. Denn da Beide die Herrschaft führen, ja allein für den Staat leben sollen, Privatbesitz aber mit dem philosophischen Vollkommenheitsideal, welches die Herrschenden zu verwirklichen haben, unvereinbar ist, auch besondere Ehen ein dem Patriotismus entgegengesetztes Privatinteresse erzeugen möchten, so ist für diese beiden Klassen nicht nur Gütergemeinschaft Gesetz, sondern es soll auch in ihnen unter gewissen gesetzlichen Beschränkungen die Gemeinschaft der Weiber eingeführt werden. Die Kinder, welche auf diese Weise erzeugt worden sind, werden als Kinder des Staates erklärt, von denen derselbe die tüchtigsten auferziehen läßt, die untüchtigen auszusetzen das Recht hat*). So führt, wie oben die Ascese, hier eine Art von philosophischem Fanatismus für ein in heidnischer Aeußerlichkeit construirtes Tugendideal zum Communismus. Auf demselben Mangel an Tiefe in Ergründung der sittlichen Menschheitsgesetze ruht zugleich auch die optimistische Voraussetzung Plato's, daß ein edler Mann, an Leib und Seele gleich vortrefflich ausgebildet, die Gemeinschaft der Weiber nie unedel und rohsinnlich mißbrauchen, sondern daß beide Geschlechter auch in der größten Freiheit des gegenseitigen Umgangs immer als gesittete Menschen zusammenleben würden.

Die ascetischen Grundsätze des heidnischen Dualismus, besonders das karakteristische Grunddogma aller orientalisch-heidnischen Religionsphilosophie von der Gefangenschaft der einer höhern Welt entstammenden Seele in dem Gehäuse des materiellen Körpers drangen in den nächsten Jahrhunderten vor Christo auch auf den Boden der alttestamentischen Religion vor und erzeugten hier jene eigenthümliche Mischbildung von Judenthum und orientalisch-heidnischer Theosophie, welche repräsentirt ist in den Sekten der Therapeuten und Essener. Jene am See Möris in Aegypten, diese in den Einöden an der Westseite des todten Meeres bildeten unter sich in ziemlich ähnlicher Weise ascetisch-communistische Genossenschaften. Josephus berichtet von den Essenern, daß jeder in ihren Orden Eintretende gehalten war, sein Vermögen der Gemeinschaft zu übergeben, so daß man unter ihnen weder die Niedrigkeit der Armuth, noch die Ueberhebung des Reichthums kannte, sondern aus der Vereinigung des Besitzes jedes Einzelnen mit dem des Andern, wie bei Brüdern, nur ein einziger, Allen gemeinsamer Besitz entstand. Nicht die Therapeuten, wohl aber die Essener trieben Ackerbau, Viehzucht und Handwerke. Was nun ein Jeder den Tag über durch seine Arbeit erworben hatte, das mußte Abends an die Ordenskasse abgeliefert werden, welche durch einen eigenen Kassirer verwaltet wurde und die Mittel zur Bestreitung der Bedürfnisse im Ganzen und Einzelnen hergab. Josephus sagt von ihnen: *Καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ᾽ αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν* **).

Um dieselbe Zeit, als das essenische Ordensinstitut in seiner Blüthe stand und der neuplatonische Philosoph Plotinus von dem römischen Kaiser Gallienus dringend die Ermächtigung begehrte, auf den Ruinen einer zerstörten Stadt Campaniens einen Staat nach platonischem Muster gründen zu dürfen, erfolgte die erste Ausbreitung des Christenthums.

Sowohl in ältern, wie in neuern Zeiten hat die berühmte Stelle Apostelg. 2, 44. der Behauptung einer vollkommenen Gütergemeinschaft in der Urgemeinde zu Jerusalem zum Anhaltspunkt, die Erzählung von Ananias und Sapphira Apostelg. 5. aber sammt den Worten Christi Matth. 29, 24. und Luc. 18, 22 ff. derselben zu Stützpunkten dienen müssen. Durch ein mehr als tausendjähriges Vorurtheil ist also auch die erste Christengemeinde unter die communistischen Organisationen eingereiht worden, und wenigstens das spätere Mönchthum und zahlreiche Sekten des Mittelalters haben nach sol-

*) Politia V, p. 460 sq.

**) Antiq. II, 8. §. 3.

chem Vorgang in dieser Organisation ein Ideal christlicher Heiligkeit und das Vorbild eines ächt apostolischen Lebens erblickt.

Aber bereits Mosheim *) hat den Ungrund der obigen Behauptung nachgewiesen. Die Apostelgeschichte selber enthält mehrere Stellen, aus welchen sich einerseits die Erlaubtheit des Privatbesitzes (vergl. 5, 4.), andrerseits dessen wirkliches Vorkommen (vergl. 12, 12.) deutlich ergibt **). Auch spricht die älteste Tradition keineswegs für die Gütergemeinschaft, sondern nur für ein System ausgedehnter gegenseitiger Hülfleistung in der jerusalemischen Gemeinde. Noch Lactantius ***) rechnet die Gütergemeinschaft unter die Hauptirrthümer der Platonischen Staatsconstruction, was schwerlich der Fall seyn würde, wenn er jene Institution als wesentlichen Theil der Einrichtungen der musterbildenden Urgemeinde gekannt hätte. Mosheim hat gezeigt, daß erst mit Chrysostomus †) die Auslegung der berührten Stelle der Apostelgeschichte im Sinne des unterdeß verbreiteten ascetisch-communistischen Vorurtheils beginnt. An Ananias endlich wird nicht das gestraft, daß er den ganzen Ertrag seiner Einnahme zu opfern sich nicht entschließen konnte, sondern die Heuchelei, mit der er ein größeres Maß der Liebe, als das, welches er wirklich geübt hatte, gleichwohl zur Schau tragen wollte. Dies und nicht der Privatbesitz ist es, was dort von dem Apostel Petrus als ein Werk des Satansgeistes bezeichnet wird. Zwar ist auch nach Mosheim die Behauptung communistischer Einrichtungen in der Gemeinde zu Jerusalem von Gelehrten noch wiederholt worden; aber nicht mehr im ältern Sinn, um zu einer Nachahmung des apostolischen Vorbildes zu reizen, sondern im Interesse des rationalistischen Pragmatismus, welcher die Gütergemeinschaft der ersten Christen als ein Beweismittel bedurfte, um seine Ableitung des Christenthums aus dem Essenismus zu erhärten ††). Allein es ist zuletzt noch durch von Wegnern gezeigt worden, daß alles das, was dieser Ableitung überhaupt entgegensteht, auch der Annahme eines essenischen Communismus in den apostolischen Kreisen entgegensteht †††). Und in der That: Christus, welcher die sittlichen Gefahren des Reichthums wohl kannte, wie Matth. 19, 24. zeigt, und dem es nicht verborgen war, daß dem Menschen nichts schwerer wird als dem höchsten ewigen Gute, wenn es seyn muß, sein zeitliches Gut zum Opfer zu bringen und darum deßwillen die vermeintliche Gesetzeserfüllung des reichen Jünglings auf eine so schwere Probe stellt Luc. 18, 22 ff. — Christus hat trotz des Geizes und der Weltliebe, welche so oft an Besitz und Reichthum sich zu heften pflegen, Besitzlosigkeit und Gütergemeinschaft nirgends unter den Erfordernissen zu einem heiligen Leben und den Bedingungen der Umgestaltung der Welt zum Reiche Gottes mitaufgeführt. Vielmehr, wenn der Herr Matth. 5, 17. sagt, er sey nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, so erhielten damit auch diejenigen Bestimmungen des Gesetzes, welche die Unverletzlichkeit des Eigenthums, die Heiligkeit der Ehe, die Ehrfurcht vor Vater und Mutter proclamirten, ihre Sanction und höhere Erfüllung, entgegen allen Verirrungen heidnisch-ascetischer Socialreform. Auch bei den Aposteln sucht man vergebens irgend welche Empfehlung einer communistischen Gütergemeinschaft; dafür begegnet man um so häufiger dem Dringen auf Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit Gal. 5, 22. und Aufforderungen: Gutes zu thun an Jedermann, allermeist aber an des Glaubens

---

*) De vera natura communionis bonorum in ecclesia Hierosolymitana in dessen Dissert. ad hist. eccl. pertinentes Tom. II. p. 1 sq.

**) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. (4. Ausg.) Bd. 1. S. 37.

***) Epitome institt. divin. §. XXXVIII. p. 1169. ed. Walch.

†) Homil. XI in Acta App.

††) Neuerdings noch Ammon, die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. (2. Ausg.) Bd. 2. S. 29 ff.

†††) Von Wegnern, über das Verhältniß des Essenismus zum Christenthum in Illgens Zeitschrift für die histor. Theologie XI. 2. S. 1 ff.

Genossen 6, 10. Der Apostel Paulus veranstaltet mehr als eine Collecte in den wohlhabenden heidenchristlichen Gemeinden von Antiochien und Korinth zu Gunsten der nothleidenden Brüder zu Jerusalem, aber alle diese Spenden sind von durchaus freier Art 2 Kor. 8, 3., so durchaus frei, daß der Apostel mitunter Gelegenheit ergreifen muß, die Mildthätigkeit der Gemeinden noch besonders anzuspornen 1 Kor. 16. 2 Kor. 8, 9. So gänzlich ist endlich der Apostel Paulus der krankhaften Vorstellung entfernt, in einem freiwilligen Verzicht auf Besitz ein Stück der christlichen Vollkommenheit zu erblicken, daß er den Philippern, die mit christlicher Handreichung wiederholt seinen Bedürfnissen zu Hülfe gekommen sind, ausdrücklich bezeugt: er wisse nicht nur zu entbehren, sondern habe gelernt, selbst Ueberfluß recht zu gebrauchen. Phil. 4, 12.

Außer der Zurückweisung der angezeigten Irrthümer ist es jedoch unerläßlich, den Geist der christlichen Socialreform überhaupt in's Auge zu fassen.

Bestimmt ausgesprochen ist die im Christenthum liegende Tendenz zu einer umfassenden Socialreform vor Allem in der apostolischen Unterscheidung zwischen dem *αἰὼν οὗτος* und dem *αἰὼν μέλλων*. Schon die ältesten Schriften des neutestamentlichen Kanon, die Thessalonicherbriefe, verstatten uns einen Einblick in die Wirkungen der Lehre von der Messianität Jesu auf die Geistes- und Gemüthswelt einer jungen Gemeinde, welcher diese Lehre besonders unter dem Gesichtspunkt einer durch die Parusie des Heilandes eintretenden allgemeinen Veränderung der Weltverhältnisse vorgetragen worden war, ähnlich wie auch in der Rede des Apostels Paulus zu Athen die ganze *οἰκουμένη* der Richtermacht Christi unterliegend, dargestellt ist. Apostelg. 17, 30. 31. Bekanntlich aber unterlag diese Darstellung zu Thessalonich schon einem doppelten Mißverständniß. Einerseits wurde von Seiten der Draußenstehenden darauf die Beschuldigung aufrührerischer Umtriebe gegen den Apostel gegründet 17, 7.: andrerseits gab die sinnliche Auffassung derselben durch manche Neubekehrten dieser Beschuldigung vermuthlich einen gewissen Schein, indem die neue Lehre bei Vielen mehr nur eine gewisse religiöse Aufregung erweckt zu haben scheint, die sich, ohne ein bestimmtes Objekt der Thätigkeit und ohne Lust zu einer geregelten Arbeit, in müßigen Phantasiegebilden von der Zukunft befriedigte. Diese Auffassung der zukünftigen christlichen Socialreform erneuert und vergröbert sich später in dem Chiliasmus eines Papias, Justin, Irenäus u. A.*) Allein schon die Zurechtweisungen der Thessalonicher durch den Apostel und noch mehr die durch das ganze Neue Testament hindurchgehende und die paulinischen besonders aber die johanneischen Schriften durchziehende Idee von einem schon im *αἰὼν οὗτος* beginnenden, mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen und die Wirkungen desselben begleitenden weltgeschichtlichen Gericht 1 Kor. 3, 11—15.; 2 Kor. 2, 16.; Joh. 3, 17—19; 9, 39. 40. über den ungöttlichen Weltzustand, lenkt auf die richtigen Gesichtspunkte für die christliche Socialreform zurück. Nicht erst mit der Zukunft des Herrn beginnt das Gericht und die Periode der Sichtung unter den Menschen durch dasselbe, sondern schon jetzt mit dem verschiedenen Verhalten derselben zu dem Erlöser der Welt. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, der ist eben durch seinen Unglauben schon thatsächlich gerichtet und von dem Antheil an der Erneuerung der Menschheit aus dem Glauben ausgeschlossen.

Neben diesem Gericht über den alten Weltzustand, das sich an das Erscheinen des Erlösers knüpft, ist vornehmlich auf diejenigen Punkte innerhalb der christlichen Weltanschauung zu achten, vermöge welcher dieselbe positiv die Elemente zu einer neuen Weltgestaltung in sich schloß. Hieher gehören vor Allem die Lehren von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der Blutsverwandtschaft der gesammten Menschheit vermöge der Abstammung Aller von einem und demselben Stammvater', vom Fall und der Erlösung, und vom Reiche Gottes. In der ersten dieser Lehren war der unveräußerliche

*) Iren. V, 33. Justin. Dial. c. Tryph. §. 80. 81. Tertull. adv. Marc. III, 24. Method. Sympos. decem virgg. in Combefis. Auctar. I, p. 109.

Adel der menschlichen Natur anerkannt und ausgesprochen; mit der zweiten dieser Adel als gemeinsames Erbtheil allen Menschen ohne Unterschied zugesprochen und für jede Art von Besonderung das Recht, die Gattungseinheit durch Raçen- und Kastenunterschiede prinzipiell zu spalten, in der Wurzel abgeschnitten; die dritte enthielt ebenso schlechterdings allen Menschen ohne Unterschied gemeinsame Antriebe zur Demüthigung, wie zur Wiederaufrichtung; in der Lehre vom Reiche Gottes unter Christo als Herrn und Haupt endlich tritt zum ersten Mal der Gedanke der in ihren tiefsten und höchsten Beziehungen einen und unter sich gleichen Menschheit in voller Klarheit nicht bloß im Allgemeinen hervor *), sondern es wird vom Apostel Paulus die Aufhebung der Scheidewände innerhalb des Menschengeschlechts nach Nationalitäten, Ständen und Geschlechtern als in Christo und durch Christum geschehen, zugleich ausdrücklich verkündigt. Gal. 3. 28.; Ephes. 2, 14 ff. Gehört es hiemit zum Karakteristischen der christlichen Weltbetrachtung, daß sie sich auf einen Standpunkt erhebt, von dessen Höhe die mannigfaltigen Unterschiede innerhalb der Menschheit verschwinden, die Besonderungen ihre Bedeutung verlieren und Personen wie größere Menschheitttheile als eine in sich wesentlich gleichartige Masse erscheinen; trat ferner das Christenthum mit dieser nivellirenden Tendenz in Gegensatz zu der beharrlichen Neigung des Polytheismus die Menschheit partikularistisch nach Nationalität, Sitte, ja selbst nach Religion zu spalten und die Unterschiede in derselben zu einer durch keine höhere Einheit eingeschränkten oder gemilderten Geltung zu bringen: so bedarf es keines weitern Beweises für die Behauptung, daß in dieser Richtung der christlichen Menschheitsbetrachtung die Keime einer Socialreform von unermeßlichem Umfang enthalten waren. Dagegen ist es ebenso gewiß, daß die christliche Socialreform dennoch nirgends eine gewaltsame Antastung der Naturbasis der menschlichen Gesellschaft, eine thatsächliche äußere Aufhebung ihrer Gliederungen und Unterschiede in sich schließt, sondern lediglich ein Absehen von derselben durch gemeinsame Unterstellung aller, sonst noch so sehr Unterschiedenen unter eine höhere Einheit, nicht eine Gleichmachung aller Einzelnen durch wirkliches Zerbrechen der bestehenden Schranken und noch weniger aller dieser Schranken ohne Unterschied, sondern eine ideelle Ausgleichung derselben vollzogen durch den Hinblick Aller auf die für Alle in Christo gegebene oberste Einheit und ein dem Verhältniß zu Christo entsprechendes Verhalten. Die Ungleichheiten innerhalb der Menschheit beruhen vielmehr nach christlicher Betrachtung, an sich betrachtet, auf einer Ordnung Gottes selbst. Sie bilden die zum Bestand und Gedeihen des Ganzen der Menschheit und ihrer einzelnen Gruppen nothwendige Gliederung der Gesellschaft. In vielen Formen ihrer jeweiligen Erscheinung dagegen lehrte das Christenthum dieselben betrachten als Folgen der Sünde, welche die Unterschiede zur Trennung, zum Zwiespalt, zur Feindseligkeit, zur rohen Vergewaltigung des Menschen durch den Menschen steigert. Wie nun der Zweck der Erscheinung Christi ist Erlösung von Sünden, so vollendet sich auch die christliche Socialreform in der Befreiung des gesellschaftlichen Zustandes von dem scharfen Stachel der Sünde und alles dessen, was aus der Sünde stammt. Sie vollzieht sich in der Entfernung aller jener Uebel, die lediglich aus der Sünde, aus Selbstsucht, Hochmuth, Geiz, Lieblosigkeit, Trägheit, ihren Ursprung nehmen. Indem sie von den Unterschieden und Ungleichheiten abthut, was von Sünde ihnen anhaftet und den Geist der Liebe und der Demuth in die Herzen ausgießt, Friede, Freude und Freundlichkeit als die ächten Früchte des Geistes aus denselben hervorsprießen läßt, werden durch die Erlösung die Stufenunterschiede innerhalb der Menschheit zu ebensovielen Staffeln im Dienste dessen verklärt, der, obwohl er der Herr war, doch nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (Matth. 20, 28.,) der, obwohl er es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn, doch sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (Phil. 2, 6 ff.). Wie

---

*) Vergleiche meine Schrift: über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Berlin 1853.

aber die höchste Staffel der Menschheit, der Menschensohn oder der Gottmensch das Sichdienenlassen verschmäht, so ist auch keine einzige der Staffeln unter ihm berechtigt zum bloßen Sichdienenlassen oder zum bloßen Selbstdienst, sondern zum Dienst mit allen und für alle Andern von Gott bestimmt und berufen. Die Verwirklichung der christlichen Socialreform ist das Reich Gottes. Das Reich Gottes aber wird nicht aufgedrungen, kommt auch nicht mit äußerlichen Gebärden, sondern von Innen heraus, breitet sich still und nur allmählig innerhalb der Menschheit aus und wächst wie ein Sauerteig, dem Senfkorn gleich, aus kleinen Anfängen zu immer größerem Umfang heran. Es ist ein Reich der Freiheit; aber nicht der äußerlichen Freiheit und einer solchen, die zur Sünde sich mißbrauchen läßt, sondern der innern Freiheit, mit der uns Christus befreiet hat, der Freiheit der Kinder Gottes. Die Kinder Gottes leben vom Brode, wie alle Menschen, aber nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgeht. Sie werden durch Leiden erzogen; aber alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen und die Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maaßen wichtige Herrlichkeit.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist es zu begreifen, warum sich in den Briefen des Apostels Paulus, ungeachtet seiner unzweifelhaften Einsicht in die prinzipielle Unverträglichkeit der Sklaverei mit den Grundsätzen des Evangeliums, dennoch nirgends die Befürwortung einer sofortigen Aufhebung, geschweige denn ein Dringen auf dieselbe im Namen Christi findet, sondern nur die bekannten Ermahnungen an Knechte und Herrn sammt der Hinweisung beider auf den gemeinsamen Herrn im Himmel, vor welchem kein Ansehen der Person ist. Eph. 6, 5—9.; Col. 3, 22.; 4, 1. Um so weniger konnte eine Antastung anderer, ungleich besser begründeten Eigenthumsverhältnisse oder gar des durch göttliche und menschliche Gesetze geheiligten Begriffes: Eigenthum selbst im Geist der christlichen Socialreform liegen. Ja es sind für die Art, wie die christliche Socialreform sich zu verwirklichen hat, gerade in diesen Stellen bemerkenswerthe Fingerzeige enthalten. Das Evangelium beläßt nämlich alle Besonderungen, Stufenunterschiede und Ungleichheiten des bürgerlichen Lebens in ihrer hergebrachten Geltung. Es macht sogar die Beugung des Einzelnen unter das, was nach Gottes Willen und Zulassung innerhalb der bürgerlichen Gemeinschaft bestand und die Bedeutung einer Autorität für das äußere Leben gewonnen hat, zur Gewissenssache (Röm. 13, 1 ff.). Selbst wider die grellsten Gestaltungen des überlieferten gesellschaftlichen Zustandes enthält es sich, direkt angreifend vorzugehen. Dagegen ruft es alle Welt, die Hohen wie die Niederen, die Reichen wie die Armen, die Herrschenden wie die Beherrschten zur Buße und zum Glauben und stiftet durch die Predigt der Buße und des Glaubens neben der Gemeinschaft im bürgerlichen Leben eine Gemeinschaft im Reiche Gottes, sichtbar, wenn auch nur vorbereitend, dargestellt in dem Verband der Gläubigen zur Kirche. Wie vor dem Herrn der Kirche kein Ansehen der Person ist, so kennt auch die Kirche kein Ansehn der Person unter ihren Gliedern. Jeder Einzelne ist als Glied der Kirche gerade nur so viel als der Andere, nur die Kreatur vor dem Angesichte ihres Schöpfers, der gnadebedürftige Sünder gegenüber seinem Erlöser, alle ohne Unterschied bestimmt, erst erneuert zu werden durch das Walten des heiligen Geistes; kein Glied der Kirche ist berechtigt, sich über das andere zu erheben. Von diesem Gesichtspunkt aus erhellt die unermeßliche Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für das sociale Leben der Menschheit. Die Kirche ist der Sammelplatz, auf welchem jeder Einzelne nicht nur seiner angebornen Einheit und Gleichheit mit allen Uebrigen sich immer von Neuem bewußt wird, sondern wo zugleich die erfahrene Liebe dessen, in welchem Gott die Welt geliebt hat, in jedem Glied den Geist brüderlicher Liebe zu den Genossen der Erlösung stets neu entzündet, nährt und belebt. Sie ist der Boden, auf welchem demnach alle noch so mannigfachen Abstufungen der bürgerlichen Gesellschaft verschwinden, ihre Unterschiede sich ausgleichen, ihre Bevorzugungen abgestreift werden, ihre Gegensätze sich neutralisiren, ihre Höhen zu den Tiefen sich niedersenken, ihre Besonderungen in die Allgemeinheit sich nivelliren, ja auf welchem nicht nur die Scheidewände

zwischen Einzelnen und Ständen eines und desselben Volkes, sondern die trennenden Schranken zwischen ganzen Völkern und Menschheitstheilen fallen und je mehr und mehr die gesammte Menschheit unter einem Herrn, durch einen Glauben, eine Taufe, in einen Geist brüderlicher Liebe eingetaucht, sich gliedlich zu einem einheitlichen Leibe zusammenschließen soll. Mag daher das Evangelium sich noch so schonend verhalten gegenüber den hergebrachten Abstufungen und selbst den sündhaften Besonderungen der bürgerlichen Gesellschaft: so geschieht es doch immer nur in der getrosten Zuversicht durch die Macht des Glaubens, der Liebe, der Wahrheit vom Boden der Kirche aus auch jene mit der Kraft der Erlösung zu durchdringen, zu erneuern und umzubilden. Aber eben darum wird die Kirche auch nur dann ihre sociale Mission erfüllen, wenn sie stets dessen eingedenk bleibt, daß sie als Vertreterin des Allgemeinen, des christlichen Menschheitsgedankens, der Gattungseinheit, in allen Grundbeziehungen zum egoistischen Besonderungsdrang des Staates das heilsame Gegengewicht zu bilden hat, daß es ihre Bestimmung ist, dem unersättlichen Hunger der Besonderung, der das rein Menschliche zu verschlingen, den sonst berechtigten und nothwendigen Unterschieden des socialen Lebens allen Boden der Gemeinsamkeit zu rauben sucht, mit der Idee der Einheit des Menschengeschlechts im ersten, wie im zweiten Adam, mit der ganzen vollen Macht der Heilsgedanken, welche sich daraus für das Wechselverhältniß der Gliederungen der Menschheit ergeben, in der Kraft des heiligen Geistes entgegenzutreten.

Ebensowenig als durch seine Thesis von der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts sah sich das Christenthum etwa durch eine ähnliche dualistische Grundlage, wie die des Polytheismus, zunächst zu einer naturwidrigen Ascese überhaupt, dann zu der daraus abfolgenden communistischen Vollkommenheitsdoctrin hingedrängt. Denn nach der christlichen Weltansicht ist die Welt geschaffen von dem einen Gott, der beides durch seinen allmächtigen Willen in's Daseyn gerufen hat: Natur wie Geist, und zwar beides gut, 1 Mos. 1, 31., so daß in Gottes Schöpfung kein Dualismus feindseliger Prinzipien ursprünglich angelegt seyn kann. Erst durch die Sünde oder den Abfall des geschaffenen Geistes vom ungeschaffenen ist das harmonische Verhältniß zwischen Natur und Geist verrückt und jene Zerrüttung in dasselbe gebracht worden, welche wiederum die Mutter des Uebels geworden ist. 1 Mos. 3, 15 ff. Die Sünde aber ist — wohl gemerkt — nicht entsprungen von irgend einem Punkte innerhalb der Organisation des Naturseyns, sondern in der Region des Geistes; aus der höhern Geisterwelt ist das Böse in die irdische Geister- wie in die Naturwelt hinabgedrungen. Joh. 8, 44. Apok. 12, 9. Daher stammt auch fortan die sündliche Verunreinigung nicht aus dem Leibe und seinen Trieben und die Heiligkeit besteht nicht in äußern Reinigungen, in der Kasteiung des Leibes und der Ausrottung der sinnlichen Natur, sondern aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei u. s. w. Matth. 15, 18—20., und die wahre Erneuerung ist die „Erneuerung im Geiste des Gemüths.“ Eph. 4, 23. Endlich: wie hienach die Verbindung von Leib und Seele in der menschlichen Persönlichkeit nicht das von Haus aus Angehörige ist, so besteht auch die Vollendung der letztern nicht in der Trennung des Geistes vor dem Leibe, sondern in der Vollendung beider in unauflöslichem Zusammenhang, in der Auferstehung des Leibes nach der Auflösung des vergänglichen Körpers. 1 Kor. 15.

Noch Clemens von Alexandrien spricht sich an der Grenzscheide des zweiten und dritten Jahrhunderts unter Hinweisung auf Röm. 14, 17. in diesem Sinn gegen die auf Ausrottung der sinnlichen Natur abzielende Ascetenmoral aus und nennt sie eine alte Eigenthümlichkeit gewisser heidnischer Priesterklassen und indischer Samanäer*). Aber die Christenheit blieb diesen Grundsätzen nicht treu, sondern gleichwie der evangelische Sauerteig nur langsam und allmählig die Welt umzubilden vermochte, so fiel die ältere Christenheit in vielen Stücken wieder in die schwachen und dürftigen Anfangs-

*) Strom. III, p. 446 ed. Potter.

gründe der Welt zurück. Gal. 4, 9. Zeugnisse dafür sind jene überwiegend vom Geiste der ältern Religionen beherrschten Mischbildungen des Ebionitismus, Gnosticismus und Manichäismus, welche in der Begegnung des Evangeliums mit dem Judenthum und Heidenthum gleichsam an der Grenze des christlichen Gebiets auftraten und eben vermöge des in ihnen stattfindenden Ueberwiegens der alten Elemente über die neuen, ja des Verschlungenwerdens des karakteristisch Christlichen von dem Fremdartigen mit Recht die Bezeichnung Häresieen erhalten haben. Alle diese Häresieen karakterisiren sich entweder durch ein stufenweises Zurücksinken auf den Standpunkt der heidnisch-ascetischen Socialreform, oder eine ebenso mannigfach abgestufte Unfähigkeit sich über die maßgebenden Begriffe derselben zu erheben. Armuth! ist der Wahlspruch, der dem Ebionitismus den Namen gab und bis zu welchem Grad die konsequenteste Durchbildung dieses ascetischen Prinzips, der Manichäismus, die Lossagung von der Welt zu verwirklichen wußte, ist bekannt*). Allein nicht bloß das häretische, sondern auch das katholische Christenthum ist von den gleichen ascetischen Begriffen beherrscht. Wie der Katholicismus im Unterschied von den Häresieen nicht als der erste vollkommen gelungene, sondern nur als der erste in's Große gehende und relativ besser gelungene Versuch einer Ausgestaltung der evangelischen Wahrheit im kirchlichen Gemeinleben zu betrachten ist, so karakterisirt er sich in dieser seiner Relativität ganz vorzüglich durch ein ähnliches Zurücksinken auf den Standpunkt des heidnischen Dualismus und eine gleiche Gebundenheit an dessen ascetische Consequenzen, wie die Häresieen. Die biblischen Gegensätze von Geist und Fleisch, vom Reich Gottes und Welt, werden frühzeitig in der katholischen Moral in die von der alten Bildung her geläufigen Begriffe von Geist und Materie, von profan-socialer und ascetisch-socialer Lebensordnung umgesetzt. Ausdrücke wie *σῶμα τῆς ταπεινωσεως* Phil. 3, 21. und *σαρετῆς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3. erhielten frühzeitig in der christlichen Kirche eine Deutung im Sinne dieses ascetischen Vorurtheils. Daher die frühauftretenden und mit großer Raschheit sich verbreitenden Meinungen von der hohen Verdienstlichkeit der Kasteiungen, des jungfräulichen Lebens, die Beispiele von Selbstentmannung, überhaupt der ganze Apparat äußerer auf Ertödtung der sinnlichen Triebe abzielender Werkheiligkeit bis zu jener absoluten Weltflucht, welche theils in dem schwärmerischen Hindrängen zum Märtyrertod, theils im Einsiedler- und Mönchsleben und dem damit verbundenen christlich-ascetischen Communismus sich kund gibt.

Der Communismus tritt im Zusammenhang der christlich-ascetischen Socialreform in drei Formen oder in einem dreifachen Stufengang auf: 1) Aufstellung der Armuth als unerläßlichen Erfordernisses höhern christlichen Tugendstrebens und ascetischer Vollkommenheit, in Beschränkung auf das einzelne Subjekt; 2) Verwirklichung des maßgebenden Armuthideals in der Welt im Großen auf negativem Weg, Herstellung einer Armuth Aller durch Ankämpfen wider die Güteranhäufung und durch gewaltsame Gleichmachung der Reichen mit den Armen; 3) Verwirklichung jenes Ideals auf positivem Weg durch Organisation der Armuth im eigentlichen Communismus. Diesen dreifachen Stufengang der communistischen Ideen finden wir durch alle Jahrhunderte, besonders deutlich aber ausgeprägt in der ältern katholischen Kirche.

Die unterste Stufe ist repräsentirt in der nur auf die eigene Vollkommenheit abzielenden ascetischen Armuth der ältesten christlichen Einsiedler in den ägyptischen Wüsten, welche von den freiwilligen Almosen ihres Bewunderer ihr Daseyn fristen, wie Paulus von Theben, Antonius u. A. um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die zweite Stufe stellt sich dar in dem denkwürdigen Versuch einer Erhebung des Prinzips heiliger Armuth zum eigentlichen Vehikel christlicher Socialreform, in jenem Fanatismus für die ascetische Armuth, der seit 347 zuerst in den gewaltthätigen Excessen der sogenannten Circumcellionen während der donatistischen Spaltung in Nordafrika auftritt. Als die Entwicklung des donatistischen Streites auf den Punkt gelangt war, daß in Folge einer

*) Baur, das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831. S. 248 ff.

ungeschickten Art von Einmischung der Staatsgewalt in den Streit von den Donatisten das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat in der absolutesten Schroffheit ausgesprochen wurde, und die donatistischen Bischöfe nicht müde wurden die Fürstengunst und die Reichthümer, welche der Kirche seit Constantin zu Theil geworden, sammt der hohen Stellung der Bischöfe als versteckte und darum nur um so gefährlichere Verlockungen des Satans zu bezeichnen, der vorher die Kirche offen bekämpft habe, so wurde durch solche fanatische Feuerreden besonders eine Art von Asceten entzündet, welche, unter Verschmähung aller Arbeit, auf dem Lande, in der Nähe der Bauernhütten umherstreiften und sich durch Betteln ernährten. Sie dehnten nun jenes Prinzip noch weiter aus, indem sie von dem Einfluß der irdischen Macht und Hoheit, von der Anhäufung irdischer Güter überhaupt alles Verderben unter den Christen ableiteten und steigerten sich von diesem Gesichtspunkt aus zu einer neuen Schwärmerei, welche Haß gegen alle Mächtigen, Vornehmen und Reichen athmete. Als Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden, als eine heilige Schaar von Kämpfern für das niedergehaltene göttliche Recht streiften sie auf dem Lande umher und nahmen sich der Bauern wider ihre Gutsherrn, der Sklaven wider ihre Herren, der Schuldner wider ihre Gläubiger an. Die Anführer der Circumcellionen, Fasir und Axid, nannten sich Söhne der Heiligen und erließen Drohbriefe an alle Gläubiger mit der Aufforderung, die Schuld den Schuldnern zu erlassen. Wer nicht Folge leistete, wurde von der wüthenden Schaar überfallen und durfte froh seyn, durch nachträglichen Erlaß der Schuld sein Leben retten zu können. Wo sie einem Herrn mit seinem Knecht begegneten, nöthigten sie den Herrn, den Platz des Knechtes einzunehmen; ehrwürdige Hausväter wurden genöthigt, die niedrigsten Sklavenarbeiten zu verrichten. Alle Knechte, welche mit Recht oder Unrecht über ihre Herren Klage führten, fanden bei den Circumcellionen Zuflucht und Beihülfe zu Uebung der Rache. Diese Excesse dauerten in Nordafrika bis weit über die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts fort. Erst die Anwendung von blutiger Gewalt und die Wendung, welche seit der Thronbesteigung des Kaisers Julian in den kirchlich-politischen Verhältnissen eintrat, setzte dieser Art von Socialreform ein Ziel *).

Die dritte Stufe stellt sich dar in dem von Pachomius († 348) zuerst eingeführten coenobitischen Leben. Pachomius sammelte die theils als fromme Bettlerbanden umherschweifenden, theils vereinzelt in Zellen, aber in einer gewissen Verbindung unter einander lebenden Anachoreten in größern Gebäuden, führte eine bestimmte Regel unter ihnen ein, stellte sie unter die Aufsicht von Vorgesetzten und bildete hiemit das Anachoretenleben zum Mönchthum im spätern Sinne fort. In der durch Pachomius auf der Nilinsel Tabennä in Oberägypten gegründeten Niederlassung waren noch bei seinen Lebzeiten dreitausend, später sogar siebentausend Mönche zu gemeinsamen ascetischen Uebungen, aber auch zu gemeinsamer Arbeit und zu gemeinsamem Besitz der durch die Arbeit erworbenen Mittel zum Lebensunterhalt vereinigt. Von den nach dem Alphabet in 24 Klassen eingetheilten Mönchen wurden Ackerbau und Gewerbe der verschiedensten Art betrieben. Man fand unter den Mönchen Schmiede, Zimmerleute, Gerber, Schneider, Kameeltreiber u. a. Eigene *οἰκόνομοι* besorgten die Verwerthung der Erzeugnisse des Mönchsfleißes und verwalteten die Einnahmen, deren Ueberschüsse den Bedürftigen der Umgegend zu gut kamen.

So erhielt das ascetische Leben eine geregelte Organisation; zugleich aber trat in derselben die communistische Organisation in die Reihe der anerkannten Gestaltungen des gesellschaftlichen Lebens. Die ascetische Socialreform, welche sich als universale Weltreform nicht verwirklichen ließ, verwirklichte sich nun wenigstens in partiellem Umfang. Es ist bekannt, wie sehr durch diese Organisation das Mönchthum an Gunst in der öffentlichen Meinung gewann. Das Abendland wie das Morgenland bedeckten sich mit communistisch organisirten geistlichen Corporationen. Seit dem 8. Jahrhundert fängt

*) Neander's Kirchengeschichte Bd. 2. S. 272. 276.

auch der Säcularclerus an, in den Stiften die mönchische Lebensweise und Gütergemeinschaft einzuführen. Die Bewunderung, welche von dem Zeitalter der Heiligkeit des mönchischen Lebens gezollt wird, führt Klöstern und Stiften immer neue und reichere Schenkungen zu. Aber gleichwie Klöster und Stifte nur eine Zeit lang das Lob verdienen, als Stätten höherer Bildung und christlicher Gesittung dem Zeitalter voranzuleuchten, ebenso wissen sie auch immer nur kurze Zeit hindurch dem eigentlichen Zweck ihrer communistischen Organisation zu entsprechen. Denn es ist das unvermeidliche Schicksal jeder Gedankenreihe, welche auf einem unerkannten Grundirrthum ruht, daß dieser Grundirrthum immer auf irgend einem Punkte hervorbricht und zuletzt auch sonst vernünftige Gestaltungen des Gedankens wieder durchkreuzt, stört und mit ihrem Zweck in Widerspruch bringt. So ruhte der mönchische Communismus auf der Canonisation der Armuth und seine Fortdauer war durch das Nämliche bedingt, wodurch der Bestand aller Gütergemeinschaft bedingt ist und bleiben wird, nämlich durch die fortdauernd gleiche aufrichtige Neigung aller Theilnehmer zur Entbehrung, durch die Verzichtleistung auf ein Mehr, eine Fülle von Genuß. Nun wird aber durch emsige Arbeit verbunden mit Sparsamkeit im Genuß der Arbeitfrüchte nothwendig mit der Zeit Ueberfluß erzeugt. Pachomius hatte eine solche Anhäufung des Ueberflusses aus den Arbeitserträgnissen nicht geduldet. In den abendländischen Klöstern hingegen war neben der Pflicht einer Verzichtleistung auf Privatbesitz auf Seiten des einzelnen Mönchs zugleich das Prinzip zur Anerkennung gekommen, daß ein Besitzrecht der Corporation als solcher dem Armuthsgelübde nicht widerstreite. Von diesem Gesichtspunkt aus war die durch Arbeit und Schenkungen erwachsene Auhäufung des Ueberflusses bis zum Reichthum geduldet worden. Reichthum aber wirkt fast unwiderstehlich auf die schlummernde und durch äußerliche ascetische Uebungen am wenigsten je ausgerottete Genußgier des natürlichen Menschen und mit ihr steigern sich wiederum in gleichmäßigem Verhältniß Erwerbsucht und Habgier. Beide zusammen aber, sobald ihnen einmal auch nur im Kleinen Raum gegeben und dadurch der Zudrang Unberufener, durch die Anhäufung des Reichthums Angelockter herbeigeführt worden ist, wirken nothwendig zur allmäligen Erschlaffung der ursprünglichen Regel und so enden die Armuth und Demuth des Klosterlebens zuletzt in Ueppigkeit und Hoffart. Und in der That ist dies das constante Schicksal des mönchischen Communismus in seiner Gesamtentwicklung zunächst im Abendland. So oft auch die ascetische Idee sich in ihr ursprüngliches Selbst zurückzunehmen strebt, wie in dem zahlreichen Eremitenorden von Vallombrosa, Camaldoli und la Chartreuse seit dem 11., oder in den Reformationen des coenobitischen Lebens, welche seit dem 10. und 12. Jahrhundert von Clugny und Citeaux ausgingen: immer von Neuem verfällt sie dem gleichen unabwendbaren Geschick, sobald die reine uneigennützige Begeisterung der Ordensstifter und Reformatoren in der nachfolgenden Generation verflogen und die ersten Schwierigkeiten gesellschaftlichen Bestandes überwunden sind. Die Entartung des mönchischen Instituts ist aber nur eine spezielle Seite der Entartung der Kirche im Großen und Ganzen. Beide leiden an den gleichen, aus der nämlichen Wurzel entspringenden, unheilbaren Gebrechen.

Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts treten während des Aufstandes der Pastorellen in Frankreich (s. unten) aus der Mitte der Letztern Laienprediger auf. Sie eifern laut und öffentlich wider die Verderbniß der Kirche, geben aber in's Besondere Worte dem Haß des Volkes wider die Dominikaner und Franciskaner als Landstreicher und Heuchler, wider die Cisterzienser als Geizige und Habgierige, wider die Benedictiner als Gefräßige und Stolze, wider die Domherrn als Halbweltliche und Schlemmer in köstlichen Speisen, wider die Bischöfe und ihre Dienerschaft als gierig nach Gold und versunken in Genüssen, wider den römischen Hof als behaftet mit unaussprechlichen Gebrechen*). Es legt sich in diesen Aeußerungen deutlich zu Tage, wie tief und verletzend der schneidende Contrast zwischen der Idee der Kirche und der Wirklichkeit

*) Matthaeus Paris ad 1251.

derselben, zwischen dem vorangestellten ascetischen Grundprinzip des mönchischen Communismus und seiner thatsächlichen Erscheinung in den Kreisen des Volks empfunden wurde. Man begegnete unter Priestern und Mönchen eher allem andern, als dem rechten vollen Ernst, sowohl was die communistische Armuth, als die mönchisch-priesterliche Jungfräulichkeit, als die Verzichtleistung auf die Dinge dieser Welt betraf. Dazu kam, daß die übermäßige Anhäufung materieller Güter in der todten Hand der communistischen Corporationen im Körper der Gesellschaft schon an sich unausbleiblich als schwere Uebelstände empfunden werden mußten. Endlich übten die klösterlichen Corporationen, wie alle Grundbesitzer, in die feudalistische Organisation hineingezogen, gleich der Feudalaristokratie und der vorweltlichen Kirche nur zu oft ein Regiment voll ungerechten Druckes und schnöder Härte über das arme Volk. Aus allen diesen Ursachen bildete sich gegen das weltliche Leben, die Hoffart, Ueppigkeit, Liederlichkeit, den Geiz und die Habsucht, welche in den Kreisen der ascetischen Socialreform, an den Stätten der Entsagung und des ausschließlich gottgeweihten Lebens eingedrungen waren, seit dem 11. Jahrhundert eine immer mächtiger anwachsende Protestation.

Im Allgemeinen beruht diese Protestation theils auf einer weltlich-politischen, theils auf einer religiösen Grundlage. Die religiöse Protestation aber zerfällt wieder in die kirchlich-orthodoxe und die häretische, und letztere endlich schließt in sich die beiden Elemente der katharischen und der evangelischen Protestation.

Die Träger der katharischen Protestation sind jene seit dem Beginn der Kreuzzüge und der Wiederherstellung einer lebhaftern Verbindung mit dem Orient allenthalben im Abendland auftauchender Secten, in welchen in irgend einer Modification der altmanichäische Dualismus und die daraus resultirenden Lebensgrundsätze sich fortgepflanzt haben. Verborgen unter der täuschenden Hülle ihrer mit der katholischen Ascese äußerlich harmonirenden Lebensformen und vom Volk geachtet wegen ihrer strengen Erfüllung der Forderungen ascetischer Lebensheiligkeit gewähren diese Secten lange Zeit in der Stille einen gefährlichen Anhalt- und Sammelpunkt für den mit Mönchthum und Klerus zerfallenden Volksgeist.

Durch die Darstellung eines ernstern sittlichen Lebens und den kühnen Gedanken einer Laienreformation ist der katharischen Protestation verwandt die evangelische, repräsentirt in Peter von Bruis, Heinrich von Lausanne und den Waldensern. Ein abstracter Scripturarismus, ähnlich dem der späteren protestantischen Bilderstürmer, bildet die Grundlage in der noch unklaren, tumultuarischen Erregung der Volkshaufen, welche zwischen 1104 und 1148 im südlichen Frankreich sich jenen Bußpredigern anschließen. Es läutert und klärt sich aber diese reformirende Tendenz zu der strengen Anschließung an die heilige Schrift in Glauben und Leben und namentlich an die Moral der Bergpredigt ab, die uns bei den Waldensern begegnet und welche den Namen einer wahrhaft evangelischen Protestation verdient.

Die katholische Protestation nimmt ihren Ausgang von den Bettelorden. Die Idee einer Laienreformation, d. h. einer freiern, vom Sacerdotium unabhängigen Bethätigung des christlichen Lebens- und Lehreifers entgegen der unapostolischen Entartung des Clerus und der Mönche, war seit Mitte des 12. Jahrhunderts in der katholischen Welt weit verbreitet und hatte eine tiefe Gährung unter dem Volk erzeugt. Gerade diese Idee und der Drang nach einem wahrhaft apostolischen Leben war es, der das Volk schaarenweise zu den ketzerischen Gemeinschaften hinübergeführt hatte. Schon im Jahr 1017 durften die zu Orleans entdeckten Ketzer sich der Hoffnung hingeben: „fore in proximum in illorum dogma cadere populum universum“ *). Bei vielen andern, auch aus dem niedern Clerus, stand jene Gesinnung wenigstens im Begriff aus einem schwankenden, zweifelhaft gewordenen Verhältniß zu Hierarchie und Kirche zum Schisma und zur Häresie fortzuschreiten. Beiden drohte somit eine große Gefahr. Mehr als ein

*) *Glaber Radulph*, hist. sui temporis III, 8.

Fürst, ein Kaiser: eine mächtige, von religiösen Ideen erfüllte Volksbewegung stand ihnen drohend gegenüber. Die Forderung eines apostolischen Lebens, deren Geltung sich bisher nur auf die Mönchscorporationen beschränkt hatte, wurde nun als Forderung an die ganze Kirche, als giltig auch für die Laienwelt aufgestellt. Die ascetischen Ideen wurden zur Grundlage einer von unten auf, durch die schwärmerisch erregte Menge betriebenen Socialreform gemacht. Der Retter der Hierarchie von dieser Gefahr wurde Innocenz III. Die häretische Protestation unterdrückte er durch Anwendung der blutigsten Gewaltmittel im Albigenser-Kreuzzug; die verwandten katholischen Regungen aber wußte seine Klugheit mit der Kirche zu versöhnen. Mit dem Haupt der reformatorischen Laienpartei, Durandus von Huesca, trat 1209 zuerst ein päbstlicher Legat zu Pamiers, bald nachher der Pabst selbst in Unterhandlungen. Das Ergebniß derselben war die Anerkennung ihrer katholischen Orthodoxie und die Billigung ihres Vorhabens, zwar auch fortan in der Welt zu leben und durch Handarbeit sich zu nähren, aber doch in einer gewissen Gemeinschaft unter Uebung ascetischer Pflichten, in strengem Fasten, Armuth und Verzicht auf Privateigenthum. Mit dieser Organisation eines mönchsartigen Laienthums, der Humiliaten oder *Pauperes catholici*, war der ketzerischen Volksbewegung ein katholisches Gegenbild gegenübergestellt und jene durch dieses für die Hierarchie für's Erste unschädlich gemacht. Aus ähnlichen Regungen entsprangen wahrscheinlich auch die seit 1220 in den Niederlanden hervortretenden ascetischen Handwerkervereinigungen der Begharden. Zu ihrer vollständigen Ausbildung aber gelangte diese Richtung erst mit der wenige Jahre später von Innocenz weislich zugelassenen Stiftung der zwei großen Bettelorden und ihrer Tertiariergemeinschaften. Sie, besonders der Franciskanerorden, bilden gewissermaßen die großen Becken und Kanäle, in welchen die regellose Fluthung des von der Idee der ascetischen Socialreform schwärmerisch bewegten katholischen Volksgeistes eine kirchliche Fassung und eine Leitung im Interesse der Hierarchie erhielt. Wie leicht jene Fluthung ohne solch' kluge Connivenz der Curie zum verheerenden Strom hätte anschwellen können, zeigt theils der ungeheure Andrang der Menge besonders zum Franciskanerorden, theils der mächtige Einfluß, den beide Orden fortan auf das Volk ausübten, theils endlich der Independenten- und Oppositionsgeist wider die Hierarchie, welcher unter den eifrigern Nachfolgern des heil. Franciskus, den sogenannten Spiritualen, Zelanten, Fratricellen, seit 1279 lediglich in Folge einer mildern päbstlichen Auslegung des Armuthgelübdes auf gefährliche Weise wieder aufzuleben anfing und sogar das ganze Mittelalter hindurch nie ganz gebändigt wurde.

Zu den bisherigen drei Formen der Protestation gesellt sich endlich die politische Protestation, als Rückwirkung des mit wachsender Schwere auf allen weltlichen Ständen lastenden Druckes der Hierarchie und der Orden. Die besitzende Classe fand sich durch sie in Freiheiten, Rechten, Einkünften beschränkt, das Landvolk dagegen durch Ueberbürdungen aller Art bis zur Verzweiflung getrieben. Im nördlichen und noch mehr im südlichen Europa überwog zuletzt immer allgemeiner der wüthende Haß wider Clerus und Mönche den angeerbten Respect vor der Weihe*). Aus dieser Stimmung erklären sich die Spottgedichte der Troubadours auf den Clerus, der Schutz, den die häretische Protestation ungeachtet ihres ernsten und düstern Karakters von Seiten der sonst sehr weltlich gesinnten Landherrn des südlichen Frankreich findet, bis durch den Albigenserkrieg deren Macht selber gebrochen war. Aus dem Gefühl der Unerträglichkeit der materiellen Lasten entwickelt sich endlich die lange Kette der vornehmlich wider geistliche Machthaber gerichteten Bauernkriege. Schon der Bauernaufstand im Thurgau (992) gilt vorzüglich dem Bischof von Konstanz und den Aebten von St. Gallen, Reichenau und Rheinau; nicht so der Aufstand in der Normandie (996); dagegen sind alle folgenden Aufstände der Bauern in Jütland (1086), Schonen (1180), der Stedingerkrieg

*) Concil. Aquilejense a. 1182 bei Mansi XXXV. p. 430.

(seit 1207), bis zum Aufstand der Pastorellen in der Picardie (s. oben) wider Clerus und Mönche gerichtet.

Höchst bemerkenswerth ist nun der Unterschied dieser vier verschiedenen Formen der Protestation in Beziehung auf die communistische Idee. Allen liegt das Bestreben zu Grund, einen durch Verweltlichung und Habsucht der Kirche, durch die Entartung ihrer communistischen Organisationen gestörten Normalzustand wieder herzustellen. Aber die politische Protestation nimmt bei ihren Bestrebungen nirgends selber den Communismus zu Hülfe; nur die religiöse Protestation verliert sich in's Communistische wenigstens in mehreren ihrer Modificationen. Die politische Protestation erstrebt einen neuen Staatszustand, die religiöse ist nur befriedigt durch die Verwirklichung einer neuen Weltordnung. Die erstere sucht ihre Zwecke zu erreichen durch Verbesserungen in den Formen und der Gliederung der politischen Existenz; die zweite geht tiefer, nämlich auf Begründung neuer Anschauungen vom Wesen der menschlichen Gesellschaft. Darum bringt nicht in einem einzigen der genannten Volksaufstände, so ausschließlich auch mehrere derselben gegen den Klerus gerichtet sind, die Erregung des Kampfes einen socialistischen Gedanken zum Vorschein, während die religiöse Protestation sogleich im Beginn diese Bahn einschlägt. Die evangelische Protestation hat unter Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne vornehmlich als Ziel vor Augen, christliche Bruderliebe zu wecken, christliche Gemeinschaft zu stiften, dem Sittenverderben zu steuern und der irdischen Selbstsucht entgegenzuwirken. Den Cölibat, die Erschwerung der Ehen durch die ungebührlich weit ausgedehnten kanonischen Hindernisse hielten beide für die vornehmste Ursache der Sittenverderbniß. Peter zwang daher die Mönche zum Heirathen, Heinrich dagegen schloß Ehen ohne auf die kanonischen Hindernisse als bloße Menschensatzungen Rücksicht zu nehmen. Die Eheweiber hatten unter Anderem Enthaltung von aller Kleiderpracht eidlich zu geloben. Auch sollte künftig kein Eigennutz auf die Schließung der Ehen Einfluß haben; darum wurde jede Art von Mitgift verboten. Auch andere, durch menschliche Selbstsucht in die Gesellschaft eingedrungenen Unterschiede sollten durch die christliche Liebe aufgehoben werden. Daher verheirathete Heinrich der bestehenden Sitte zuwider Leibeigene mit Freien und gebrauchte das vom Volk in seine Hände gelegte Geld, um sie zu kleiden. Man sieht hier deutlich, daß die Natur in ihre Rechte wiedereingesetzt werden soll; aber man erkennt nur die Gesetzmäßigkeit der physischen, nicht die der gesellschaftlichen Natur an und verkümmert, anstatt Freiheit walten zu lassen, das wahrhaft sittliche Verhältniß des Individuums zu beiden. Aus diesem embryonisch trüben Zustand erhebt sich die evangelische Protestation zur Klarheit und Freiheit in der Sekte der Waldenser. Zwar wird nach einer sehr gewöhnlichen Annahme auch den Waldensern das System der Gütergemeinschaft, gestützt auf die Sündlichkeit des Privatbesitzes, zugeschrieben. In Wahrheit aber stützt sich diese Annahme auf keine der zuverläßigern Quellen; eine stillschweigende Supposition dagegen verbietet bei ihnen der Mangel aller jener ascetischen Prinzipien, aus denen sonst die religiöse Gütergemeinschaft hervorgeht. Hätten die Waldenser die herkömmlichen Prinzipien ascetischer Lebensheiligkeit getheilt, so würde von ihnen nicht der Cölibat den katholischen Priestern zum Vorwurf gemacht worden seyn. Dagegen erneuerten sich in der katharischen Protestation mit den dualistischen Voraussetzungen des ältern Manichäismus folgerecht auch dessen ascetische Consequenzen. Nicht nur selbst durch Verzicht auf alle Art von Besitz der Welt absterben, gehörte zu den Grundsätzen der Katharer, sondern es glühte zugleich im Schooß dieser Sekte ein furchtbarer Haß gegen allen Reichthum und Besitz als Verführungsmittel des Satans.

Die gleichen Wahrnehmungen über den Unterschied der religiösen und der politischen Protestation bietet das 14. und 15. Jahrhundert.

Gegen Anfang des 14. Jahrhunderts ruft der schwere auf dem Landvolk lastende Druck, sowie die unkluge Maßregel der Hierarchie gegen die schwärmerische Ascese der sogenannten Apostler den Jahre lang von beiden Seiten mit furchtbarer Grausamkeit geführten Krieg der sogenannten Patarener gegen den Adel und besonders die Geist-

lichkeit in Piemont hervor. Die kriegerische Erhebung der Patarener ist ein Bauernkrieg. Aber die Patarener sind zugleich erfüllt von religiösen Ideen, vor Allem von jenem Ideal apostolischer Armuth, von welchem wir die Religiosität des Mittelalters überall erfüllt sehen und es vollendet sich jenes Ideal auch unter den Patarenern in der Gütergemeinschaft. Der Krieg endet erst 1307 mit der Besiegung und Verbrennung des Anführers der Patarener, des hochbegabten, aber von apokalyptischer Schwärmerei bewegten Dolcino *). Dagegen sind die größern Bauernkriege der folgenden Jahrhunderte: die Jacquerie in Frankreich (1358), die Empörung Watt Tylers in England (1381), der Käsebrödter in den Niederlanden (1491), des Georg Dosa in Ungarn (1514) nicht gegen Clerus und Mönche, sondern sogar unter Anführung von Mönchen ausschließlich gegen die weltlichen Herren gerichtet, ohne religiösen Hintergrund und darum auch frei von communistischen Tendenzen. Nur die kleinern Bewegungen unter dem deutschen Landvolk, 1476 im Würzburgischen, 1492 im Gebiete des Abtes von Kempten, 1493 im Elsaß, 1502 (der Bundschuh) im Bisthum Speier, 1513 (der arme Konrad) in Würtemberg, 1514 im Bisthum Augsburg und in Kärnthen, 1517 in der Windischen Mark, haben zum Theil den Zweck, sich der Bedrückungen clerikaler Herrscher zu erwehren, was sich aus dem Machtumfang der Hierarchie gerade in Deutschland leicht erklärt.

Mit dem Ende des 14. und das 15. Jahrhundert hindurch treten im Schooß der Kirche selber die bekannten großartigen Reformbestrebungen hervor. Die nächstfolgenden untern Gliederungen der Hierarchie lehnen sich zu Pisa, Costnitz und Basel auf gegen die römische Curie. Aber auch die häretische Opposition pflanzt sich fort, spannt im Stillen überall hin ihre Netze aus, verfällt in der Unterdrückung immer häufiger einer grellen Entartung und fängt an sich auf Zeiten einzurichten, die einen stets ausgesprochenern weltlich-politischen Karakter annehmen. Der häretische Socialismus entwickelt sich von nun an nicht bloß in größerem Umfang und direkterer Beziehung auf die durch die Staatseinrichtungen in einen idealen Zustand der Gesellschaft vermeintlich eingedrungenen Störungen, sondern sie spinnt sich auch an einem neuen Faden fort. Diesen Faden bildet die Ausbreitung pantheistischer Vorstellungen unter dem Volk. Mit der pantheistischen Ueberwindung des alten Dualismus zwischen Fleisch und Geist, d. h. durch das Sichselbstalsgottwissen und die Indifferenterklärung des Unterschiedes zwischen gut und böse gewinnt diese neue Richtung der Socialreform, obschon ursprünglich von dem ascetischen Dualismus ausgehend, die volle Unabhängigkeit nicht nur von den Fesseln einer lästigen Ascese, sondern der christlichen Moral selber. Repräsentantin dieser pantheistischen Socialreform ist die seit dem 13. Jahrhundert, unter verschiedenen Namen in Frankreich, Deutschland und Italien, besonders unter Bauern und Handwerkern weit verbreitete Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes. In ihren geheimen Zusammenkünften erklärten sie die Kirche für verdorben und suchten das Volk wider seine geistlichen Führer aufzuwiegeln. Aber nicht bloß die Kirche, sondern auch die bürgerliche Gesellschaft mit allen ihren Ständen, Gliederungen und Einrichtungen wurden von der Sekte verneint. Der Ausgangspunkt ihrer Gedanken war ein reiner Urzustand der Menschheit vor dem Fall. Das Wesen desselben bestand in dem Bewußtseyn der wesenhaften Einheit mit Gott. Durch den Fall wurde dies Bewußtseyn getrübt und durch das Gesetz Unterschiede innerhalb der Menschheit eingeführt. Ziel der Menschheit ist die Aufhebung dieser Unterschiede und Wiederherstellung des Paradieses auf Erden durch Wiederherstellung der Einheit mit Gott und Gleichheit der Menschen untereinander. Mit dem Begriff des Gesetzes fielen daher für die Sekte auch Obrigkeit, bürgerliche Ordnung, Privateigenthum, Familie, Monogamie, Ehe unter die Kategorie sowohl des Grundes, als der Folge der Sünde. Güter- und Weibergemeinschaft waren die letzten Ausläufer ihres Gedankenkreises. Selbst das Tragen verhüllender Kleidungsstücke ward als unberechtigte Abweichung von dem

---

*) Vergl. Krone, Fra Dolcino und die Patarener. Leipzig 1844; dazu meine Abhandlung S. 77—92.

freien, göttlichen Leben der Natur und Unschuld betrachtet. Nach diesen Grundsätzen gestaltete sich das Treiben der Sekte in ihren geheimen Zusammenkünften. An abgelegenen Orten, oft unter der Erde, richteten sie sich Schlupfwinkel ein, Paradiese genannt. Dort kamen bei Nacht, besonders in heiligen Nächten, Männer und Weiber zusammen. Einer der Apostel pflegte dann hervorzutreten, seine Verhüllung abzuwerfen und, indem er an sich selbst den Stand der Natur anschaulich machte, die durch das Gesetz der Ehe widernatürlich verdrängte freie Geschlechtsvereinigung zu predigen, der sodann die Versammelten sich hingaben *).

Von dieser Art von Popularisirung des Pantheismus und ihrer muckerischen Consequenzen zeigen sich in der Folge auch andere Sekten des spätern Mittelalters ergriffen, z. B. die Flagellanten und die sogenannten Adamiten **), ein Ausläufer der hussitischen Bewegung. Bei letztern war neben andern Gräueln muckerischen Fanatismus besonders die Weibergemeinschaft im Schwang, weßhalb Ziska die auf einer Insel des Flusses Luschnitz niedergelassenen Adamiten 1421 niederhauen und ihre Wohnungen verbrennen ließ. Unter den Hussiten selbst bildete zwar der Kelch ein Symbol zugleich brüderlicher Einigkeit und Gleichheit und es war neben apokalyptischen Schwärmereien unter der taboritischen Partei der Hussiten ein ähnlicher Haß gegen die Reichen und Mächtigen verbreitet, wie einst unter den nordafrikanischen Circumcellionen. Allein socialistische Gedanken, welche über das Ideal einer theokratischen Demokratie hinausgehen, kommen unter den Taboriten nicht vor.

Es ist die unermeßliche Bedeutung der Reformation, das religiös-sittliche Leben aus seinem Dahingegebenseyn an die Aeußerlichkeit, wieder in seinen Sitz und seine Quelle, die innersten Sphären des Geistes und Gemüthes zurückgeführt zu haben. Das Böse ist nach protestantischen Grundsätzen nicht die Materie, das Fleisch als Träger der Sinnlichkeit, nicht die Natur, sondern einzig die Sünde. Aber auch diese ist nicht die nothwendige Folge des gottgeordneten Unterschiedes zwischen Natur und Geist, sondern die freie That des Geistes als des von der Natur unterschiedenen Ich. Daher besteht auch die Vollkommenheit nicht in Ueberwindung der einzelnen Aeußerungen der Sünde am Fleisch, sondern in der innern Wiedergeburt des ganzen Menschen durch Tilgung des prinzipiellen Grundes der Sünde im Ich. Die neue Moral des Protestantismus war daher ihrem Wesen nach nicht ascetisch, d. h. sie bestand nicht im Kampf des Geistes gegen die Materie, sondern des Geistes gegen den Geist, des Ich gegen seine Selbst-

*) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Hamburg 1842. Bd. 2. S. 18 ff.

**) Für das zähe Leben solcher Sekten liefert den besten Beweis der nachfolgende Bericht eines öffentlichen Blattes aus dem Jahre 1849. „Laut einem Bericht in den „Narodni Nowiny" ist im vorigen Herbst im Chrudimer Kreise die Sekte der Adamiten oder Marokaner von Neuem aufgetaucht. Schon zur Zeit der Hussitenkriege von Zizka mit Feuer und Schwert unterdrückt, war diese abenteuerliche, communistische Sekte unter Kaiser Joseph II. nach dessen Toleranzpatent von Neuem hervorgetreten, aber bald wieder durch Gewaltmaßregeln unterdrückt worden. Als nun im vorigen Jahre in ganz Europa der Ruf der Freiheit erscholl, als die Glaubensfreiheit überall ausgerufen wurde, und die Zeit der Adressomanie kam, da ermannten auch sie sich, traten offen als Bekenner ihrer Lehre auf, ließen sich aus den Kirchenmatrikeln streichen, und schrieben im November vorigen Jahres an seine Majestät den Kaiser eine Adresse, worin sie um Bewilligung von fünf Punkten baten. Sie wollen weder Katholiken noch Akatholiken seyn, sondern ohne alle Religion leben. Alle Katholiken werden nach ihrer Meinung durch einen Feind, der aus Maroko kommen werde, vertilgt werden, dann würden sie, die Adamiten allein bleiben, und alle Güter unter sich vertheilen. Gott lebt in ihnen, aber die Unsterblichkeit erkennen sie nicht an. In ihren nächtlichen Zusammenkünften treiben sie ihr Unwesen auf die scheußlichste Weise. — Diese Sekte hatte bereits in fünf Dorfschaften des Chrudimer Kreises starken Anhang und als sie Anlaß zu den größten Streitigkeiten mit ihren Nachbarn gaben, sahen sich die dortigen Aemter veranlaßt, die Wahnsinnigen durch Militär-Execution zur Ordnung zu bringen."

sucht. Sie war das Streben aus der Zubereitung eines gottwohlgefälligen Herzens durch wahrhafte Buße und lebendigen Glauben ein neues Leben, nicht der eignen Leistungen und Werke, sondern der Gnade Gottes in Christo sich getröstenden Gehorsams zu Stande zu bringen. Hiemit hatte der Protestantismus die gleiche Aufgabe wieder aufgenommen, welche das Urchristenthum am Paganismus zu lösen hatte, die aber den Händen der katholischen Kirche so frühzeitig entschlüpft war. Die Moral war von heidnischen Elementen befreit, der ascetischen Selbstgerechtigkeit durch Aufhebung des Dualismus die Wurzel abgeschnitten.

Indessen kam der Umschwung der sittlich-religiösen Weltanschauung durch die Reformation nicht mit Einemmale, nicht ohne mannigfache Verirrungen im Einzelnen zu Stande. Namentlich hatte die Reformation jene Erbschaft dumpfer, religiös-politischer Volksgährung anzutreten, welche sich während des Mittelalters unter dem Druck der Hierarchie erzeugt und bis auf das 16. Jahrhundert erhalten hatte. Nachdem einmal in Wittenberg der Bruch mit Pabstthum und Hierarchie öffentlich erklärt war, strömten der Reformation alle Elemente innerlicher Religiosität, aber auch antihierarchischen Oppositionsgeistes zu, welche schon Jahrhunderte hindurch unter allerlei Gestalt und Namen im Volke Verbreitung gewonnen hatten. Die Böhmen traten mit Luther, die Waldenser mit Zwingli in Verbindung. Aber auch der unreine und unbekehrte Sektengeist der vergangenen Zeit begehrt unter der Aegide der Reformation nicht nur freie Lebensluft zu athmen, sondern er erhob zugleich den Anspruch, eine Gestaltung der Dinge in seinem Sinn durchzusetzen. Repräsentanten derselben sind die Wiedertäufer, nur die gemeinsame Benennung für eine sonst sehr vielgestaltige Sektenbildung. Ihre Verwandschaft mit den Brüdern vom freien Geist ist unverkennbar und auch an ihrer geschichtlichen Verknüpfung mit jener ältern Sekte nicht zu zweifeln*). Aus dem pantheistischen Spiritualismus jener ältern Sekte erklären sich die Ansprüche der Zwickauer Propheten und aller Wiedertäufer auf unmittelbare Inspiration, sowie ihr gesammter gegen Staat, Kirche und Gesellschaft gerichteter Antinomismus. Die Ideen der alten, auf der dualistischen Weltansicht ruhenden, ascetischen Socialreform brechen in den Wiedertäufern noch einmal in voller Stärke hervor in wüster Entgegensetzung wider das neue evangelische Moral-, Staats- und Gesellschaftsprinzip. Der Thüringische Bauernkrieg von 1525, die Münsterschen Exzesse von 1534 und der Libertinismus in Genf sind die drei Entwickelungsstadien, in welchen die wiedertäuferische Socialreform verläuft.

Erst durch neuere Geschichtschreiber**) hat der große Bauernkrieg des Reformationszeitalters jene Beleuchtung empfangen, welche dieser denkwürdigen Episode der deutschen Volksgeschichte von Seiten einer befangenen und servilen Historiographie volle drei Jahrhunderte hindurch versagt worden ist. Er bildet das Endglied jener gewaltsamen Volksbewegungen, welche das gesammte Mittelalter sich hindurchziehen und trägt auch nach Ursprung und Verlauf den Karakter der politischen Volksprotestation vor dem 16. Jahrhundert an sich. Daß religiöse Ideen, insbesondere reformatorische, wie die von der Freiheit des Christenmenschen, sich einmischten und eine Ausdeutung in's Politische empfingen, ist nicht zu leugnen. Aber die Behauptung, daß der Bauernkrieg vorwiegend aus religiösen und zwar reformatorischen Motiven entsprungen, ohne Hinzutreten derselben nicht würde ausgebrochen seyn, steht in offenem Widerspruch gegen die Geschichte. Denn nicht aus einem religiösen Prinzip construirte man abstrakt idealistisch die in den bekannten 12 Artikeln an die herrschenden Gewalten gestellten Forderungen, sondern über das Recht zu diesen war man längst anderweitig im Reinen und die religiöse Idee sollte nur noch einen Grund mehr abgeben, um dieselben auch als im gött-

*) Gieseler's Kirchengeschichte Bd. 3. S. 197. Ranke, deutsche Geschichte Bd. 2. S. 215.

**) Bensen, Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken. Erlangen 1840. Zimmermann, allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs. 2 Bde. Stuttgart 1841. Ranke, deutsche Geschichte II, S. 184 ff.

lichen Recht begründet nachzuweisen. Die 12 Artikel halten sich durchaus innerhalb der Grenzen der politischen Reform und nur in einem sehr beschränkten Kreise, in Thüringen geschieht es, daß die wiedertäuferische Schwärmerei das Uebergewicht erlangt und in Th. Münzer's „omnia simul communia, d. h. alle Dinge sollen gemein seyn und sollen jedem nach Nothdurft ausgetheilt werden nach Gelegenheit,“ die Bewegung auf den Boden der Socialreform übergeht. Gerade das ist ein Hauptverdienst der neuern Geschichtschreibung, daß sie eine richtige Unterscheidungslinie zwischen den thüringischen Begebenheiten und denen der schwäbisch-fränkischen Gebiete gezogen hat, und daß man der innern Verschiedenheit zwischen beiden schon im Fluß der Begebenheiten selber inne wurde, geht aus dem Ernst hervor, mit welchem man in Schwaben und Franken die Einmischung Münzers abwies.

Die nämliche wiedertäuferische Irrlehre, welche in Thüringen unter dem hartgedrückten Landvolk ihre Opfer gefordert, schlägt zehn Jahre später in Münster besonders unter dem Handwerkerstand Wurzel. „Die mühevollen, aber dem Geist doch zu einer gewissen Beschaulichkeit Raum lassenden, dunkeln Werkstätten wurden plötzlich von den Meteoren einer seligen Zukunft erleuchtet. Unwiderstehlich griff dieser Wahn um sich.“ Aber während der Bauernstand in der erstrebten Gütergemeinschaft nur nach Sicherung der Lebensnothdurft ringt, blickt in dem Münsterschen Zion der Stachel städtischer Neigungen und Leidenschaften, der Ueppigkeit, bald feinerer, bald gröberer Genußsucht, mit der Einführung der Weibergemeinschaft und Vielweiberei die ekelhafte Liederlichkeit des freien Geistes durch die Glorie der neuen Heiligen durch *).

Seine vollendete Ausbildung zu einer Art von System genialer Lebensweisheit für gewisse privilegirte Kreise der Geistigkeit gewinnt endlich der wiedertäuferische Pantheismus in der Partei der sogenannten Libertiner in Genf, deren Treiben und theoretische Prinzipien Calvin 1544 in seiner Instructio adversus Libertinos enthüllt hat. Aus der pantheistisch-mystischen Grundansicht vom freien Geist, die von David Joris aus Delft († 1556), theils von Coppin aus Yssel und seinen Nachfolgern Quintin, Bertrand, Perceval, Pocquet bekannt und in den höhern Kreisen der Gesellschaft, z. B. am Hofe der Königin Margarethe von Navarra verbreitet ward, floß unter anderem folgendes System: Es gibt überall nur ein reales Wesen, einen einzigen allverbreiteten Geist, nämlich Gott, derselbe im Himmel, derselbe als ein Anderer in der Welt. Außer ihm ist Nichts; Welt, Teufel, Sünde sind allzumal nichts und Wahn. Dasselbe ist auch ein Jeder, den der Geist Gottes noch nicht umgebildet hat. Der Geist Gottes vollbringt Alles, was irgend geschieht, selber und unmittelbar. Auch Christus bestand aus dem Einen, allwirksamen Geist und aus Welt oder Wahn. Aber nur der letztere ward an's Kreuz geheftet, und Christus vollbrachte dadurch unsere Erlösung, daß er uns vom Wahn befreite und uns ein Typus dessen wurde, was in der Schrift zu unserer Erlösung erfordert wird. Jeder von uns ist daher auch selbst ein Christus. Denn was an diesem geschah, das ist auch in uns geschehen. Wir sind bereits mit ihm frei geworden von Leiden, Kreuz, Sünde und dem Gesetz der guten Werke, wir sind nämlich ein Geist mit ihm und er selber hat Alles für uns vollendet. Der Wiedergeborne oder Geistliche ist geworden, wie Adam vor dem Falle. Für ihn besteht nicht mehr der Unterschied zwischen gut und böse; denn eben in diesem Unterschied bestand die Sünde Adams. Frei ist er von jedem Gesetz; er hat sich über nichts ein Gewissen zu machen. Denn der Geist ist's, der ihn treibt, und seine Begierden und Thaten sind Gottes Begierden und Thaten. Wer darf ihm wehren und ihn tadeln? Alles ist erlaubt, dem der nicht zweifelt; folge nur ein jeder getrost dem Zuge des Geistes in ihm selber. Der Geistliche ist endlich bereits mit Christo vom Tode zum Leben und zum vollkommenen Genusse der Seligkeit hindurchgedrungen, und es ist daher thöricht, eine andere Auferstehung, zumal des Fleisches, zu erwarten, da der Geist in Gott zurückkehrt und alles Uebrige, weil Wahn, zu

*) Vergl. die meisterhafte Darstellung bei Ranke III, S. 335 ff.

nichte wird. Was die praktisch reformistischen Consequenzen dieser Theorie betrifft, so galt es als Axiom, daß Obrigkeit und Eigenthum mit dem Gesetz des sündlosgewordenen Geistes unverträglich seyen und daß an den Widerstand der Machthaber gegen dieses Dogma einst große äußere Bewegungen sich knüpfen würden. Die Gemeinschaft der Heiligen besteht nach Coppin darin, daß sie nichts eigen, sondern Alles gemein haben, daß sich jeder von den Gütern des Andern aneignen darf, was ihm beliebt. War nun nach dieser Seite hin zunächst nicht viel auszurichten, so warfen sich die Libertiner dafür mit um so mehr Ernst auf die Ehereform. Denn wie es keinerlei Fesseln mehr gibt für den geistlich Gewordenen, so bindet ihn auch nicht mehr die Fessel der Ehe. Er darf und soll geistliche Ehen eingehen, mit wem und wie lange der Geist begehrt. Ja Joris leitet den geregelten Ehestand geradezu vom Teufel ab und nennt die in demselben Erzeugten Kinder der Bosheit. Die Vereinigung soll fortan frei, in brünstiger Liebe Gottes, ohne Bindung an eine bestimmte Person geschehen zur Erzeugung eines reinen, schon im Mutterleibe geheiligten Geschlechtes. Auch auf diesem Wege soll der Gläubige vom Gesetz zum Evangelium durchdringen. Aus demselben Prinzip floß die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, mit welcher Benoite Ameaux, die Gattin eines Rathsherrn, ihren zuchtlosen Wandel vor dem Genfer Consistorium zu vertheidigen wagte. Die Gemeinschaft der Heiligen ist nur dann vollkommen, wenn alle Dinge gemein sind, Güter, Häuser und der Leib. Nur dann haben die Gläubigen den höchsten Grad der Liebe erreicht, wenn sie dies verstehen, und solche Gemeinschaft kann Niemand untersagt werden, auch nicht den nächsten Blutsverwandten. Es sey, behauptete die Dame, ebenso hart, diejenigen zurückzuweisen, für welche sie angeklagt wurde, zu viel Gefälligkeit gehabt zu haben, als einem Armen das Essen und Trinken zu verweigern*). Calvin schritt gegen die Träger dieser Grundsätze, welche besonders auf Leute der höhern Stände Einfluß zu gewinnen suchten und denen es durch Gewandtheit des Benehmens, durch einen gewissen Grad von Bildung und eine geistreich und christlich klingende Sprache auch wirklich gelang, Viele zu täuschen, nicht nur in Genf selber mit der ganzen Energie vor, die in seinem Wesen lag, sondern er wußte auch durch seine Schrift die übrige Welt, besonders die Königin von Navarra, von welcher ihm Anfangs die Anklage Pocquets sehr übel genommen worden war, über dieselben zu enttäuschen.

Im Zusammenhang mit diesem Zweige der Wiedertäufer steht die Sekte der sogenannten Familisten, gestiftet um das Jahr 1545 durch H. Niklas aus Münster, einen Anhänger von Joris, in Holland und England. Sie verloren sich erst nach einem Verbot der Königin Elisabeth im Jahre 1580. Bei den schwärmerischen Levellers zur Zeit Cromwells kam mehr ein demokratisch-ascetischer gegen den Besitz oder doch gegen die Reichen gerichteter Eifer, als eigentlicher Communismus zum Vorschein.

Unabhängig vom religiösen Sektenwesen treten endlich im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts Ideen zu einer Socialreform in den Schriften von Männern hervor, die sich nach Art Plato's mit Aufstellung der Grundlagen für einen idealen Staat zu schaffen machen. Dahin gehören die Utopia**) des berühmten englischen Kanzlers Th. Morus, die civitas solis des calabresischen Mönches Th. Campanella***), die Nova Atlantis von Franz Baco†) und die Oceana von James Harrington††). Doch sind die beiden letztern nicht eigentlich communistisch, während Morus eine Gemeinschaft der Arbeit und Güter, aber nicht der Weiber in sein Utopien verpflanzt. Am merkwürdigsten aber ist das Bild, welches Campanella von seinem Kerker aus, in welchem er 27 Jahre

---

*) Henry, Leben Calvin's. Bd. 2. S. 412 ff. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin I, S. 36 ff. 178 ff.

**) Basil. 1568 und öfter.

***) Ultraj. 1643.

†) In seinen gesammelten Werken.

††) Londin. 1656.

schmachtete, von einer neuen Menschheit entwarf. Gütergemeinschaft, Aufhebung der Familie, des häuslichen Heerdes, des Vaterlandes, der Nationalität, gemeinschaftlich betriebene Landwirthschaft, Hierarchie von oben nach unten, Vertheilung der Reichthümer je nach dem Talent und der Arbeit, mit dem Pabst an der Spitze: alles das ist seine katholische Utopia, von der das Kloster die Grundlage bildet. Ja, Campanella sagte selbst, daß er seine Welt der Kirche entlehnt habe und nimmt für die Realisirung seiner sogenannten monarchia Messiae den weltlichen Arm Spaniens in Anspruch. Er ist in manchem Betracht der vollkommenste Vorläufer des modernen Communismus.

Der moderne Communismus und Socialismus beruht auf dem Wirken der gleichen Faktoren, durch welche wir den älteren erzeugt sehen: materieller Nothstände, sittlicher Uebelstände und religiöser Irrthümer. Auch der schroffe Dualismus zwischen Geist und Fleisch ist dem einen wie dem andern eigen. Um so mehr unterscheiden sie sich dagegen in der Art, den Gegensatz dieser beiden Potenzen aufzuheben. Die älteren Systeme erstreben eine absolute Herrschaft des Geistes über das Fleisch bis zur völligen Entleiblichung des Geistes; die modernen gehen umgekehrt aus auf die Herrschaft des Fleisches über den Geist und vollziehen sich thatsächlich in einer stufenweisen Entgeistlichung des Fleisches. Das höchste Ziel der ascetischen Socialreform ist ein Zustand des Menschengeschlechts, welcher einem Ideal gottähnlicher Heiligkeit entspricht; das Ziel der modernen ist umgekehrt ein der Idee der Menschheit entsprechender Zustand menschlicher Glückseligkeit. Mit Recht darf daher die ältere Socialreform als die theokratisch-ascetische, die moderne als anthropocentrisch-eudämonistische oder humanitarische karakterisirt werden. Endlich: gleich wie der ascetische Communismus aus der Gebundenheit des religiösen Bewußtseyns im Heidenthum seinen Ursprung nimmt, und im Lauf der christlichen Jahrhunderte fortfährt aus den in der christlich-kirchlichen Weltanschauung zurückgebliebenen Resten heidnischen Sauerteigs seine Nahrung zu ziehen, so geht zwar der moderne Communismus ursprünglich von einzelnen christlichen Ideen aus, weiß dieselben aber nicht zu entwickeln im Zusammenhang mit dem Großen und Ganzen der christlichen Weltansicht; vielmehr fällt er je länger, desto mehr aus derselben heraus, ja er bildet sich zuletzt um zu einem bewußten Gegensatz, zu einem feindlichen Widerspiel gegen das Christenthum und alle Religion überhaupt.

Den Ausgangspunkt für die moderne Socialreform bilden jene Ideen von der Gattungseinheit aller Menschen, von einem angebornen Adel der Menschennatur, von Menschenwerth, von unveräußerlichen Menschenrechten, Menschenliebe u. dgl., in welchen oben ein Theil der Grundbegriffe der christlichen Socialreform erkannt worden ist. Diese Ideen und die darin liegende Richtung zum Absehen von den Besonderungen innerhalb der Menschheit waren mit dem Evangelium in irgend einer Form und irgend einem Grad Eigenthum der christlichen Völker geworden. Allein faktisch vollziehbar war jenes Absehen von den Besonderungen nur in der Sphäre der Kirche und ausdrücklich hatte das Evangelium auch nur dorthin die Freiheit und Gleichheit der Menschen unter einander verlegt, während es in dem Gebiet des Staates Achtung vor den herrschenden Gewalten und bestehenden Besonderungen ernstlich einschärfte. Röm. 13, 1 ff.; Ephes. 6, 5—8.; Col. 3, 22—24. Nur ideell, d. h. nur der Gesinnung nach, im Glauben und der Liebe vollziehbar war jenes Absehen auch in der Sphäre des Staates und in Mitten seiner nothwendigen Besonderungen. Dafür aber gehörte es allerdings mit zur Aufgabe der Kirche, durch Kampf gegen den Egoismus in den Besonderungen, gegen die Ausbeutung derselben durch die Sünde, durch geistige Umbildung der politischen Gliederung der Gesellschaft zum Organ eines ächt christlichen Staatslebens, gerade auf jenes Ziel hinzuwirken. In diesem Sinn hatte die Kirche als solche dem spröden Wesen des Staats gegenüber ein Prinzip christlicher Humanität zu vertreten, Humanitätsideen im Staat zu verwirklichen, eine Mission zur Humanität auszurichten im Gegensatz zur Nationalität und ihrer politischen Gliederung im Staate.

Es ist eine lohnende Aufgabe, die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Geschichte zu verfolgen. Denn wie die Humanitätsidee ohne das Christenthum nicht vorhanden wäre, so hat die Kirche überall, wo sie ächtes Christenthum pflanzte, auch ächte Humanität gepflanzt. Es ist ihr Verdienst, daß die mehrerwähnten, der heidnischen Welt ohne Ausnahme fremden Grundbegriffe der christlichen Socialreform überall in den christlichen Nationen Wurzel geschlagen haben.

Aber es läßt sich nicht behaupten, daß dasjenige, was einzelne Personen, Kreise, Orden, Gemeinschaften in der Kirche mit grenzenloser Hingebung, mit heldenmüthiger Aufopferung für die Zwecke christlicher Humanität leisteten, zugleich von der Kirche als Ganzes, von den öffentlich constituirten Kirchenthümern als ihre Aufgabe lebendig erkannt und in entsprechender Weise gelöst worden sey. Läßt sich nun auch die Kirche nicht dafür verantwortlich machen, daß sie nicht zu allen Zeiten mit gleichem Erfolg für die Zwecke christlicher Humanität wirksam zu seyn vermochte, daß sie zu keiner Zeit mit ihrer Mission im Staat vollkommen durchgedrungen ist, daß vielmehr die Ausbeutung der politischen Besonderung durch die menschliche Selbstsucht sammt ihren Folgen: Mißvergnügen der Unterdrückten, Empörung, Blutvergießen durch alle christlichen Jahrhunderte fortgedauert haben: so daß sie dagegen für ein Nachlassen im Eifer, in der Ausrichtung, für eine Beiseitsetzung, für ein Vergessen ihres Humanitätsberufes, noch mehr endlich für eine geflissentliche Verleugnung, ein offenes Zuwiderhandeln wider denselben allerdings verantwortlich gemacht werden.

Daß der römisch-katholischen Kirche als solcher seit ihrer Restauration durch den Jesuitismus das Bewußtseyn ihres Humanitätsberufes völlig abhanden kam, liegt in ihrem Wesen. Sie faßte sich von nun an noch mehr als bisher in ihrem Staatskarakter zusammen, trieb auf eigene Hand Politik, beutete selber die Besonderungen für ihre egoistischen Zwecke aus; selbst das Evangelium ist ihr je länger, desto mehr nicht Zweck, sondern nur der vorzüglichste Hebel für Erreichung der Zwecke einer egoistischen Kirchenpolitik. Letztere waren und blieben daher auch die einzigen Richtpunkte für Auffassung ihres Verhältnisses zum Staat und zur Menschheit. Eben so weit, nur durch Interessen anderer Art, wurde das protestantische Kirchenthum von dieser Seite der kirchlichen Aufgabe abgeführt. Gleichwie die protestantische Theologenkirche in ihren ersten Jahrhunderten kein anderes Interesse kennt, als das reine Lehrinteresse, im letzten Jahrhundert kein anderes als die „Aufklärung“ über die „reine Lehre“, so tritt nur einmal, und zwar in dem kurzen Zeitraum, bevor der Protestantismus diese unglückliche doctrinäre Richtung einschlug, ein Mann voll und ganz im Bewußtseyn und der Vollmacht jenes apostolischen Humanitätsberufes auf. Es ist Luther selber während des Bauernkrieges in seiner Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft vom Mai 1525 *). Nur einzelne Männer, wie Veit Ludwig von Seckendorf **) sind es, welche seitdem Luther auf dieser Bahn nachfolgen. Die protestantische Kirche dagegen, sowohl als orthodoxe Lehr- und Staatskirche, wie als heterodoxe Vernunft- und Polizeikirche scheint nur noch Röm. 13, 1—7.; 1 Petr. 2, 13. nicht mehr wie Luther auch Ephes. 6, 9.; Col. 4, 1.; Ps. 2, 10. 11. auf ihre Mission zu beziehen.

Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Denn die Kirche bedarf zu Erfüllung ihres göttlichen Auftrages das sittliche Vertrauen der Völker zu der Lauterkeit ihrer eigenen Bestrebungen, vor Allem beurkundet durch ihre Predigt des Gesetzes, wie des Evangeliums ohne Menschenfurcht und ohne Ansehen der Person. Wie hätte sich daher durch das Gegentheil nicht nach und nach ein Mißtrauen ausbilden sollen gegen ihre eigene sittliche Existenz, zuletzt aber auch gegen die von ihr verkündigte Wahrheit selber?

Ferner: durch die Reformation war die Macht der römischen Kirche, zugleich aber auch der Gegensatz gebrochen, den die kirchliche Staatsgewalt, die Hierarchie, wider eine

*) Walch XV, 58.

**) Christenstaat. Leipzig 1706.

unmäßige Ausdehnung der weltlichen Staatsgewalt bisher gebildet hatte. Im katholischen wie im protestantischen Europa bildete sich seitdem eine Neigung aus, die durch den Protestantismus in ihre Rechte wieder eingesetzte weltliche Staatsmacht zu steigern zur Staatsomnipotenz, concentrirt während des 17. Jahrhunderts in der noch durch aristokratisch-ständische Elemente gemäßigten, während des 18. Jahrhunderts hingegen durch Zerbrechung des ständischen Organismus zur Absolutheit, d. h. Gegensatzlosigkeit sich entwickelnden monarchischen Gewalt.

Es bedarf keines Beweises, daß der Anfang und die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts zu den traurigsten Zeiträumen der Geschichte Europa's gehören, sofern verjährtes Unrecht und brutale Tyrannei im Staatsleben, scholastische Verknöcherung der Religion und hierarchischer Unfug in der Kirche, Beschränktheit und Verdumpfung in der Privatexistenz einem Zeitalter den Stempel der Trostlosigkeit aufzuprägen vermögen. Das 18. Jahrhundert war mit einem Wort ausgedrückt, was die öffentlichen Zustände betrifft: das Zeitalter der äußersten Humanitätswidrigkeit, eines Herabsinkens der Staaten zu der rohesten Form auf die tiefste Stufe egoistischer Besonderung.

Allein zu tief waren die evangelischen Humanitätsideen in der europäischen Menschheit eingedrungen, als daß in ihr Preisgegebenseyn von Seiten der Kirche, in ihre Verleugnung durch den Staat auch ihr Untergang mit eingeschlossen gewesen wäre. Vielmehr beginnt für sie nunmehr eine neue Entwickelungsperiode. Das Karakteristische derselben ist: Verlotterung der Humanitätsidee in Beziehung auf ihren sittlichen Inhalt; nach Außen: Feindseligkeit und mit der Zeit offener Kampf derselben gegen Kirche und Staat.

Eine dem christlichen Glauben entgegengesetzte Skepsis hatte es im Einzelnen durch alle Jahrhunderte hindurch gegeben. Seit Ausgang des 17. Jahrhunderts aber fand diese skeptische Richtung in Folge des untergegangenen Vertrauens in die sittliche Existenz der Kirche, das sich in einzelnen Ländern, wie Frankreich, bereits zum bittern Haß wider dieselbe gesteigert hatte, allgemeinen Eingang. Ihr vornehmster Sitz wurden die Nationalliteraturen der europäischen Hauptvölker, zuerst und vornehmlich die französische. In dem Schooß dieser Literaturen war es, wo von nun an auch die in Kirche und Staat heimathlos gewordene Humanitätsidee ein Asyl fand. Der begeisterte Prophet derselben war vor Allem J. J. Rousseau. Kein Schriftsteller hat auf die europäische Menschheit einen nachhaltigern und durchgreifendern Einfluß ausgeübt, als er. Es beginnt mit ihm die Periode des Humanitarismus, d. h. die Aufstellung eines selbstgeschaffenen, vom religiösen wie sittlichen Boden losgerissenen Menschheitsideals, des Strebens, einen abstrakten Menschheitsgedanken zu verwirklichen, der Gewöhnung nach diesem Gedanken alle Besonderungen innerhalb der erfahrungsmäßigen Menschheit zu bemessen. Es verbreitete sich eine Weltanschauung, in welcher die Idee der Menschheit zu der sich selber tragenden Centralidee erhoben wurde. Von diesem Punkt aus schlug sich eine Menge vager Theorieen von Menschenwürde, Menschenrecht, Menschenfreiheit, Menschengleichheit, Menschenliebe, Menschenverbrüderung, Menschenglück, Menschenvernunft und Menschenerziehung in die Durchschnittsbildung nieder. Es ist Thatsache und zugleich überaus erklärlich, daß diese humanitarische Ideenbewegung gerade als Reaction gegen die falsche, egoistische Besonderungstendenz innerhalb der europäischen Gesellschaft in steigendem Grade populär ward. Durch seinen falschen Schimmer gelang es ihrem abstrakten Menschheitsideal, selbst die edelsten Geister zu blenden. Es diente einer gerechten Entrüstung über die herrschenden Zustände zur Folie. Der Humanitarismus wurde eine geistige Macht von stets wachsender Bedeutung. Dabei verbarg sich dem bloß gefühligen Enthusiasmus beharrlich die innere Unwahrheit und Hohlheit der humanitarischen Abstraktionen. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts zählte dieser Enthusiasmus zahlreiche Repräsentanten in allen Ständen, selbst die herrschenden (Kaiser Joseph II.) nicht ausgenommen. Erst die französische Revolution brachte diese Ideenbewegung nach ihrer extensiven Richtung zum Stillstand.

Hiemit war die europäische Bildung aus der theocentrischen in die anthropo-

centrische Richtung umgelenkt. Auf der Basis des geträumten Begriffes einer reinen Menschheit construirten die Denker und Dichter eine Vernunftreligion, Vernunftmoral und einen Vernunftstaat. Aber freilich konnte bei dieser Vertauschung des ewigen göttlichen Vollkommenheitsideals Matth. 5, 48. 1 Theff. 2, 12. mit einem gemachten menschlichen nicht ausbleiben, was Zwingli ausspricht: „wo aber Gott in des Menschen Herz nicht ist, da ist nichts als der Mensch selbst, und er gedenkt an nichts, als was ihm zu Nutzen und Wollust dient.“ Ja, es konnte keine der Folgen ausbleiben, welche der Apostel Röm. 1. mit erschreckenden Farben als die letzten Consequenzen solcher Verkehrung vor Augen stellt. Sie sind im Laufe des letzten Johrhunderts stufenweise, eine nach der andern, an's Licht getreten. Die Geschichte der Philosophie hat die einzelnen Phasen dieses Stufenganges, die Abwandlungen des Menschheitsideals bis zu seinem Versinken in dem Panbrutalismus der jüngsten Phase deutsch-humanitarischen Philosophirens, in L. Feuerbach und M. Stirner, zu registriren. Was hier zur Sprache kommen muß, sind zunächst nur die Wirkungen der humanitarischen Ideenbewegung auf die praktische Politik. Abgesehen von manchem Anderen, namentlich volkswirthschaftlichen Mißgriffen, lassen sie sich vornehmlich auf folgende drei Grundirrthümer zurückführen: 1) unausgesetzte Hervorhebung der Menschenrechte mit gänzlicher Ignorirung der Menschenpflichten; 2) die Ableitung schlechterdings gleicher Rechte aller Staatsangehörigen aus der an sich seyenden Gleichheit ihrer Menschenwürde; 3) das immer mehr zum Fanatismus ausartende Bestreben, den Menschenwerth des Einzelnen unbedingt auch als Staatswerth zur Geltung zu bringen. Damit war die Verwirklichung der ursprünglichen Gleichheits- und Freiheitsideen aus der Kirche in das Gebiet des Staates hinüberverlegt und durch Aufstellung dem Wesen des Staates prinzipiell zuwiderlaufender Kategorieen dem Begriff des Staates selbst unmittelbar der Krieg erklärt.

Die ersten Schritte zu einer eigentlichen Formulirung des humanitarischen Prinzips in seiner politischen Richtung geschahen in der französischen Revolution von 1789. Daß die französische Staatsumwälzung größtentheils die Wirkung einer immer deutlicher erkannten, immer bitterer empfundenen Ungleichheit in der Vertheilung von Vorrechten und Unrechten an die verschiedenen Classen der Gesellschaft, insbesondere die Folge der Ueberbürdung und rechtlosen Stellung war, unter welcher die untersten Klassen im Staat seufzten, ist eine nicht zu bestreitende Thatsache. Das neue Staatsrecht der Revolution glaubte deßhalb vor Allem die Gebrechen des überlieferten Zustandes durch Einführung einer vollkommenen Gleichheit der politischen Berechtigung zwischen den einzelnen Staatsangehörigen heilen zu können und zu müssen. In diesem Sinne stellt die erste Constitution vom 3. Sept. 1791 in der berühmten Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers ein abstraktes Gleichheitsprinzip allen weitern Verfassungsbestimmungen voran. Freiheit und Gleichheit von Geburt an, durch's Leben hindurch, werden als Grundlage des Staatsbürgerthums proclamirt. Die Standesunterschiede, alle bevorrechteten Innungen sind aufgehoben. Jedem Verdienst soll der Weg zu allen Ehren geöffnet seyn. Souverän ist nur die Nation. Hiemit war unverkennbar ein Anlauf genommen, den Menschenwerth jedes Einzelnen eo ipso auch als Staatswerth zur Geltung zu bringen, jeder der bisherigen Besonderungen ihre politische Geltung zu entziehen, d. h. aus der Sphäre der politischen in die der Socialreform überzugehen. Aber freilich wurde dies Prinzip der Gleichheit schon in der Verfassung selber nicht folgerecht durchgeführt. Eine nothwendige Folgerung der Volkssouveränetät war einerseits die Republik; gleichwohl behielt die Verfassung das Königthum bei; andrerseits das schlechterdings gleiche Recht aller Bürger im Staat; gleichwohl wurde für die Ausübung des aktiven Staatsbürgerrechts eine wenigstens dem Werthe dreier Arbeitstage gleichkommende direkte Steuer gefordert. Ja, es wurde nicht nur das Eigenthum als „ein heiliges und unverletzliches Recht“ anerkannt, sondern sogar die Wählbarkeit zum Volksvertreter an den Nachweis eines bestimmten, wenn auch nicht beträchtlichen Besitzes geknüpft. Anstatt aus dem Prinzip der Gleichheit die strenge Consequenz zu ziehen, verwickelte sich demnach bereits die erste Verfassung mit diesem Prinzip in einen offenen

Widerspruch. Anstatt daß „die Bürger keinen andern Unterschied unter sich anerkennen als den der Tugenden und Talente," wie die Verfassung sagt, gibt es unterhalb der Classe der Mindestbesitzenden und Urwähler noch eine Classe der völlig Besitzlosen und daher politisch Unberechtigten, gerade so wie über ihr die Classe der Wählbaren steht, zu der sogar ein noch höherer Census erst den Weg bahnt. Aus der Erklärung der Menschenrechte die volle Consequenz zu ziehen, blieb erst der zweiten Constitution vom Jahr 1793 vorbehalten. Durch sie wurde folgerecht das Königthum abgeschafft und die Republik sanctionirt. Ferner: Citoyen ist jeder, welcher seit sechs Monaten in einem Canton wohnt. Es gibt keinen Unterschied des activen Bürgerrechts; die Gesammtheit der französischen Bürger ist der Souverän, die Volksmenge die einzige Grundlage der Volksvertretung. Hier tritt zuerst der durch die damalige Herrschaft der besitzlosen Masse unterstützte Irrthum auf, die politische Bedeutung des Besitzes völlig hintanzustellen und den Menschenwerth des Individuums als solchen, die Persönlichkeit rein an sich d. h. getrennt von irgend einer besondern politischen Eigenschaft, die ihr durch Besitz oder einen der bisherigen Staatswerthe zuwachsen könnte, zur absoluten Geltung bringen zu wollen. Aber sogar damals geschah dies nur unbewußt. Selbst die kühnsten Geister jener stürmischen, von den wildesten Leidenschaften bewegten Zeit waren so weit davon entfernt, das persönliche Eigenthum als natürliches Recht zu bezweifeln, daß sogar diese Verfassung der Jakobinerperiode dasselbe noch für unverletzlich erklärt. Erst später, als bei zurückkehrender Ruhe durch die natürliche Macht des Besitzes den Reichen von Neuem die Herrschaft über die Aermern in die Hände gegeben worden, ward der Zweifel an der Vernünftigkeit und Rechtmäßigkeit des Eigenthums selber geweckt. Nach dem Sturz der Schreckensherrschaft stellte nämlich die Direktorial-Verfassung von 1795 einen vom Besitz abhängigen Wahlcensus wieder her, und nun erst bildete sich unter der Parthei der Republikaner von 1793 gegen den auf Eigenthum gegründeten Staat eine Opposition, welche schon in ihrer ersten Phase als Verneinung des individuellen Eigenthums, als Communismus sich offenbarte. Diese neuen Prinzipien fanden ihren Ausdruck und Sammelpunkt in der Verschwörung Baboeuf's und seiner Gefährten. Seine Lehre verkündete die gleiche natürliche Berechtigung jedes Menschen auf den Genuß aller Güter und den auf gemeinsame Arbeit gegründeten gemeinschaftlichen Genuß. Sie bezeichnete jede ausschließliche Aneignung der Güter des Bodens oder der Industrie als Verbrechen. Ein besonderes Gewicht wurde auf die Gemeinschaftlichkeit des Bodens und auf die Organisation der communistischen Landwirthschaft gelegt, während die Industrie nur nebenbei in Betracht kam. Sehr natürlich, da sich in Frankreich das große Grundeigenthum allmählig zersplitterte, während die große Industrie erst anfing sich auszubilden. Die ganze Bewegung der Revolution war im Anfang gegen den grundbesitzenden Adel und Clerus gerichtet. Große Fabrikherrn waren erst in geringer Anzahl vorhanden. Daher konnte sich der früheste Communismus noch auf keine Masse von Fabrikarbeitern stützen, sondern nur auf den nicht besitzenden und nicht arbeitenden Pöbel der großen Städte, in zweiter Linie auf die ärmere Landbevölkerung oder auf die große Zahl derjenigen, die noch nicht Grundeigenthümer waren. Einige unter den communistischen Betheiligten drangen sogar auf Zerstörung der Städte. Sie gingen in der Sucht, die ganze Gesellschaft in eine einförmig gleiche Masse zu verschmelzen, sogar so weit, daß selbst jeder Auszeichnung durch Kenntniß und Bildung vorgebeugt werden sollte. Eine gleiche Erziehung für alle Kinder sollte Alle auf ein gleiches Maaß von Bildung beschränken; eine tyrannische Censur darüber wachen, daß sich aus der plattgetretenen Gesellschaft Keiner über dies Niveau erhebe. Es war nur eine Concession für die mit Baboeuf verbundenen Anhänger der Verfassung von 1793, besonders der Jakobiner Drouet und Rossignol, daß diese als wahres Gesetz der Franzosen verkündet wurde, weil das Volk sie feierlich angenommen habe. In der That aber sollte nach der Meinung der Baboeufisten der Staat in seiner frühern wesentlichen Bedeutung völlig verschwinden. Als einzige Obrigkeit sollte fortan nur eine Theilungsbehörde bestehen für Vertheilung der Arbeit, für Einsammlung der Produkte in öffentlichen Ma-

gazinen und deren Verabreichung an die Gemeinden und die Einzelnen. Es versteht sich, daß bei solchen Ausgangspunkten für die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft am wenigsten von Kirche und Geistlichkeit die Rede war. Aber eben so wenig kam ein atheistisches Element zur Entwicklung. Baboeuf und viele der mit ihm Verbundenen ließen noch in Robespierre's Weise neben ihrer communistischen Tugendgesellschaft ein höchstes Wesen gelten; doch standen Gott und Mensch bloß äußerlich und gleichgültig einander zur Seite. Die Tugend war ebenso äußerlich geworden und einzig in das Gesetz verlegt, das für Alle tugendhaft war, da es Jeden zwang, nicht mehr und anders zu seyn und zu haben, als jeder Andere. In strengster Consequenz hätte man von diesen Prinzipien aus zugleich zu einer Weibergemeinschaft kommen müssen. Aber bis zu dieser Consequenz schritt der Baboeufismus zur Zeit noch nicht vor. Selbst der cynisch-materialistische Silvain Maréchal, nach Baboeuf und Darthé eines der communistischen Häupter, redete noch mit einem gewissen Pathos vom Menschen in der Familie und vom häuslichen Frieden. Die communistische Verschwörung Baboeuf's aber scheiterte im Mai 1796 an der Wachsamkeit der Regierung. Nach einem Aufsehen erregenden Gerichtsverfahren ließ sich Baboeuf den Dolch in die Brust stoßen; die Uebrigen wurden theils hingerichtet, theils verbannt.

Der Communismus schien im Blute seiner ersten Opfer erstickt. Auch war er für's Erste in der That eine Erscheinung von nur lokaler Natur gewesen. Dagegen die Irrthümer der humanitarischen Politik, aus denen er hervorgewachsen, waren und blieben eine geistige Macht nicht bloß in Frankreich, sondern in ganz Europa. Die alte politisch-sociale Gliederung Frankreichs, welche sich ihr eigenes Grab gegraben, war seit ihrem Sturz durch die Revolution unwiederherstellbar. Einem ähnlichen Sturz unterlagen in Folge der Ereignisse in Frankreich und der Unterjochung durch französische Waffen die überlieferten Institutionen fast aller europäischen Länder. Zur Erschaffung neuer, einerseits die Macht der Regierenden, andererseits das Recht der Regierten sichernden Staatseinrichtungen fehlte es anfänglich an äußerer Ruhe, dann an gutem Willen, und, wo dieser vorhanden, an schöpferischem Geist, an tieferer Einsicht in die Natur, wie in die Heilmittel der Krankheit, die an den öffentlichen Zuständen Europa's zehrte. Die europäische Staatsintelligenz bewegte sich zwar seitdem in zwei entgegengesetzten Richtungen, der liberalistischen, welche sich auf den Begriff des Rechts, der absolutistischen, die sich auf den Begriff der Macht stützt. Beide aber waren, so entgegengesetzt sie scheinen, in ihrem tiefern Grund nicht unterschieden, sondern Manifestationen des gleichen humanitarischen Irrthums. Denn der obligate Machtbegriff verhielt sich im Wesentlichen ebenso rein anthropocentrisch, als der obligate Rechtsbegriff. In beiden politischen Systemen war die spezifisch-humanitarische Geringschätzung der das Staatsleben tragenden religiösen und sittlichen Potenzen vollkommen die gleiche. Beide endlich übten oft im besten Wohlmeinen, aber von den unpraktischen humanitarischen Anschauungen der menschlichen Natur und des socialen Verbandes ausgehend, auf die fernere Gestaltung desselben gleich verderbliche Wirkungen. Beide tragen als negative, wie positive Faktoren der Gesetzgebung die gleiche Mitschuld an der Entwicklung des Proletariats und des sogenannten Pauperismus. Die Entstehung derselben verlangt eine nähere Betrachtung.

Als die Stürme der Revolution vorüber waren, als Ackerbau, Gewerbfleiß, Industrie wieder aufblühten und mit den Künsten des Friedens Wohlstand, Lebensgenuß und Luxus einzogen, da zeigten sich bald die Folgen der Auflösung der früheren gesellschaftlichen Bande. Die unbegrenzte Theilbarkeit der Güter und die gleiche Erbberechtigung aller Kinder vermehrte den Stand der Grundbesitzer in's Unendliche und schuf einen freien Bauernstand von kleinem, ja immer kleiner werdendem Grundeigenthum. Die Anfangs erfreuliche Erscheinung wurde die Quelle unsäglichen Elends. Durch die mit jeder Generation sich mehrenden Theilungen wurde der Grundbesitz dermaßen gespalten und vermindert, daß nur wenige Familien von dem Ertrag leben konnten; aus freien Bauern wurden daher allmählich Taglöhner, die viel nachtheiliger gestellt waren, als früher die

Leibeigenen, denen der durch Feudalgesetze und Pietätsverhältnisse gebundene Gutsherr in Zeiten der Noth oder bei Krankheiten und Unglücksfällen Hülfe und Unterstützung gewähren mußte, während jetzt der selbstständige Taglöhner lediglich auf die eigenen Kräfte angewiesen war und für sein Aeckerchen und seine Lehmhütte noch Abgaben an den Staat zu leisten und zu den Gemeindelasten beizutragen hatte, nicht zu gedenken der Zehnten und Feudalabgaben, die in manchen Ländern noch dazukamen. Die Noth trieb zum Schuldenmachen; fiel der Bauer Wucherern und Juden in die Hände, so war er in wenigen Jahren um sein Eigenthum; im besten Falle schleppte er sein mühe- und sorgenvolles Leben bis zu einem mäßigen Alter und hinterließ dann eine darbende Familie. Noch schlimmer gestalteten sich die Zustände in den Städten. Die Aufhebung aller beschränkenden Zunft- und Innungsverhältnisse vermehrte den freien Handwerker- und Gewerbsstand dergestalt, daß eine übermäßige Concurrenz eintrat, die, verbunden mit der größeren Wohlfeilheit der Fabrikerzeugnisse, den Absatz beeinträchtigte oder den Preis der Arbeit allzusehr herabdrückte und somit bewirkte, daß das Handwerk die Familie nicht mehr ernährte. Die geringen Handwerker und die große Menge selbstständig- und freigewordener Gesellen traten daher in die Dienste reicher Fabrikherrn, deren Zahl mit jedem Tag sich mehrte, da bei der zunehmenden Herrschaft des Geldes und der Verminderung der Standes- und grundherrlichen Rechte, die höhern Stände ihr Vermögen vorzugsweise solchen Gewinn bringenden Unternehmungen zuwendeten. Der Fabrikarbeiter, der von seinem täglichen Lohn sich und sehr häufig eine Familie ernähren mußte, war nicht viel mehr als der Sklave des Fabrikherrn, dem er politisch gleichstand; kein Gesetz schützte ihn vor der willkürlichen Entlassung; nahmen seine physischen Kräfte ab, so minderte sich sein Lohn. Das Kapital erlangte eine Herrschaft und eine despotische Macht, wie sie kein bevorrechteter Stand früher besessen. Dazu kam, daß durch das auf eine schwindelnde Höhe getriebene Creditwesen der Werth des Geldes sich sehr verminderte, der Lohn des Taglöhners und Arbeiters mit dem Gewinn des Handels- und Fabrikherrn in keinem Verhältniß stand und der Preis der Lebensbedürfnisse und der gesteigerte Luxus die Kluft zwischen Reichen und Armen, zwischen den bevorzugten Ständen, die sich im Besitz von Kapital, Bildung und Talent befanden und dem Arbeiterstande, der sich nur auf die physische Kraft stützte, immer auffallender zu Tage kehrte. Diese socialen Mißstände nahmen während der langen Friedensjahre, die das Gebiet der Industrie, die Macht der Bildung und die Zahl der Bevölkerung in's Unendliche erweiterten, bedeutend zu und mehrten die Klagen über die Zunahme einmal der Verarmung selbst, dann der über das massenhafte Anwachsen verarmten Bevölkerung.

Am lebhaftesten wurde die Kluft, welche die übermäßige Anhäufung des Reichthums auf einzelnen Punkten neben gänzlicher Besitzlosigkeit auf andere in der Gesellschaft erzeugte, in Frankreich empfunden. Die Periode der kriegerischen Großthaten unter der Napoleonischen Herrschaft hatte das französische Proletariat nicht nur stark decimirt, sondern auch ruhmvoll beschäftigt, seinen Blick nach Außen gelenkt und von den Erinnerungen an die Zeiten der Freiheit und Gleichheit abgezogen. Aber nur in den Hintergrund gedrängt waren dieselben durch den berauschenden Zauber der Person Napoleons und des militärischen Ruhmes, welchen die Nation mit ihm theilte, keineswegs vergessen. Die Versuche der Restaurationsregierung zur Wiederbegründung der Herrschaft des Adels und Clerus, über welche schon die erste Revolution den Stab gebrochen hatte, schaarten daher alsbald in Frankreich eine Opposition zusammen, in welcher der Geist der Revolution von 1789 in seinen verschiedenen Abstufungen sich erneuerte. Die endliche Folge war die Julirevolution von 1830, ein Sieg über die Restaurationsregierung hauptsächlich erfochten durch das Pariser Proletariat. Selbstverständlich erwachte in diesem von Neuem ein Vollgefühl seiner politischen Bedeutung; aber ebenso nothwendig scheiterte die Geltendmachung seiner Ansprüche theils, wie früher, an der Natur der Dinge, theils an der Politik des neuen Bürgerkönigthums unter Ludwig Philipp, welches an der unterdeß zu jener enormen Höhe herangewachsenen Aristokratie des Reichthums eine Stütze suchte

und daher auch diese ausschließlich begünstigte. So schien der Zustand von Freiheit und Gleichheit, für dessen Begründung von dem Proletariat abermals Ströme von Blut vergossen worden waren, wieder so ferne gerückt, als jemals. Was hat die Welt damit gewonnen, fragte man daher, daß der dritte Stand, die Bourgeoisie dem Adel und Clerus gleichberechtigt zur Seite getreten ist, wenn nun diese nämliche Bourgeosie, mit einem Theil des Adels verschmolzen, den vierten Stand die besitzlosen Arbeiter, in größerer Knechtschaft hält, als er sich selbst je befunden? Ist das Recht der Gleichheit ein begrenztes? Hat die Revolution der Kirche ihre Besitzungen, dem Clerus den Zehnten, dem Adel die grundherrlichen Einkünfte, die sie seit vielen Jahrhunderten als Eigenthum besessen, nur deßhalb entrissen, damit das Eigenthum des Mittelstandes vermehrt werde und die arbeitende Klasse in noch größere Abhängigkeit und Dienstbarkeit gerathe?

So schied sich die Nation immer mehr in den Gegensatz der Bourgeoisie, die sich im Besitz eines irgendwie auf Kapital gegründeten zureichenden Nahrungsstandes befand und zur Erhaltung ihres Besitzthumes an den Thron sich anlehnte, und in das Proletariat oder die große Zahl derjenigen, die im ungesicherten oder unvollständig gesicherten Erwerb durch Arbeit nur von Hand zu Mund lebten. Als nun im Lauf der Friedensjahre eine fieberhafte Thätigkeit auf dem Feld der Industrie erwachte und jene Kluft immer weiter aufdeckte, die den besitzlosen und den besitzenden Stand schied, so wurden allmählig Stimmen laut, welche eine Umgestaltung der socialen Zustände als gerecht und nothwendig darstellten. So entstand in Frankreich, das den Grundsatz der Freiheit und Gleichheit zuerst in's Leben eingeführt, auch eine Reihe von Systemen socialer Reform. Alle diese Systeme beruhen auf der dem humanitarischen Bildungsprinzip entsprechenden Anwendung des Grundsatzes der Gleichheit aller Menschen und streben die Begründung dieses Zustandes als Ziel an. Je nach den Mitteln der Abhilfe für die Noth der Ungleichheit gehen sie aber nach zwei Richtungen auseinander: 1) die socialistische, welche ohne Verletzung des Eigenthums durch Vereinigung physischer und geistiger Kräfte einen solchen gesteigerten Grad von Wohlstand und Glück zu erzeugen vermeint, daß dadurch alles Elend aus der Welt schwinden und auch der Aermste ein gewisses Maß von Glück und Lebensgenuß erlangen würde; 2) die communistische, die durch Aufhebung alles Privateigenthums und gemeinschaftliche Verwaltung und Vertheilung der Erzeugnisse den Grundsatz der Gleichheit zu verwirklichen trachtet.

Die erstere Richtung wurde angebahnt durch den Grafen Saint-Simon, einen Mann, der als geborner Pair von Frankreich und Grande von Spanien den höchsten Kreisen der Gesellschaft angehörte, der mit Gütern und Talenten in seltener Fülle ausgerüstet, als beneidetes Schooßkind des Glücks in die Welt trat, dann aber in der Revolution seines Vermögens beraubt, in einem wechselvollen Leben alle Verhältnisse und Zustände der menschlichen Gesellschaft aus eigener Erfahrung kennen lernte, und zuletzt in Folge eines versuchten Selbstmordes im Kreise einiger Jünger endete (1825). Er war der Erste, der den Gegensatz des arbeitenden, besitzlosen Standes, von ihm Volk genannt (peuple, plebs, Pöbel), zu dem wohlhabenden, besitzenden Mittelstand, der Bourgeosie, hervorhob und in der Versöhnung dieses Gegensatzes durch das christliche Gebot der Liebe und durch den Versuch, mittelst „Erhebung der Industrie zur höchsten gesellschaftlichen Berechtigung, das Loos des Handarbeiters zu bessern," die Aufgabe des „neuen Christenthums" erblickte. Die in seinen anregenden Schriften zerstreut liegenden Ideen, während der Restauration von seinem Lieblings-Jünger Olinde Rodrigues treu bewahrt, fanden in den Tagen der Aufregung nach der Julirevolution einen fruchtbaren Boden und zahlreiche Anhänger. Bazard, ein beredter, talentvoller, für Freiheit und Volksbeglückung begeisterter Mann, früher Haupt des Carbonaribundes in Frankreich, trug vor einer empfänglichen Zuhörerschaft die neue politisch-sociale Lehre vor, daß „die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen" aufhören müsse, daß durch eine gerechtere Ausgleichung des Eigenthums dem Zufall, der jetzt das Loos der Menschen lenke, abgeholfen werden solle und daß zu dem Zweck das Erbrecht der Familie aufgehoben, das hinterlassene Ver-

mögen in die Hand des Staats gelegt und vermittelst eines verzweigten Banksystems nach dem Grundsatz vertheilt werde: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihrer Arbeit,“ so daß die Stellung des Individuums nicht von dem Zufalle seiner Geburt, sondern von seinem Verdienste abhänge. Zugleich verkündete Enfantin, ein beschränkter, der Sinnlichkeit ergebener Schwärmer, das neue Evangelium der Harmonie des Fleisches und Geistes, und stellte der christlichen Lehre von der Unterwerfung des Fleisches unter den Geist die Berechtigung aller menschlichen Triebe auf Befriedigung entgegen. Eine Priesterschaft, an ihrer Spitze ein Oberpriester oder Vater als das lebendige Gesetz, sollte die nach ihrer Beschäftigung in mehrere Ordnungen getheilte menschliche Familie, als eine Art gesellschaftlicher Vorsehung in Liebe regieren. Durch Predigten, Missionen und Flugschriften fand diese theokratisch-industrielle Staatsordnung große Verbreitung und begeisterte Anhänger. Eine Saint-Simonistische Familie mit einer Menge von Werkstätten entstand in Paris als ein Bild der Welt im Kleinen. Als aber Enfantin seine Fürsorge vornehmlich auf die Frauen wandte, nicht bloß ihre sociale Gleichstellung begehrte, sondern auch den Grundsatz der Weibergemeinschaft in der St. Simonistischen Familie aufstellte und somit die Lehre des Meisters in ein Muckerthum zu verkehren trachtete, da schied Bazard, eine offene, edle Natur, aus der Familie aus. Der Schmerz über das Scheitern seiner menschenbeglückenden Hoffnung brach ihm das Herz. Ihm folgten noch andere Jünger, und als nun Enfantin immer weiter auf dem schlüpfrigen Gebiet fortschritt, das freie Weib, das als Offenbarungsfrau mit dem Oberpriester die Leitung der Familie übernehmen sollte, zu finden suchte und dazu thörichte und anstößige Mittel und Wege wählte, da trennten sich alle besonnenen und ernsten Männer von einer Schule, die sich von ihrer industriellen Mission so weit verirrt hatte. Ihr Vermögen schwand durch Luxus und Aufwand der Häupter und als endlich die Regierung ihren Saal schloß und sie wegen Verbreitung sittengefährlicher Grundsätze vor Gericht stellte, da trennte sich auch Rodrigues von ihr aus Widerwillen gegen die gänzliche Vernichtung der Familienbande. Enfantin zog sich hierauf mit wenigen Getreuen in klösterliche Einsamkeit zurück, wo sie sich durch ihre Lebensweise, ihre sonderbare Tracht und ihre eigenthümliche mystische Sprache die Verachtung und den Spott der Welt zuzogen, bis ihre gerichtliche Verurtheilung ihnen ein unverdientes Märtyrerthum verschaffte.

Das genaueste, bis in's Einzelne durchgeführte System einer Umgestaltung der socialen Verhältnisse, des Socialismus rührt her von Karl Fourier aus Besançon († 10. Okt. 1837), einem wunderlichen Mann, der mit dem besten, für die leidende Menschheit warm fühlenden Herzen einen beschränkten, mit sonderbaren Grillen und Hirngespinnsten erfüllten Geist verband. Als Kaufmann erzogen und durch Unglück seines ererbten Vermögens verlustig, mußte er als Buchführer eines fremden Handelshauses mit untergeordneten Geschäften sein Leben fristen, wobei er seine freie Zeit auf Ausbildung seines in dunkler Sprache und selbstgeschaffenen Terminologieen entwickelten Socialsystems verwendete, das trotz seiner vielen Thorheiten, Sonderbarkeiten und wunderlichen Träumereien große Aufmerksamkeit erregte. Nach ihm besteht das Heil der Welt in der Vereinigung (Association) der Kräfte und Individuen zu gemeinsamen Zwecken, oder in der socialen Harmonie, deren Herstellung die Aufgabe der Menschheit sey. Diese sociale Harmonie könne nur erzielt werden durch richtige Erkenntniß der menschlichen Triebe und Leidenschaften und durch zweckmäßige Vertheilung der Thätigkeiten und Verrichtungen nach diesen Trieben und Seelenanlagen. Das menschliche Glück, das Endziel alles irdischen Strebens, beruhe wesentlich auf der Befriedigung der Neigungen sowohl in der Arbeit als im Genuß; diese Befriedigung könne aber nur durch Vereinigung vieler Individuen von verschiedener Natur, Alter und Geschlecht zu gemeinschaftlichem Haushalt erreicht werden. An die Stelle der getrennten Familienwirthschaften und des unzusammenhängenden Gemeindelebens sollte deßhalb der vereinigte Haushalt der Phalanx, in einem großen 1200—1800 Familien fassenden Gebäude (Phalanstère) treten mit einem entsprechenden Grundbesitz von etwa einer Quadratmeile. Die Kosten werden durch Aktien

gedeckt, die ein vererbbares Eigenthumsrecht auf den Grund und Boden sichern. Die Arbeit zerfällt nach ihrer Gattung in verschiedene Klassenserien mit mancherlei Unterabtheilungen, als Haushalt, Bodenkultur, Fabrikation, Erziehung, Wissenschaft, Kunst u. dgl., woran sich die Glieder der Phalanx je nach ihren Neigungen und Fähigkeiten betheiligen. Eben so soll auch bei der Consumtion der individuellen Neigung Rechnung getragen werden, soweit es der mit Rücksicht auf Einlagskapital, Arbeit und Talent berechnete Antheil eines Jeden am Gesammtantheil zuläßt. Durch eine solche Einrichtung würden alle bösen Leidenschaften und Verbrechen aus der Welt verschwinden, nicht mehr die Selbstsucht und Selbsterhaltung, sondern die Naturtriebe und Bruderliebe die Triebfedern der Handlungen bilden und durch die vereinten Kräfte und Neigungen alle Arbeit zu solcher Vollendung gebracht werden, daß aller Noth und allem Elend reichlich abgeholfen würde. Ein gewählter Rath der Alten steht dem Ganzen vor. Fourier war überzeugt, daß es nur eines Beispiels bedürfe, um seinem System allgemeine Verwirklichung zu verschaffen. Er ließ daher eine öffentliche Aufforderung an einen Menschenfreund ergehen, ihn mit einer Million zu unterstützen und ging zwölf Jahre lang täglich zu einer bestimmten Stunde an den bezeichneten Ort, um zu sehen, ob sich der Menschenfreund mit der Million nicht einstellen würde. Spätere Versuche, ein Phalanstère zu errichten, scheiterten an der Unzulänglichkeit der Mittel. Fouriers talentvollster Jünger ist V. Considérant, der seines Meisters System von manchen Auswüchsen befreit und gegen viele Angriffe und Vorwürfe vertheidigt hat.

Mannigfaltiger und praktischer gestalteten sich die eigentlich communistischen Ideen, die meist geheimen Gesellschaften zur Unterlage dienten. Die von Buonarotti, einem Genossen Baboeufs, herausgegebene „Geschichte der Verschwörung Baboeufs“ gab den ersten Anstoß zur Bildung communistischer Vereine mit Baboeuf's Grundsätzen, nur daß sie nicht wie jener ausschließlich der Landwirthschaft ihre Aufmerksamkeit zuwendeten, sondern mehr der Industrie. Unter verschiedenen und abwechselnden Namen (als Volksfreunde, Gesellschaft der Menschenrechte, der Jahreszeiten, zuletzt als Gesellschaft der Gleichheits-Arbeiter, Egalitaires), predigten sie in Reden und Zeitschriften einen rohen Communismus, der den Materialismus als höchstes Naturgesetz aufstellte, die Aufhebung des Eigenthums, der Familie, der Ehe, als der wirksamsten Hindernisse der unbedingten Gleichheit und Brüderlichkeit, forderte, die Civilisation und ihre Träger, die Städte, der Zerstörung preisgeben wollte und nur in völliger Gemeinschaft der Arbeit, der Güter und der Genüsse das Glück der menschlichen Gesellschaft erblickte. Diese aller Gesittung und Humanität Hohn sprechende Lehre, zu deren Verwirklichung die Mitglieder der geheimen Verbindungen alle, auch die blutigsten und gewaltsamsten Mittel billigten und empfahlen, schreckte die Bessern und Gemäßigtern endlich zurück und erzeugte Spaltungen — namentlich seit dem Aufstandsversuche vom Jahr 1839. Es bildete sich eine gemäßigte Communistenpartei, Reformisten genannt, die ihr Ziel in politischer Gleichheit und in gerechter Vertheilung der durch gemeinsame Arbeit erworbenen Erzeugnisse suchten, während die Baboeufisten nach einer Revolution strebten, um unter einer republikanischen Staatsform die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft nach ihren Grundsätzen zu bewirken. — Auf die unbestimmten Ansichten der Reformisten gründete Cabet, durch seine vielgelesene „Reise in Ikarien“ (Utopien) und durch eine rastlose Thätigkeit in größern und in Flugschriften den ikarischen Communismus, der zwar auch völlige politische Gleichheit (sey es in monarchischer oder republikanischer Form) und Gütergemeinschaft vermittelst einer Vertheilung der Erzeugnisse des Bodens und der Industrie, verlangt, aber die Ehe und Familie bestehen läßt, dem krassen Materialismus des rohen Communismus den Glauben an ein höheres Wesen entgegenstellt, und nicht durch Gewalt, sondern auf dem Wege der Belehrung und Ueberzeugung seine Grundsätze verwirklichen will. Eine demokratische Staatsform gilt ihm als Anfang, ein Uebergangsstaatsrecht mit allmählicher Verminderung der Ungleichheiten der Güter und der Bildung, durch Abänderung der Erbrechte und Einführung einer gemeinsamen und freien Erziehung,

als vermittelnde Periode zu der von Christus gelehrten brüderlichen Gleichheit. Man hat Cabets ikarisches Schlaraffenland bezeichnet als eine Geßner'sche Idylle in's Communistische übersetzt, in welcher als größtes Uebel zuletzt nur übrig bleibt, daß die "unschuldigen Kinder" die Zähne nicht ganz ohne Schmerz bekommen. Cabet fand großen Anhang, aber auch entschiedene Gegner unter den Communisten selbst. Dem kümmerlichen Deismus, den Cabet übrig ließ, trat besonders Dezamy im Sinn eines atheistisch-bestialischen Communismus entgegen. — Einen eigenthümlichen Standpunkt behauptet der kritische Communismus des scharfen Proudhon, der das Eigenthum, als die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken bekämpfend, aber auch die Gütergemeinschaft als Ausbeutung des Starken durch den Schwachen darstellend mit Aufhebung der Erblichkeit ein individuelles Eigenthum nach den Leistungen eines Jeden verlangt.

Von mehrern der genannten Systeme wurden Anhaltpunkte im Christenthum gesucht. In diesem Interesse wurde im Schooß des Communismus besonders die ältere Behauptung von der Entstehung des Christenthums aus dem Essenismus erneuert, Christus als Essener und folglich als Communist dargestellt und demgemäß auch die ältern Erklärungen der Stellen Apostelg. 2, 42. Luc. 18, 22. wiederholt, denen Proudhon noch das Gleichniß Matth. 20. von dem Hausvater, der jedem seiner Arbeiter für längere, wie für kürzere Arbeit einen Groschen zum Lohn gibt, beifügte. Ja Lamennais machte sogar den Versuch einer umfassendern Auslegung des N. T. im Sinn der socialistischen Demokratie*). Allein abgesehen von dem früher Gesagten und Anderem, was sich aus der Darstellung derselben von selbst ergibt, ist das wahre Verhältniß aller jener Systeme zum Christenthum, d. h. ihr Widerspruch gegen dasselbe leicht zu entdecken. Denn alle beruhen zuletzt auf einer Anschauung, welche in der sinnlichen Glückseligkeit den Endzweck des menschlichen Lebens erblickt, unter völliger Verleugnung des christlichen Grundsatzes, daß der Mensch nicht lebt vom Brod allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgeht. Matth. 4, 4. Sie schöpfen ihre Impulse nicht aus dem edeln Trieb der Selbsterhaltung, der zur Thätigkeit anspornt, sondern aus dem Egoismus, dem Neid, den es verdrießt, von einem höhern Maaß sinnlicher Genußmittel ausgeschlossen zu seyn und der um jeden Preis mitgenießen will am Gute des Andern. Liegt dieses Prinzip der Selbstsucht und des rohen Genusses hauptsächlich dem Communismus zu Grund, so trifft den Socialismus der Vorwurf, daß er die menschliche Natur von einem allen Voraussetzungen des Christenthums widersprechenden idealistischen Standpunkt aus betrachtet, weder die Schwachheit, noch die Verderbtheit und Bosheit der Menschen mit in Anschlag bringt, folglich in Zweck und Mitteln nur eine fehlgegriffene humanitarische Philanthropie ist, welche alles, auch das selbstverschuldete Uebel aus der Welt entfernen will, ohne dessen Bedeutung und Nothwendigkeit für die sittliche Erziehung des Menschen zu begreifen oder zu würdigen. Endlich streben beide mit Verletzung der individuellen Freiheit nach einem Ziele, das die härteste Knechtschaft und einen Grad von Unterdrückung der Persönlichkeit herbeiführen würde, gegen die ein russischer Despotismus und eine chinesische Polizei wünschenswerthe Zustände wären. „La loi", bemerkt ein neuerer Schriftsteller über Cabet**), denkt und sagt den fünfzig Millionen Ikariern ihr ganzes Thun und Lassen vor. La loi setzt die ganze Arbeitszeit auf so und so viel Stunden und Minuten fest; la loi ordnet an, wenn und wie lange sämmtliche communistische Männlein und Fräulein Toilette zu machen haben; la loi führt ein "neues Gemüse" in allen ikarischen Haushaltungen ein; la loi sorgt für "kalte Küche" auf den ikarischen Landpartieen; la loi befiehlt, ähnlich wie in Baboeufs Communistenstaat, daß die nicht officiell gutgeheißene Literatur als "schlechte Presse" verbrannt werde u. s. w.

Der französische Socialismus und Communismus hat auch über die Grenzen Frank-

---

*) Les evangiles; traduction nouvelle avec des notes et des reflexions. Paris 1846.

**) W. Schulz a. a. O. S. 67.

reichs hinaus seine Jünger gefunden, aber in weit größerer Beschränkung, als im Stammland selber.

In Belgien, wo eine zahlreiche Bevölkerung von Fabrikarbeitern zu wiederholten Malen drohende Ansprüche erhob, wo de Potter schon im Jahre 1831 erklärte, daß die politischen Umwälzungen nichts helfen, daß man eine sociale Revolution organisiren müsse: hat sich gleichwohl der Socialismus noch nicht bis zum Unsinn des Communismus gesteigert, ob ihm gleich die Lehren eines Bartels, Jottrand und Kats ziemlich nahe stehen. Von der weitern Verirrung zu atheistischen Doctrinen scheint sich aber selbst die entschiedenste Opposition gegen den katholischen Clerus ferngehalten zu haben.

In keinem Lande hat sich ein so grelles Mißverhältniß zwischen dem Reichthum der besitzenden Klassen und der Armuth des ländlichen und Fabrikproletariats ausgebildet, als in England. Die Herrschaft des Kapitals ist in England unbedingter, ein eigentlicher Despotismus, als irgendwo. Dazu kam aber noch die schreiende Ungerechtigkeit in Vertheilung der Staatslasten. Als seit Herstellung des Weltfriedens 1815 die Staatsausgaben verringert waren, gingen Minister und Parlament damit um, die Auflagen um ein Bedeutendes herabzusetzen. Aber anstatt die von sämmtlichen Klassen des Volks getragenen Steuern für Gegenstände des täglichen Bedarfs zu ermäßigen, hob man die Steuer auf, welche von dem Einkommen erhoben wurde und daher die untersten Klassen wenig berührte. Dadurch wuchsen die Einkünfte der besitzenden Klasse um so viel, als die Einkommensteuer betragen hatte, also um 10 Prozent, und so kam es, daß diejenigen Stände welche die meisten Vorrechte genoßen, verhältnißmäßig am wenigsten zu den Lasten des Staates beitrugen. Die grundbesitzende Aristokratie, der die Aufhebung der Einkommensteuer am Meisten zu gut kam, war aber mit dieser Ersparniß noch nicht zufrieden, sondern suchte ihren Gewinn noch zu steigern durch eine neue Korngesetzgebung. Vor dem Jahre 1815 durfte nämlich ausländisches Getreide frei in England eingeführt werden. Damals kostete der Quarter 68 Schilling. Seitdem aber die Grundbesitzer es durchsetzten, daß das eingeführte Korn besteuert wurde, stieg der Quarter auf 80 Schilling, wodurch einerseits der Pachtzins und der Werth des Landbesitzes stieg, andrerseits aber auch der Preis des unentbehrlichsten Lebensbedürfnisses, des Brodes, zu einer enormen Höhe gesteigert wurde. Aus diesen und ähnlichen Uebelständen erklärt sich eine bald da, bald dort in Revolten ausbrechende Gährung in den untern Klassen Englands. Sie zeigte sich zuerst 1838 in dem Aufstand, welchen ein halbverrückter Schwärmer, John Nichols, auch William Courtenay unter den Landleuten der Grafschaft Kent zu erregen wußte; seit 1843 in der Niederreißung von Schlagbäumen und Zollhäusern, aber auch Verbrennung von Schlössern durch die sogenannten Rebekkaiten in Wales; seit 1816 in zahlreichen Drohbewegungen und Emeuten der Arbeiter in den Fabrikstädten, besonders Preston, Newcastle, Manchester, Birmingham, Glasgow u. a.; seit 1839 in der von Aufruhr, Brand und Plünderung begleiteten Chartistenbewegung *). Allein so nahe einzelne Forderungen besonders der Chartisten (Aufhebung des Wahlcensus und allgemeines Stimmrecht, Abschaffung des Monopols des Papiergeldes, der Maschinen, des Bodens, der Transportmittel) auch an den Socialismus hinanreichen, so hat doch der Socialismus in England wohl einen einzelnen Vertreter, im Ganzen aber keinen Boden zu gewinnen vermocht. Wie Fourier, so suchte nämlich um dieselbe Zeit der englische Fabrikherr Rob. Owen, nachdem er durch seine Fürsorge und Menschenfreundlichkeit, seine eigenen Arbeiter glücklich gemacht, durch Umgestaltung der socialen Zustände das menschliche Elend im Großen zu entfernen und den arbeitenden Klassen Antheil am Genuß der gesellschaftlichen Güter zu verschaffen. So lange er durch Errichtung und Verbesserung von Schulen (Armenschulen, Kleinkinderschulen, Sonntagsschulen) die untern Klassen geistig und sittlich zu heben und zu bilden bemüht war und statt durch Belohnung und Strafe, die er verwarf, durch Erweckung des Gefühls für Ehre, Tugend, Pflicht und Recht zu

*) Vergl. *L. Faucher*, études sur l'Angleterre. Paris 1845.

wirken suchte, bewies ihm das englische Volk seine Theilnahme und Unterstützung; als er aber auf das Gebiet der Religion überging, die Erde als das Ziel alles menschlichen Strebens, den Himmel für eine Täuschung erklärte, als er an die Stelle des heiligen Instituts der Ehe die freie Wahlverwandtschaft, an die Stelle der Familie die Gemeinde setzen wollte, als er das christliche Dogma von der angebornen Sündhaftigkeit der Menschen durch die Lehre von der ursprünglichen Güte und Reinheit der durch die Verführungen der Armuth und Unwissenheit noch nicht verderbten Menschennatur verdrängte und durch Vorlesungen, Tractate und Missionen eine Wiedergeburr der menschlichen Gesellschaft mittelst Vereinen zu gemeinsamen Zwecken zu begründen trachtete, da wendete sich der gesunde Sinn des britischen Volks von ihm ab und es bedurfte kaum eines gänzlich mißlungenen Versuchs, eine communistische Colonie in Indiana, einem der vereinigten Staaten, zu gründen, um seine Theorie alles Ansehens in England zu berauben. Außerdem setzte der große Staatsmann Rob. Peel, nicht ohne Einfluß der chartistischen Agitation auf den Gang der parlamentarischen Thätigkeit, im Parlament 1842 eine Milderung der strengen Korngesetze durch, welche bisher die Einführung fremden Getreides unmöglich gemacht hatten, und zwar mittelst eines neuen Gesetzes, wonach der Zoll ermäßigt, zugleich aber einer nach dem Preise steigenden Scala unterworfen ward. Ueberhaupt ist das englische Volk nicht nur reich an ausgezeichneten, dem Wohl der Nation von Herzen zugethanen, in Geist und Gesinnung unabhängigen Leitern seiner öffentrlichen Angelegenheiten, sondern selbst praktisch und klug, bessert von Jahr zu Jahr, aber mit Umsicht, an seinem staatlichen Verfassungsbau, damit er stets den Anforderungen der Zeit entspreche, und gelangt so auf dem Wege der Reform zu einer Freiheit, wie sie allein in einem geordneten, durch geschichtliche Verhältnisse bedingten Staatswesen möglich ist. An diesem gesunden politischen Sinn, sowie an der christlichen Bildung und christlich praktischen Energie der maßgebenden Klassen der englischen Nation, sind bisher wie alle andern, so auch die socialistischen und communistischen Illusionen des continentalen Humanitarismus gescheitert.

Daß bei dem immer allgemeinern Durchdringen der humanitarischen Weltanschauung durch das Medium der deutschen Nationalliteratur, der Abschwächung der religiösen und ganz besonders der sittlichen Ideen durch den theologischen Rationalismus, der Depotenzirung, welche in Folge davon die Kirche anheimfiel, den auflösenden Wirkungen, welche die neuere pantheistische Philosophie auf die für den gesellschaftlichen Zustand grundbedingenden Begriffe Gott, Persönlichkeit und jenseitiges Leben übte, dem in allen Klassen der Gesellschaft durch die unnatürliche Hemmung des politischen Entwicklungstriebes der Nation sich verbreitenden und zur leidenschaftlichen Gereiztheit sich steigernden Mißvergnügen, überhaupt der in entsetzlicher Progression anwachsenden Verderbniß, welcher die Civilisation des Polizeistaats zur Beute ward, auch in Deutschland den socialistischen und communistischen Utopien der Boden bereitet wurde, ist leicht begreiflich *). Doch war der deutsche Communismus und Socialismus nicht schöpferisch-original in Beziehung auf praktische Organisation des gesellschaftlichen Zustandes, sondern begnügte sich rein doctrinär mit Verpflanzung der französischen Ideen auf den heimischen Boden. Charakteristisch für denselben ist lediglich die spezielle Richtung, die er unter Einwirkung der sogenannten junghegelschen Literatur **) auf Bekämpfung des Christenthums in allen seinen

*) Vrgl. meine Schrift: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammhang der gesammten National-Entwicklung beleuchtet. Dritte Aufl. Frankfurt a. M. 1850 im zweiten Abschnitt: Die Entstehung des modernen Antichristianismus S. 53 ff. und S. 136 ff.: Der Einfluß des modernen Polizeistaats auf die sittliche, politische und intellektuelle Entwicklung der deutschen Nation.

**) Der deutsche Protestantismus S. 208 ff.: Die pantheistisch-atheistische Reform des Bewußtseyns und ihre ethisch-politischen Ausläufer. Romang: Der

Ausprägungen sowohl in Glaube als Sitte, insbesondere des christlichen Staates, und der christlichen Ehe nahm, sowie die spezifische Herzlosigkeit des frivolen Literatenthums gegen die Interessen des Proletariats. Als Devise des Literaten-Socialismus läßt sich betrachten die „Rehabilitation des Fleisches“, d. h. grober Sinnengenuß entgegen den sittlichen Anforderungen des Christenthums und den Ordnungen in Staat und Kirche. Während dieser rehabilitatorische Socialismus im eigentlichen Deutschland hauptsächlich in der poetischen Literatur (Heine, Gutzkow, Mundt u. a.) sich einen breiten Boden zu verschaffen wußte *), gewann der Communismus zum Theil in Folge der Ansteckung durch die französischen Egalitaires, theils unter Einwirkung ausgewanderter deutscher Literaten unter den zahlreichen deutschen Handwerkern in Frankreich und der Schweiz zahlreiche Anhänger. Es bildeten sich auf dem Boden der Fremde, besonders in Paris, Genf, Zürich, Neuchatel u. a. Städten Verbrüderungen deutscher Handwerksgesellen auf communistischer Grundlage und hinter verschiedenen die eigentliche Tendenz verhüllenden Vorwänden (Bildungs-, Gesang-Vereinen) und Namen, an ihrer Spitze als Leiter längere Zeit der magdeburgische Schneidergeselle Weitling **), ein wirklich talentvoller proletarischer Autodidakt, später die Literaten Kuhlmann ***), Becker †), Grün ††), Heß, Marr u. a. Die Zersprengung dieser geheimen Verbindungen durch die Regierungen trieb viele ihrer Mitglieder nach Nordamerika, wo sich seit 1844 communistische Colonieen bildeten, z. B. in Wisconsin unter dem Mechaniker Fantz, in Missouri unter dem Bürstenbinder Dietsch. Das Nähere über diese geheimen communistischen Verbindungen ist enthalten in folgenden Schriften: (Bluntschli) die Communisten in der Schweiz. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichts an die h. Regierung des Standes Zürich. Zürich 1843. Generalbericht an den Staatsrath von Neuchatel über die geheime deutsche Propaganda, über die Clubbs des jungen Deutschlands und über den Comerbund. Zürich 1846. Die geheimen deutschen Verbindungen in der Schweiz. Basel 1847. Besonders aber die Schrift eines Theilnehmers: Marr, das junge Deutschland in der Schweiz. Leipzig 1847; endlich: der Atheismus unter den deutschen Handwerkergesellen, in Wicherns Fliegenden Blättern f. innere Mission. 1847. Nr. 1. Ueber diese Handwerkerverbindungen in der Fremde ist unter anderen geurtheilt worden, daß sich in ihnen ein für Deutschland höchst betrübendes Symptom zeigt, nämlich: „daß es unter den deutschen communistischen Handwerkern Männer gibt, die an Geist und tüchtiger Gesinnung ihre Propheten und Lehrer weit überragen und doch so leicht von Jedem sich täuschen lassen, der aus der sogenannten gebildeten Gesellschaft mit dem Schein des bessern Wissens in ihre Mitte tritt. Es ist das von der Gesellschaft in die Wüste hinausgestoßene, das mit dem redlichsten Eifer nach Erlösung und Bildung ringende Proletariat, welches im Flackerfeuer jedes Strohkopfes die Flamme des Herrn zu sehen meint, die ihm in das gelobte Land der Verheißung hinüberleuchtet“ †††). In diesem Urtheil ist wenigstens die Anklage der gebildeten Gesellschaft in Deutschland auf schnöden Mißbrauch und schmähliche Depravation der untern Schichten der Gesellschaft vollkommen begründet und wird auch durch die in den obigen amtlichen Berichten aufgeführten That-

---

neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen. Bern und Zürich 1848. *Eritis sicut Deus.* Ein anonymer Roman. Hamburg 1854. 3 Bde.

*) Vrgl. Julian Schmidts Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Leipzig 1853. Bd. 2.

**) Von ihm verfaßt: Garantien der Harmonie und Freiheit. Vivis 1842.

***) Die neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung. Genf 1845.

†) Die Volksphilosophie unserer Tage. Zürich 1843.

††) Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt 1845.

†††) W. Schultz im Staatslexicon S. 69.

fächlichkeiten, besonders aber durch die Kataloge der in den communistischen Lesebibliotheken gehegten Literatur: die Popularisirungen der Schriften von Strauß, Feuerbach, Br. Bauer u. a. erhärtet. Den spezifischen Zug des deutschen Socialismus aber, wie er in den literarischen Klassen zur Erscheinung gekommen, verräth auch in der tieferen Schicht gewiß in Styl und Inhalt folgende Stelle des Prospektus der communistischen Colonie in Wisconsin: „Die Religion soll in Neu-Germanien rein ‚geschichtlich' behandelt werden, und so wird es daselbst weder Priester, noch Kirchen, noch Gottesdienst geben, dagegen sollen Erziehung und Unterricht auf die Entwicklung und Ausbildung der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten gerichtet seyn.“ Ferner: „Da keine Hindernisse stattfinden, welche die Verehelichung zweier Personen, die gegenseitig Neigung fühlen, verzögern können, so werden heimliche Liebschaften nie geduldet. Neu-Germanien erkennt das Gesetz, daß das Weib dem Manne unterthänig seyn muß, nicht an, weil jede Person selbstständiges Mitglied von Neu-Germanien und auch als solches behandelt seyn muß. Da Neu-Germanien keine unglücklichen Personen in sich haben will, so können Eheleute, deren Karaktere nicht harmoniren und deren Leben dadurch verbittert werden sollte, durch hinlängliche Gründe der Gesellschaft sich von einander trennen.“

Im eigentlichen Nordamerika selbst haben Communismus und Socialismus nur geringen Boden zu fassen vermocht. Unter den Tausenden amerikanischer Zeitungen und Zeitschriften finden sich nur einige wenige von communistischer Färbung. Dagegen haben sich in den vereinigten Staaten, als dem Versuchsland für alle mögliche Theorieen, allerdings einzelne communistische Gemeinschaften theils auf ascetischer, theils auf humanitarischer Grundlage gebildet. Zu den erstern gehört die Sekte der sogenannten Shakers, eine vor etwa 80 Jahren entstandene Abzweigung des Methodismus, von welcher jede geschlechtliche Verbindung und somit auch die Ehe für unerlaubt erachtet wird*); die auf ähnlicher Basis von würtembergischen Separatisten seit 1805 und 1819 gegründeten Colonieen Economy und Zoar im Staat Ohio, erstere lange Zeit hindurch geleitet von ihrem Stifter Rapp. Zu den andern meist jüngern Gemeinschaften haben dagegen meist Einwanderer aus Frankreich und Deutschland in den Staaten Pennsylvanien, New-York, Massachusets, Ohio, Missouri und Wisconsin den Grund gelegt. So viel bekannt, hat keine der letztern bisher die Probe bestanden**). Aber auch die ascetisch-communistischen Gemeinschaften sind nicht von innern Störungen frei geblieben und haben nur durch Gestattung des Austritts und pecuniäre Abfindung jüngerer, heirathslustiger Mitglieder die Erhaltung des Communismus auf längere Zeit möglich gemacht.

Seit dem Sturz der Orleansschen Dynastie durch die Revolution in Paris im Februar 1848 und der zweiten Umgestaltung Frankreichs zu einer Republik haben in dem „enthüllten Europa“ und auch in dem „enthüllten Deutschland“ die Thatsachen laut genug den Umfang der Verbreitung socialistischer und communistischer Gelüste und Bestrebungen bezeugt und die Gefahren an den Tag gebracht, von welchen die europäische Gesellschaft durch sie bedroht ist. Nur an den zwei Ländern, in denen die Regierungen mit dem Nationalgeist sich in Einheit, die Völker von dem humanitarischen Zersetzungsprozeß auf der Basis der christlichen Weltansicht zu erhalten verstanden hatten, an dem protestantischen England und an dem katholischen Belgien gingen die Stürme der Jahre 1848 und 1849, welche ganz Europa tief erschütterten und Frankreich dem Untergange nahe führten, unschädlich vorüber. Da die Pariser Revolution das Werk des Proletariats oder der sogenannten „arbeitenden Klassen“ war, so mußte die neue republikanische Verwaltung die Verbesserung der Lage derselben zu ihrer ersten und vornehmsten Aufgabe machen.

---

*) Die besten Nachrichten über die Shakers und ähnliche Erscheinungen bei Busch: Wanderungen zwischen Hudson und Missisippi. 2 Bde. Stuttgart. 1854.

**) Der Auflösungsproceß einer deutschen Communistenkolonie in Nordamerika in anschaulicher Darstellung der nothwendigen Wirkung ihrer Prinzipien von gleicher Arbeit und gleichem Genuß schilderte u. a. die Allgem. Zeitung Jahrg. 1847. Nr. 255.

Dem zu Folge ward ein Arbeiter, Albert, zum Mitglied der provisorischen Regierung berufen und einer der bekanntesten socialistischen Schriftsteller, Louis Blanc, empfing die Vollmacht, nach seinen Ideen die Arbeit zu organisiren und die ärmern Klassen zu beglücken. Nun aber zeigten sich freilich die socialistischen Systeme in ihrer ganzen Haltlosigkeit. Das sogenannte „Recht auf Arbeit", d. h. die Zusicherung der Arbeit von Seiten des Staates machte die Erhaltung einer Legion brodloser, arbeitsscheuer oder unbeschäftigter Menschen nöthig und führte die Einrichtung von sogenannten „Nationalwerkstätten" herbei, welche Millionen verschlangen, ohne etwas irgend Nennenswerthes zu leisten. Die Unterstützung von zwei Millionen Franken, die den Arbeitslosen täglich gereicht wurde, steigerte die Staatsausgaben in's Maßlose und mehrte die Zahl der bettelnden Proletarier mit jedem Tag. Daß eine solche Einrichtung in Kurzem den Ruin des Staats, die Verarmung der besitzenden Klassen und den Untergang aller Civilisation herbeiführen müsse, war Jedermann einleuchtend. Daher war es eine der ersten Maßregeln, welche die im Mai d. J. zusammentretende Nationalversammlung traf, daß sie jene Werkstätten schließen ließ und den Arbeitern die Staatsunterstützung wieder entzog. In Folge dessen versuchte die ebenso zuchtlos als begehrlich gewordene Arbeiterbevölkerung eine neue Umwälzung, um dem vierten Stand die Herrschaft zu erringen. Von der legitimistischen und bonapartistischen Partei insgeheim mit Geld unterstützt, kam im Juni 1848 eine Revolte der Arbeiter zum Ausbruch und verlief in einer Reihe von furchtbaren Gräuelscenen, Excessen wahrhaft thierischer Rohheit und Barbarei, verübt durch die Anhänger der sogenannten „rothen Republik". Der muthige General Bréa wurde ermordet, der Erzbischof Affre von Paris erschossen, als er in treuer Ausübung seiner Hirtenpflicht den Aufrührern Worte des Friedens brachte. Sie füllten die Barrikaden mit den Leichnamen ihrer Gegner aus und trugen einzelne Fahnen mit der Inschrift: „als Sieger plündern wir, als Besiegte brennen wir." Erst durch Bekleidung des Generals Cavaignac mit dictatorischer Gewalt wurde unter Strömen von Blut der Aufstand niedergeworfen und die Führer und Anstifter zur Strafe gezogen. Seitdem hat der Communismus und Socialismus weder in Frankreich, noch im übrigen Europa wiederum gewagt, öffentlich auf die Bühne zu treten; aber unter der Asche glimmen die Funken eines wilden Hasses der untersten Schichten der Gesellschaft gegen die obern Schichten fort und noch läßt sich alles eher behaupten, als daß auf dem Continent in der Sphäre des Staates die rechte Einsicht in die tiefsten Quellen dieser Noth, im Kreis der Kirchen die getroste Zuversicht des Glaubens, die Fülle der Liebe, die ächte Thatkraft und jenes lebendige Bewußtseyn eines Jahrhunderte lang verabsäumten und verkannten großen socialen Berufes allgemeiner erwacht wäre, welchem es allein gegeben seyn wird, nicht etwa nur neue drohende Gefahren für die Gesellschaft zu beschwören, sondern — Seelen zu erretten.

Zur allgemeinern Würdigung der beiden Erscheinungen dienen außer zahllosen Artikeln in Zeitungen und Zeitschriften: Romang: Die Bedeutung des Communismus aus dem Gesichtspunkt des Christenthums und der sittlichen Cultur gewürdigt. Bern und Zürich 1847. Kapff: die Revolution, ihre Ursachen, Folgen und Heilmittel. Gekrönte Preisschrift. Hamburg 1851. Hundeshagen.

Compactaten, s. Hussiten.

Competenten, s. Katechumenen.

Competenz heißt das Recht, die in dem bestimmten Kirchenamte enthaltenen Befugnisse auf rechtmäßige Weise auszuüben. Es gibt daher viele Arten der Competenz, nach den verschiedenen Kirchenämtern und nach den mannigfaltigen Funktionen jedes Kirchenamtes. Es gibt also, um nur Ein Beispiel anzuführen, eine Competenz des Bischofs, und eine besondere Competenz des Bischofs rücksichtlich der Ordination. Competenz heißt auch in ganz speziellem Sinne die gesetzliche Jahresrente einer Pfründe, welche dem Nutznießer nach Abziehung aller darauf lastenden Abgaben bleiben soll. Pars conquia, competens. Herzog.

Complutensische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln.

Compostella, Ritterorden v. San Jago de Compostella. Nach der spanischen Tradition soll der im Jahr 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Sohn des Zebedäus (Apostlg. 12, 2.) nach Spanien gekommen seyn und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt zuerst in Berichten vom 9. Jahrhundert bei Walafried Strabo im poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Abnaud, haben sie aufgegeben, indeß die Bollandisten sie festhalten. Sie lebte fort im Munde des Volkes und war die Ursache, daß Compostella der berühmteste, besuchteste Wallfahrtsort in Spanien wurde. So gab sie auch Anlaß zur Stiftung des genannten Ritterordens, zunächst zum Schutz der Pilgrime, weiterhin zur Vertheidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen; Stifter war Don Pedro Fernandez im Jahre 1161, dem sich die Domherren von St. Eligieen bei San Jago im Jahre 1170 anschlossen. So theilte sich der Orden in zwei Klassen, Ritter und Ordensgeistliche; bestätigt von Cölestin III. gelangte er bald zu bedeutenden Reichthümern und Einfluß. Im Jahre 1835 wurde er aufgehoben. Herzog.

Conclave, s. Pabstwahl.

Concomitanz, concomitantia ist das Begleitetseyn des Leibes Christi durch das Blut und umgekehrt des Blutes durch den Leib Christi im Abendmahle. Die Lehre von der Wandlung reichte nicht hin, um das zu erklären; daher wurde die Lehre von der Concomitanz hinzugenommen, die freilich die Wandlung voraussetzt und in Folge derselben sich bilden mußte; zunächst was das Eingeschlossenseyn des Blutes in das Fleisch betrifft, indem Fleisch ohne Blut kaum gedacht werden kann; aber auch das Fleisch mußte man sich virtualiter im Blut eingeschlossen denken, da das Leben des Fleisches im Blute ist. Doch entwickelte sich die genannte Theorie nicht gleichzeitig mit der Lehre von der Wandlung. Sie trat noch nicht in das Bewußtseyn des Paschasius Radbert noch in das des Lanfrank. Peter der Lombarde hat wenigstens die Sache, wenn er Sent. lib. IV. dist. 10. D. lehrt: integrum Christum esse in altari sub utraque specie. Thomas von Aquino hat den Ausdruck concomitantia aufgebracht, die er als naturalis und realis bezeichnet und auf den Satz gründet: si aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Diesen gebrauchte er zunächst, um zu beweisen, daß die Gottheit oder die Seele Christi im Sakramente sey. Brod und Wein können nämlich nicht in die Gottheit oder in die Seele Christi verwandelt werden, mithin sind diese nicht Kraft des Sakramentes (ex vi sacramenti) im Sakrament, sondern, fährt Thomas fort, vermöge der Concomitanz (ex reali concomitantia), wobei er offenbar von der Voraussetzung ausgeht, daß die Gottheit oder Seele Christi einerseits und sein Leib und Blut andererseits realiter verbunden sind, so daß, wo diese sind, jene auch seyn müssen. Denselben Grundsatz wendet er auf die Abendmahlselemente in ihrem Verhältniß zum Leibe und Blute Christi an. Ex vi sacramenti ist unter der Gestalt des Brodes der Leib, unter der Gestalt des Weines das Blut Christi, aber nur vermöge der realis concomitantia ist unter der Gestalt des Brodes auch das Blut, und unter der Gestalt des Weines auch der Leib Christi. Diese Lehre von der Concomitanz wurde nun die Grundlage der Kelchentziehung. Herzog.

Concordanz, Concordantiae. Dieser Name, hergenommen von dem übereinstimmenden Vorkommen von Wörtern und Gedanken einer Schrift, bezeichnet eine Zusammenstellung und Verzeichnung aller derjenigen Stellen, an welchen eines Wortes oder einer Sache in einer bestimmten Schrift Erwähnung gethan wird. Begreiflich läßt sich eine solche Concordanz für jedes Schriftwerk anfertigen, meist aber sind sie nur für die heil. Schrift in Gebrauch. Hier unterscheidet man nun Verbal- und Real-Concordanzen. Erstere haben es lediglich mit den Wörtern und Wortformen zu thun und geben noch Kapitel und Vers an, wo und wie oft ein Wort in der heil. Schrift sich findet;

letztere gehen auf die Sachen und geben eine geordnete Zusammenstellung aller auf einen bestimmten Begriff bezüglichen Stellen. Beide sind von großem Nutzen, denn während die ersteren für den Grammatiker, Lexikographen und Exegeten unentbehrlich sind, gewähren letztere für die Behandlung der biblischen Realien so wie für Dogmatik, Moral und praktische Theologie eine treffliche Hülfe (vergl. *Andr. Glauche*, Schediasma de usu Concordantiarum Biblicarum in S. Philologiâ, Philosophiâ et Theologiâ. Lips. 1668. 4.). Die Anfertigung solcher Concordanzen fällt schon in's 13. Jahrhundert, wo Hugo de S. Caro (gest. 1264) um's Jahr 1244 mit Beihülfe von Mönchen eine Concordanz über die Vulgata anfertigen ließ (s. Bellarmin. de Script. eccles. ad ann. 1245. p. 247 sq.), Später verbesserten und vermehrten sie Arlotto de Prato (c. 1290. vgl. Trithem. de Script. eccles. p. 300) und Konrad von Halberstadt (im 14. Jahrhundert, vgl. Sixt. Senens. Biblioth. Sanct. IV. Vossius de hist. lat. III, 11.), welche auch die Partikeln (dictiones indeclinabiles) hinzufügten. Nach dem Muster dieser wurden dann hebräische Concordanzen über das A. T., so wie griechische über die Lxx. und das N. T. und weiter über fast alle neueren Uebersetzungen angefertigt, von welchen wir in Folgendem nur die bedeutendsten über den Grundtext, die Lxx., Vulg. und die luther. Bibel anführen. Die erste hebräische Concordanz verfertigte unter dem Titel מאיר נתיב הנקרא קונקור דאנשייש R. Isaak Nathan, gedruckt in der Bombergschen Offizin zu Venedig 1523. Fol. Basel 1681; verbessert von Marius de Calasio. Rom 1620. Besser und geordneter ist *J. Buxtorfi* Concordantiae Biblior. Hebraic. Accesserunt novae concordantiae chaldaicae. Ed. J. Buxtorf, fil. Basil. 1632. fol. Ein Auszug daraus: Concordantiarum hebr. et chald. J. Buxtorfii epitome (cur. Chr. Rau.) erschien Berlin und Frankf. 1677. 8. Die von Buxtorf ausgelassenen Partikeln ergänzte *Chr. Nolde*, Concordantiae particularum ebr.-chald. Kopenh. 1679. 4., neu herausgeg. von J. Gottfr. Tympe, Jena 1734. 4. Die neueste und beste hebräische Concordanz ist von *Jul. Fürst*, Concordantiae librorum Vet. Test. sacrorum hebraicae atque chaldaicae secundum literarum ordinem et vocabulorum origines distincte ornateque dispositae etc. Edit. stereot. Lips. 1840. fol. — Eine griechische Concordanz über das N. T. und die Lxx., von Euthalios von Rhodus um's Jahr 1300 angefertigt, ist verloren gegangen. Die erste gedruckte lieferte Xystus Betulejus, Rector und Bibliothekar zu Augsburg († 1554) unter dem Titel: *Συμφωνια, η συλλεξις της διαθηκης της καινης.* N. Testi. Concordantiae graecae, opus magno usui omnibus S. Scripturarum vere studiosis futurum. Basil. (Oporin. 1546) fol. Hieran schloß sich *Henr. Stephanus*, Concordantiae Ti. Ni. Graecolatinae. Paris. 1794. Genev. 1600 fol., und weiterhin *Erasm. Schmid*, N. Testi. graeci *Ταμαῖον* aliis concordantiae. Viteb. 1638 fol. Ed. *P. Sam. Cyprian.* Gothae 1717. fol., wiedergedruckt Glasgow 1819. 2 Bde. 8. Eine englische Bearbeitung gab *J. William*, Concordance to the greek Text, with the engl. version to each word; the principal hebrew roots corresponding to the gr. words of the Lxx., short critical notes and an index. Lond. 1767. 4. — Ueber die Lxx.: Concordantiae Vet. Testi. Graecae, Ebraeis vocibus respondentes. Authore Conrado *Kirchero,* Augustano. Francof. 1607. 2 Voll. 4. *Abr. Tromm*, Concordantiae graecae versionis vulgo dictae Lxx. interpretum. Amsteld. et Traject. 1718. 2 Voll. fol. — Die ältesten Concordanzen über die Vulgata sind schon erwähnt. Sie hießen Concordantiae Majores, wenn sie sowohl die Nomina und Verba (dictiones declinabiles), als auch die Partikeln (indeclinabiles) enthielten. Solche Concordanzen sind: Concordantiae maiores, cum declinabilium, utriusque instrumenti, tum indeclinabilium dictionum. Basil. (Froben.) 1521. fol. Sacrorum utriusque Testamenti librorum absolutissimus Index, quas Concordantias Maiores vocant; tu vel Maximas appelles, licet. Basil. per Jo. Heruagium. 1561. fol. Verbessert gab solche *Rob. Stephanus*, Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti, V. et N., novae et integrae. Quas revera Maiores appellare possis. Paris. 1555. fol. *Fr. Lucas*, Sacror. Biblior. vulgatae editionis concordantiae. Antverp. 1617 und öfter mit den Zusätzen des Hiob Phalesius. Eine neue Ausgabe der lat. Concord.

soll von Ducripon, Paris 1838, 4. erschienen seyn, die mir aber nicht zu Gesicht gekommen ist. — Die erste deutsche Concordanz gab Konrad Agrikola, Nürnb. 1609, Fol., neu aufgelegt Frankf. a. M. 1632, 1640, verbessert und vermehrt von Chr. Zeise, ebendas. 1658, 1674, der auch dazu einen Supplementband gab, 1664, 4. Die beste und gebräuchlichste ist die von Fr. Lankisch, Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae. Deutsche, Hebr. und Griech. Concordanz-Bibel u. s. w. Leipz. und Frankfurt 1677, Fol. Weitere Auflagen erschienen 1688, 1696, 1705, und vermehrt von Chr. Reineccio, Leipz. 1718. Ein Auszug daraus erschien unter dem Titel: Concordantiae Bibliorum Ebraico- et Graeco-Germanicae, magni Concordantiarum operis a M. F. Lankisch conscripti epitome. Lips. 1680. 4. Hierher gehören auch Georg Michaelis kleine Concordanz mit F. A. Hallbauer's Vorrede. Jena 1733. 8. J. M. Otto, Biblisches Spruchregister nach alphabet. Ordnung aus den Schriften des A. und N. Test. herausgeg. von J. G. Rubner. Sulzbach 1823. gr. 8. — Unter den Realconcordanzen sind hervorzuheben: Gottfr. Büchner, Bibl. Real- und Verbal-Concordanz, oder Inbegriff der Bibl. Gottesgelahrtheit. Jena 1750, 1757. 2 Thle. 4. Dessen Bibl. Real- und Verbal-Handconcordanz, oder exeget.-homilet. Lexikon. Jena 1740. 8., nachher in mehrern Auflagen; die sechste, verm. und verb. von H. Leonh. Heubner. Halle 1840. 8. seitdem die 9. Aufl. 1852. — Joh. Christoph Beck, Vollst. bibl. Wörterb., oder Real- und Verbal-Concordanz u. s. w. Basel 1770. 2 Thle. Fol. — Gottfr. Joh. Wichmann, Biblische Handconcordanz zur Beförderung eines schriftmäßigen und fruchtbaren Vortrags beim Religionsunterricht und Bibellesen. Nebst Vorrede von Walch. Dessau und Leipz. 1782. 4. 2. ganz umgearb. Aufl. Leipz. 1796. 2 Thle. 4.; neue unveränd. Auflage mit Vorrede von Kindervater. Ebendas. 1806. 2 Thle. 4. — H. Schott, Bibl. Handconcordanz oder Verzeichniß der in der heil. Schrift nach Luthers Uebersetzung enthaltenen Wörter und Eigennamen u. s. w. Leipz. 1827. 8. — Joh. Jac. Ohm, Bibl. Spruchconcordanz nach alphabet. Ordnung berichtigt und vervollständigt von Chr. Liebegott Simon. Leipz. 1812. 2 Thle. 8. — Bibl. Hand-Concordanz für Religionslehrer und alle Freunde der heil. Schrift. Ein Hand- und Hülfsbuch beim Gebrauch derselben. Leipzig 1841. 8. — F. J. Bernhard, Biblische Concordanz oder dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen, Textstellen 2c. gr. 8. Leipzig 1850—1851. — J. G. Hauff, Biblische Real- und Verbal-Concordanz. 2 Bde. Lex.-8. Stuttgart 1828—1834. — C. G. Haupt, Biblische Real- und Verbal-Encyklopädie. 3 Bde. 8. Quedlinburg 1823—1827. — Auch für den arabischen Koran sind Concordanzen angefertigt. Die erste erschien unter dem Titel: نجوم الفرقان. *Noojoom ool Foorgan*, an Index to the Koran. Calcutta (1811) 4.; weit besser und brauchbarer dann: Concordantiae Corani Arabicae. Ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit *Gust. Flügel*. Edit. stereot. Lips. 1842. 4. Arnold.

Concordate und Circumscriptionsbullen. — Concordat kann der Wortbedeutung nach jeder Vertrag heißen, und die Bezeichnung wird daher auch in verschiedenem Sinne gebraucht; gewöhnlich aber bedeutet sie den Vertrag zwischen einem Staate und der katholischen Kirche, durch welchen ihr gegenseitiges Verhältniß in einem oder mehreren Punkten prinzipiell normirt wird. Da hierbei die katholische Kirche, vom Pabste vertreten, in ihrer äußeren staatsartig gegliederten Einheit agirt und beide Paciscenten sich formell als gleichberechtigte Mächte gegenüberstehen, so hat man dem Concordate die Natur eines völkerrechtlichen Vertrages zugeschrieben. Circumscriptionsbulle heißt eine päbstliche Constitution in Bullenform, durch welche die Abgrenzung von Diöcesen (circumscriptio) festgestellt und möglicherweise außerdem über innere Einrichtungen der betreffenden Bischofssitze Anordnung getroffen wird. Wie es gekommen ist, daß dergleichen Bullen in neuerer Zeit gelegentlich anstatt der Concordate haben dienen müssen, erklärt sich historisch und wird im Folgenden zu erwähnen seyn; sie Concordate zu nennen, ist, wie sich zeigen wird, unrichtig: wiewohl ein wirklicher, beide

Theile bindender Vertrag auch ihnen zu Grunde liegt. Vgl. Philipps, Kirchenrecht Th. 3. §. 158. Walter, Kirchenrecht §. 60.

Während ihrer mittelalterlichen Machtentwickelung hat die Kirche über ihr Verhältniß zur weltlichen Gewalt eine Theorie ausgebildet, welche für Concordate nur sehr beschränkten Raum bietet. Denn die Kirchengewalt, als die allein Gottgeordnete und darum ewige, steht nach derselben schlechthin über den vergänglichen aus menschlicher Willkür hervorgegangenen weltlichen Gewalten, die sie beaufsichtigt und beherrscht: das geistliche Schwert wird von der Kirche, das weltliche für sie und nach ihrem Befehle (ad nutum sacerdotis) geführt. Die selbstständige Mitwirkung des Kaisers dabei (et jussu imperatoris), welche Bernhard von Clairvaux noch statuirt, gab anderthalb Jahrhunderte später (1302) Pabst Bonifacius VIII. nicht mehr zu, sondern ließ, indem er in c. 1. de Major. et Obed. in Extrav. comm. Bernhards Ausspruch von den zwei Schwertern citirte, die angeführten Worte weg. Die weltliche Obrigkeit, sagt er, werde manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis verwaltet. Oportet autem, gladium esse *sub* gladio et temporalem auctoritatem spirituali *subjici* potestati. — Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae: „Ecce constitui te hodie super gentes et regna." — Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit. Dies ist die Anschauung des Decretalenrechtes, nach welcher die staatliche Advocatie lediglich in der Dienstpflicht besteht, der Kirche, so oft sie es verlangt, executive Hülfe zu leisten; ein Concordat also kaum anders als zu dem Ende vorkommen könnte, die Formen des weltlichen Gehorsams ein für alle Mal zu bestimmen. Solcher Art sind, wenn man, was in den Quellen nicht geschieht, sie Concordate nennen will, der den Lehnseiden, die von den katholischen Bischöfen bei ihrer Consecration geleistet werden, augenscheinlich nachgebildete Eid Kaiser Otto des IV. von 1201 und 1209 (*Pertz*, Monum. 4, 205. 216.), die Zusage Philipp's von Schwaben von 1205 (Philippi promissa Papae, bei *Pertz*, Monum. 4, 208.), daß er alle ihre Rechte der Kirche lassen, einen von ihr Excommunicirten alsbald in die Acht thun wolle ꝛc. ꝛc.; endlich Kaiser Friedrichs II. Angelobungen von 1213 und 1219 (*Pertz*, Mon, 4, 224. 231.). Die in diesen und ähnlichen Versprechen enthaltenen Punkte sind im Allgemeinen: daß der Kaiser die geistlichen Wahlen kanonisch wolle geschehen, die Appellationen nach Rom frei lassen, daß er dem Spolienrechte entsagen, in geistliche Dinge sich nicht mischen (spiritualia vobis — relinquimus libere disponenda), zur Ausrottung der Ketzerei hingegen weltliche Hülfe leisten, und die Güter und Rechte der Kirche achten, schützen und erhalten wolle. Die Form ist einseitige Zusage in einem besondern Diplome, dem ein anderes Versprechen des Pabstes nicht allemal correspondirt und auch wo dies der Fall ist, doch keine Einräumung kirchlicher Rechte enthält; sowie auch die beiderseitigen Zusagen niemals von einander abhängig gemacht werden. Es werden hier nicht gegenseitige Beziehungen von Staat und Kirche rechtlich geordnet, sondern der Staat, soweit man von einem solchen damals reden kann, erkennt die Unabhängigkeit der Kirche und seine eigene Unterordnung bloß an.

Auch das sogenannte Calixtinische oder Wormser Concordat vom 23. Sept. 1122, also älter als die genannten und noch aus der Zeit des Aufstrebens der Kirche, für welches der Name Concordat gleichfalls erst später und nicht quellenmäßig ist, hat dieselbe Form und denselben Karakter. Der Kaiser entsagt aller bisher von ihm geübten Investitur mit Ring und Stab, räumt ein, daß in den Kirchen seines Reiches Wahl und Consecration der Bischöfe frei seyen, verspricht Rückgabe aller Kirchengüter und, sobald sie gefordert werde, für die Kirche weltliche Hülfe. Andrerseits, der Pabst gesteht keinerlei das kanonische Recht modifizirende Einwirkung dem Kaiser zu: nur in seiner Gegenwart sollen die deutschen Wahlen geschehen dürfen, nur die Regalien soll der bereits Gewählte vom Kaiser zu Lehn nehmen, in Deutschland bevor er, in den übrigen Theilen des Reiches nachdem er consecrirt ist. Die beiden Diplome, in denen

dies versprochen wird, erwähnen keines des anderen. Sie sind oft gedruckt, am besten bei *Pertz*, Monum. 4, 75. S. auch E. Münch, vollständige (unvollständige) Sammlung aller älteren und neueren Concordate, nebst einer (ebenso beschränkten und blind episkopalistischen als unzuverlässigen und lückenhaften) Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale. Leipzig 1830. Th. 1. S. 18. — Die in ihrer Aechtheit nicht unbestrittenen Verträge zwischen Kaiser Otto I. und den Päbsten Johann XII. und Leo VIII. (*Pertz*, Mon. 4. App. p. 159—166, letzterer auch, wenngleich modifizirt, in Dist. 63. c. 22.) gehören zu den Concordaten schon deßhalb nicht, weil sie nicht mit der Kirche als solcher, sondern nur mit dem Pabste als Bischof von Rom geschlossen sind.

Der Name „Concordat", und auch die Sache, kommt vor 1418 nicht vor, gehört also erst derjenigen Phase der kirchlichen Entwickelung an, in welcher gegen die oben erwähnte Theorie der Curie sowohl der Staat, als das Episkopat der Landeskirchen, zu reagiren begann. Erst nachdem die Zeit von Avignon und das große Schisma schon vorüber waren, hat man sich zu Rom entschlossen, solche Conzessionen zu machen, wie sie in jedem Concordate liegen. Sie setzen die ungelöste Differenz voraus, die einerseits zwischen der Idee der Curie, daß ihre Mission, gerade wie sie von ihr selbst aufgefaßt wird, eine göttliche, die darauf beruhenden Rechtsansprüche der Kirche also unveräußerliche seyen, — und andrerseits der sowohl dem Episkopate der Landeskirchen, als den Staaten gegenüber nur unvollkommenen Durchführung dieser Rechtsansprüche, besteht. Alle Concordate enthalten Versuche, den Staat, von welchem man weiß, daß er die von der römischen Curie angenommenen Gesichtspunkte nicht mehr anerkenne, sich durch ihre Gründe nicht mehr gebunden achte, wenigstens noch durch Verträge zu binden, und damit seiner bis auf einen gewissen Punkt sich noch zu versichern; — gleichzeitig aber, indem man ihm einige der von ihm beanspruchten Befugnisse ausnahmsweise zugesteht, ihn innerhalb solcher vertragsmäßigen Grenzen zu confiniren und dem Schwanken des ungelösten Gegensatzes dergestalt, so weit möglich, ein Ende zu machen. Daher Concordate von sehr verschiedenem Inhalte und keineswegs mit allen Staaten geschlossen sind. Denn prinzipiell gesteht die katholische Kirche noch heute in Allem, was sie für kirchlich hält, dem Staate kein Recht zu und findet die Grenze ihrer Befugnisse in solchen Dingen bloß faktisch da, wo im jeweiligen Augenblicke ihr die Durchführung ihres vermeinten Rechtes zu gelingen aufhört. Sie bewilligt zwar durch Indulte, Privilegien und Gratien mancherlei Ausnahmen; aber wie dieselben formell rein auf der Gnade des Pabstes beruhen, so gelten sie auch für ad libitum widerruflich; und daß sie sich in solchen Dingen auch vertragsmäßig bindet, betrachtet sie stets als eine höchst exceptionelle Maßregel.

In neuester Zeit hat sich sogar eine Stimme hören lassen, welche sie auch Concordaten gegenüber für ungebunden erklärt. In einer kleinen, zunächst durch die Concordatsunterhandlungen der Curie mit Sardinien und Oesterreich hervorgerufenen Schrift — „Ueber den Karakter und die wesentlichen Eigenschaften der Concordate, aus dem Italienischen übersetzt von M. Brühl." Schaffhausen, Hurter. 1853. —, die der Uebersetzer „einem in der Kirche gefeierten und hochgestellten Manne" zuschreibt, wird die Auffassung der Concordate als völkerrechtlicher Verträge verworfen, und nachdem das normale Verhältniß zwischen Staat und Kirche ganz nach der obigen Theorie des Decretalenrechtes, wenn auch auf einem oberflächlich philosophirenden Wege, entwickelt worden ist, jedes Concordat in zweierlei Elemente aufgelöst: in Verpflichtungen des Staates, die weiter nichts sind, als Formeln für die ihm ohnehin schon obliegenden Pflichten, und in Indulte der Kirche, die weiter nichts sind, als beliebig widerrufliche Privilegien, ertheilt im Interesse zeitweiliger Zweckmäßigkeit. Beiderlei Elemente bedingen oder influiren sich gegenseitig nicht, sondern stehen, jedes in seiner besonderen rechtlichen Natur, unvermittelt nebeneinander. Vertragsartig soll ein Concordat nur in demselben Sinne seyn, wie der Bund Gottes mit dem Volke Israel. — Es ist immerhin zu beachten, wenn hochgestellte Geistliche Italiens jetzt solche Gedanken hegen; doch gibt es an der Curie auch andere Meinungen;

wenn z. B. Cardinal Soglia in seinen Institutt. juris publici ecclesiastici. Lauret. 1844. p. 135 sagt: Concordata rationem habent non privilegii, sed pacti, estque illud pactum non temporarium et personale, sed reale ac perpetuum, quod religiose observandum est.

Die zu verschiedenen Zeiten abgeschlossenen Concordate, welche wir nunmehr überblicken, treten nach inneren Unterschieden in drei Gruppen auseinander, denen sich eine vierte jetzt anzuschließen beginnt. Wir bezeichnen sie im Allgemeinen als die Concordate des 15., zu denen auch noch zwei aus dem 16. gehören, die des 18. und die des 19. Jahrhunderts.

I. Concordate des funfzehnten Jahrhunderts.

Die älteren von ihnen haben das Eigenthümliche, nicht bloß mit dem Staate, sondern auch mit dem Episkopate der betreffenden Landeskirchen abgeschlossen worden zu seyn. Die Reaction des Episkopalsystems (s. d.) gegen das curiale, und die Anfänge der Ausbildung des mittelalterlichen Staates zu einer der Kirche gegenüber selbstständigen Macht waren in Wechselwirkung miteinander entwickelt, hatten endlich zu den Concilien von Pisa (s. d.) und Constanz (s. d.) geführt, und hier zuerst war die Kirche landeskirchlich gegliedert aufgetreten, indem das Concilium sich, gegen die Intention der Curie, in vier, später fünf „Nationen" theilte, deren jede, außer den zu Constanz anwesenden Bischöfen, Aebten, Prälaten der betreffenden Landeskirche, aus den Abgeordneten der Fürsten und den zu ihr gehörigen Doctoren der Theologie und des Kirchenrechtes bestehend, sich als selbstständig berathendes Collegium mit bestimmter Geschäftsordnung constituirt hatte und als Vertreterin der kirchlichen und staatlichen Interessen des von ihr repräsentirten Volkes offiziell anerkannt war. Solcher Nationen bestanden eine deutsche, englische, französische, italienische und zuletzt auch eine spanische. Die deutsche, nachdem sie mit ihrem Verlangen, die Reformation vor der Wahl eines neuen Pabstes vorgenommen zu sehen, gegen die übrigen Nationen nicht durchdringen konnte, vielmehr in der vierzigsten Session (30. Oktober 1417) das Concilium achtzehn zu reformirende Punkte durch Generalbeschluß feststellte und zunächst (11. Nov. 1417) Pabst Martin V. wählte, dieser aber Tages darauf mit Kanzleiregeln hervortrat, die den bis dahin lautgewordenen Reformideen keineswegs entsprachen, überreichte ihm in den ersten Tagen des Jahres 1418 eine Denkschrift, Advisamenta Nationis Germanicae super articulis juxta Decretum Concilii reformandis, exhibenda Dno. Nro. SSmo., die sich in achtzehn Artikeln über den erwähnten Beschluß vom 30. Oktober verbreitete. Aehnliche Schritte thaten auch die übrigen Nationen und veranlaßten den Pabst zu Ende Januars 1418, in einer der Ordnung der deutschen Advisamenta folgenden, an sämmtliche Nationen gerichteten Antwort, Responsio D. P. Martini super reformatione capitulorum in Concilio per decretum statutorum per modum Avisamenti data Nationibus, sich zu erklären. Er überging dabei den achten, die Curialbehörden betreffenden Artikel mit Stillschweigen, meinte zum 13. Artikel, der das Recht des Conciliums zur Absetzung eines schlechten Pabstes hatte fixiren sollen, er halte, wie auch die Mehrzahl der Nationen, nicht dafür, daß hierüber etwas Neues festgesetzt werde, und sprach zu den übrigen Punkten, wenn auch nicht ohne Einschränkungen und Modifikationen, seine Zustimmung aus. — Als nun über diese päbstliche Vorlage die Nationen nicht einig werden konnten, erbot sich Martin V. zu „Concordaten" mit jeder einzelnen Nation und schloß drei dergleichen Abkommen ab: mit den Deutschen, den Franzosen und den Engländern.

Erstere beide Concordate sind am 2. Mai 1418 publicirt und beinahe gleichlautend; sie sind gedruckt in *v. d. Hardt*, M. Oecumen. Constantiense Concilium ex ingenti Msptorum - mole - erutum. Francof. et Lips. 1700. Tom. I. p. 1055 sq. Tom. IV. p. 1565 sq., das deutsche Concordat auch bei Münch, vollständ. Samml. Th. I. S. 20 ff. u. öfter. Sie schließen sich in ihrer allgemeinen Anordnung, sowie auch in einzelnen, aber nicht allen Kapiteln, an die obige Vorlage an. Das englische Concordat ist gedruckt bei *v. d. Hardt*, Tom. I. p. 1079 sq. — Es datirt vom 12. Juli 1418.

Was den Inhalt betrifft, so beschränkt Kap. 1., dem Verlangen der deutschen Denkschrift gemäß, die Zahl der Cardinäle, bestimmt über ihre Qualitäten und die Art ihrer Ernennung; Kap. 2. beschränkt die päbstlichen Reservate; Kap. 3. handelt von den sogenannten Annaten (s. d.) und Taxen, nach Anleitung von Art. 3—5. der deutschen Denkschrift. Den Franzosen, welche Annaten schon gar nicht mehr hatten zahlen wollen, wird die Hälfte derselben auf fünf Jahre erlassen, im englischen Concordate werden Reservationen und Annaten mit Stillschweigen übergangen. Kap. 4. (deutsche Denkschr. Art. 6. u. 7.) erörtert, welche Klagsachen nach Rom zu ziehen seyen, oder nicht. Cap. 5. schränkt die Commenden ein; Kap. 6. ordnet an, daß gegen Simonie auf dem forum Conscientiae eingeschritten werde, womit der besonders gegen den römischen Hof gerichteten 14. Forderung der Deutschen in Etwas genuggethan war. Kap. 7. bestimmt, daß Excommunicirte vor ausdrücklicher Publication des Bannes nicht gemieden zu werden brauchen. Kap. 8. schränkt die curialen Dispensationen ein, Kap. 9. handelt vom Einkommen der Curie, Kap. 10. beschränkt für Deutschland die Ertheilung von Indulgenzen und annullirt die seit Gregors XI. Tode ertheilten; für Frankreich wird über diesen Punkt nichts Neues festgesetzt. Kap. 11. endlich karakterisirt für Deutschland und Frankreich dies Alles als ein bloß auf fünf Jahre gültiges, beiden Theilen an ihren Rechten unpräjudicirliches Provisorium, zu dem für Frankreich noch die Genehmigung des Königs vorbehalten blieb; die englische Uebereinkunft ist definitiv. — Diese und das deutsche Concordat kamen sogleich, das französische erst 1424 in Geltung (s. den Art. Gallikanische Kirche). v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts Th. 2. S. 222 f. Da aber letztere beide eben bloß Provisorien constituirten, so haben sie keine dauernde Bedeutung, sondern bilden nur die Basis weiterer Verhandlungen.

Für solche brachte — seinem ganzen Verhältnisse zu dem von Constanz entsprechend — das Basler Concilium (s. d.) den Anlaß, indem es dem Pabste gegenüber als selbstständige Centralbehörde der Kirche sich gerirte und, nachdem eine anfängliche Differenz im April 1434 geschlichtet schien, seit seiner 26. Sitzung (31. Juli 1437) und der Bulle Doctor gentium vom 18. Sept. desselben Jahres, durch die es nach Ferrara verlegt werden sollte, in offenen Kampf mit ihm trat. Das Episkopalsystem war, oder glaubte sich doch zu einer Macht gelangt, die es den Völkern zur Frage stellte, welcher von beiden Gewalten, dem Concilium oder dem Pabste, sie Obedienz leisten, zu welcher sie sich bekennen wollten. — Nach der damaligen Weltlage war die Entscheidung hierüber wesentlich in der Hand der Fürsten, und während König Karl VII. von Frankreich sich für den Pabst entschied und dennoch gleichzeitig die zu Basel vor 1438 beschlossenen Reformationsdecrete durch die sogenannte pragmatische Sanction von Bourges am 7. Juli 1438 (s. d.) — gedruckt bei Münch Th. 1. S. 207 ff. — annahm, erklärten für Deutschland zuerst die zur Wahl König Albrechts II. versammelten Fürsten die Neutralität (17. März 1438), und hierauf, dem französischen Beispiele folgend, auf einem zu diesem Zwecke in Mainz gehaltenen Reichstage (26. März 1439), die Annahme einer Anzahl Basler Reformationsdecrete. Ihr Instrumentum Acceptationis ist zuerst von Horix (Mainz 1763) und am besten in Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata Argentor. 1789. 4. gedruckt; sowie auch bei Münch Th. 1. S. 42 ff. Der in Mainz recipirten Decrete sind im Ganzen 26. Aus der ersten Session das Decret über die regelmäßige Wiederkehr ökumenischer Concilien; aus sess. 12.: über Wahlen zu Dignitäten; aus sess. 15.: über Synodal- und Provinzialversammlungen; aus sess. 19.: über Juden und Neophyten. Ferner alle Decrete der sess. 20. und 21.: über die Zucht im Klerus, über den Verkehr mit Excommunicirten, Suspendirten oder Interdicirten, über Art und Form des Interdictes, über Ordnung der Appellationen, über die Annaten, über den Besitzesschutz einer Pfründe, über officinum divinum, Chordienst und sonstige gottesdienstliche Ordnungen, das Verbot des sogenannten pignorare cultum divinum, sowie der Capitelsitzungen zur Zeit der Messe und der Schauspiele in der

Kirche. Aus der 23. Sitzung: über Zahl und Qualität der Cardinäle, sowie die Vermeidung von Wahlen, durch welche die Kirche verwirrt werden könnte, die Aufhebung der Reservationen und einer bestimmten, den Beweis dabei betreffenden Clementine. Aus der 30. Session über das Abendmahl, aus der 31. endlich über Collationen, Qualification und Ordo der Priester und nochmals über Appellationen.

Pabst Eugen IV. billigte weder den französischen noch den deutschen Schritt, konnte aber keinen von beiden ungeschehen machen und regte in Deutschland, wo unter den Kurfürsten damals jenes Mitregieren im Reiche begann, das die zweite Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts bezeichnet, durch Absetzung zweier entschiedener Anhänger des Conciliums, der Kurfürsten-Erzbischöfe von Trier und Köln, nur um so entschiedneren Widerspruch auf, in Folge dessen, auf einem Tage zu Frankfurt (21. März 1446) zunächst alle Kurfürsten sich zu den vier Forderungen an den Pabst vereinigten: daß er die erwähnten Absetzungen cassire, den zu Constanz und Basel ausgesprochenen episkopalistischen Grundsatz über seine Unterordnung unter das Generalconcilium anerkenne, ein solches zum 1. Mai 1447 in eine von fünf genannten deutschen Städten zur Entscheidung der „des Pabstthums wegen" in der Kirche entstandenen Zwietracht berufe, und die zu Mainz 1439 acceptirten Baseler Decrete in einer Bulle anerkenne und bestätige. Unter dieser Bedingung boten sie ihm Gehorsam, sonst aber Abfall zum Concilium, oder, wie man es in Rom verstand, zu dem Gegenpabste Felix V. an und baten den seit 1440 zur Regierung gekommenen König Friedrich III. um seine Vermittlung. (S. ihre Erklärung in Müllers Reichstagstheatrum Th. 1. S. 278. und *Gudeni* Corp. diplom. anecdot. 4, 290.). Friedrich erklärte sich bis auf die eventuelle Drohung, zu der er die Fürsten unberechtigt hielt, einverstanden und machte durch seinen Sekretär Aeneas Sylvius Piccolomini, den er mit den kurfürstlichen Gesandten nach Rom gehen ließ, dem Pabste bemerklich, daß die Restitution der abgesetzten Erzbischöfe und die Anerkennung des Constanzer Beschlusses über regelmäßige Wiederholung der Generalconcilien (decr. Frequens) zur Abwehr eines allgemeinen Abfalles der deutschen Kirche zu Felix V. nöthig seyn werde; wodurch er ihn veranlaßte, sich im Allgemeinen zustimmig zu erklären und weitere Verhandlungen durch einen zu der für den September d. J. bereits angesetzten Frankfurter Diät abzusendenden Legaten zu versprechen. Ein solcher erschien auch in Frankfurt. Gleichzeitig jedoch hatte das Baseler Concilium Legaten geschickt, und Anfangs hatten diese das Uebergewicht: bis die kaiserlichen Gesandten, und namentlich Aeneas Sylvius, es — nicht ohne Bestechung von Mainzer Räthen — dahin brachten, daß der Entwurf einer Modification obiger vier Forderungen zur Proposition kam, in welchem nicht Cassation der geschehenen Absetzungen, sondern bloß Restitution der Abgesetzten, die Berufung eines neuen Concils, aber ohne die ausdrückliche Bemerkung, daß es entscheiden solle, und die Sanction der in Mainz acceptirten Baseler Decrete, aber mit der vom Pabste zur Bedingung gemachten Clausel gefordert ward, daß für die dem römischen Stuhle dadurch erwachsenen Verluste die deutsche Nation ihm „eine Wiedererstattung thun solle"; was übrigens in Bezug auf das Decret der 21. Session über die Annaten zu Basel selbst bereits beschlossen gewesen war. (S. den modificirten Entwurf, die sg. Concordata principum Francofordensia bei *Würdtwein*, Subsid. diplomat. 9, 70. und über das angeführte Baseler Decret die Rede der vom Concilium an den Pabst geschickten Gesandtschaft vom 14. Juli 1435. b. *Mansi* Concill. XXX. 939. S. auch Gieseler, Kirchengeschichte §. 132. Not. ee.). Diesem Entwurfe nun trat die Majorität des Reichstages bei und übersandte ihn (Weihnachten 1446) nach Rom, wo die strengere theologische Partei zwar dagegen war, der Pabst aber in mehreren Constitutionen — einer an den Kaiser und die Fürsten, den übrigen in perpetuam rei memoriam — ihm genug that. Die Bullen sind am besten gedruckt bei *Koch*, sanct. pragm. p. 181 ff., auch bei Münch, Th. I. S. 77 ff. Zwei von ihnen, vom 5. und 7. Februar 1447, enthalten vorübergehende Bestimmungen, nämlich das Versprechen, die Erzbischöfe, wenn sie binnen bestimmter Frist ihm Gehorsam erklären würden, zu resti-

tuiren, und eine Reihe von Dispensationen, Ratihabitionen und Indulten zur Ausgleichung der während jener sich nun abschließenden Periode kirchlicher Verwirrung eingetretenen Unordnungen. Zwei andere, beide vom 5. Februar, sind von bleibenderer Bedeutung; indem die erste die Berufung eines neuen Generalconciliums innerhalb zehn Monaten verspricht und das Decretun Frequens, indeß nur sicut et ceteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus, anerkennt, — die andere aber und wichtigste — Ad tranquillitatem — sich mit den zu Mainz acceptirten Baseler Decreten beschäftigt, hervorhebt, daß ihre Modification auch in Deutschland von manchen Seiten noch gewünscht werde, auch über die dem römischen Stuhle zugesagte Entschädigung (recompensatio) noch verhandelt, und ein Legat gesandt werden solle, um unter Vermittlung K. Friedrichs III. und der Kurfürsten von Mainz und Brandenburg über beide Punkte definitiv abzuschließen (finaliter concordare). Bis dahin jedoch, daß dies geschehen, oder von dem zu berufenden Concilium andere Bestimmung getroffen seyn werde, gestattet der Pabst (interim indulgentes), daß alle die, welche jene Decrete bereits angenommen haben, oder künftig annehmen wollen, dieselben beobachten. — In einer gleichzeitigen fünften Bulle (c. Decet, vom 5. Febr.) endlich, die bei Müller S. 352, bei Münch aber nicht abgedruckt ist, spricht er aus, daß, um Deutschland zur Einheit der Kirche und zu seiner Obedienz zu ziehen, er diese Concessionen zwar habe machen müssen, damit jedoch doctrinae ss. Patrum aut s. Sedis privilegiis et auctoritati nichts vergeben haben, vielmehr was dawider seyn könnte, weder geantwortet, noch concedirt haben wolle. — Gleich nach Erlaß dieser fünf Bullen, welche mit dem Namen der Fürsten-Concordate (concordata principum) bezeichnet zu werden pflegen, und nachdem ihm die Gesandtschaft noch Obedienz geleistet hatte, starb Eugen IV.; sein Nachfolger P. Nikolaus V. aber bestätigte sogleich die erlassenen Constitutionen. (S. d. Urkunde b. *Koch*, sanct. pragmat. p. 197).

Der versprochene Legat — Leg. a latere ad Nationem Germanicam nennt er sich — Cardinal Jos. de Carvajal ging nach Wien, während der zu gleicher Zeit (Juli 1447) in Aschaffenburg gehaltene Reichstag den Beschluß faßte, daß über die versprochene Entschädigung (provisio) auf dem nächsten Reichstage beschlossen werden solle, si tempore medio cum Legato non fuerit concordatum. Letzteres jedoch trat ein: es entstand zu Wien ein förmlicher, zwischen dem Kaiser Namens der deutschen Nation (pro Natione Alamannica, Germanica) und dem Cardinallegaten abgeschlossener Vertrag (Concordata) vom 17. Februar 1448, der unter dem Namen des Aschaffenburger Concordates bekannt ist, richtiger aber als Wiener Concordat bezeichnet werden sollte. Er findet sich aus dem Originale abgedruckt bei *Würdtwein*, Subsid. diplom. 9. 78., ferner bei *Koch*, sanct. pragm. p. 201 und bei Münch, Th. I. S. 88 ff.

Sein Inhalt bezieht sich bloß auf die oben angeführte c. Ad tranquillitatem vom 5. Febr. 1447, die übrigen vier Bullen der Fürstenconcordate berührt er unmittelbar nicht. Die Concessionen der genannten Constitution aber bestätigt er, so lange nicht ein Generalconcilium anders darüber bestimmen werde, vollständig, bis auf die beiden Punkte der Reservationen und Annaten, in denen er die versprochene Entschädigung durch Wiederaufgabe der zu Mainz acceptirten und von Eugen IV. provisorisch bestätigten Baseler Decrete und beinahe wörtliches Zurückgehen auf das zweite und dritte Kapitel des Constanzer Concordates von 1418, welche erst hiedurch die Bedeutung eines Definitivums erhielten, beibringt. Die dabei angenommenen Modificationen der Bestimmungen von Constanz beziehen sich theils auf diese Abstreifung ihres Karakters als Provisorium, theils sind sie materieller Natur: unter den letztern ist die bedeutendste die Einführung der sog. päbstlichen Monate. S. darüber die Art. Annaten, Bischofswahlen, Collation, päbstliche Monate, Reservationen. Wegen eines in der Bestätigungsbulle vom 19. März 1448, in welcher der Tenor des Wiener Vertrages wörtlich aufgenommen und als Kirchengesetz publicirt ward, sich findenden sinnentstellenden und nicht ohne praktische Folge gebliebenen Schreibfehlers s. Gieseler, Kirchen-

geschichte §. 133. Not. d. am Ende. Sowie daselbst Note f. die Literatur über die zu Ende des vorigen Jahrhunderts besonders zwischen Spittler und Koch ausgekämpfte Controverse, betreffend die heutige Geltung des Wiener Concordates.

Dasselbe fand anfänglich bei verschiedenen Territorialherren Widerspruch. Aber die geistlichen Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg wurden durch Concession des Indultes, in den päbstlichen Monaten ihrerseits die Stellenbesetzung zu haben, der Kurfürst von Brandenburg durch das Nominationsrecht für die Bisthümer Brandenburg, Lebus und Havelberg, andere Fürsten durch andere Bewilligungen gewonnen (Gieseler a. a. O. Not. e., *Koch*, sanct. pragm. p. 42. 44, Münch, Th. I. S. 141—200), und so das Wiener Concordat in dem Grade anerkannt, daß man die Fürstenconcordate darüber für lange Zeit vergaß. — Das Verhältniß zwischen Staat und Kirche ist also, wie wir sehen, keineswegs alleiniger oder auch nur hauptsächlicher Gegenstand dieser ältern Concordate; vielmehr wird darin überwiegend von solchen Ordnungen gehandelt, die innerhalb der Kirche gelten sollen, von deren Einführung aber die Treue der Nation gegen den Pabst abhängig gemacht war.

Dieselbe Entwicklung, welche sich dergestalt in Deutschland von 1439 bis 1448 vollzogen hatte, dauerte in **Frankreich**, wo sie, wie oben erwähnt ist, schon 1438 auf dem Reichstage von Bourges begann, bis zum Jahre 1516. — Rom erkannte die pragmatische Sanction niemals an, hat sie hingegen wiederholt für nichtig erklärt: so schon 1439 bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an König Karl VII., 1459 in der Versammlung aller christlichen Fürsten, welche P. Pius II. zu Mantua hielt, 1471 durch eine Bulle P. Sixtus IV. (v. 1. Extrav. comm. De Treuga et pace 119.) Hingegen blieb Karl VII. durchaus fest und legte z. B. gegen die Erklärung von 1459 im folgenden Jahre (1460) Appellation an ein allgemeines Concilium ein. Dahingegen sein Nachfolger Ludwig XI. 1461 die pragmatische Sanction aufhob (*Raynaldus*, Annal. Baron. ad 1461. Num. 118. Gieseler a. a. O. Not. kk.), diesen Entschluß jedoch, als er seine politischen Zwecke nicht in gehofftem Maße dadurch gefördert fand, gegen den Widerspruch des Parlamentes nicht aufrecht erhielt und dadurch einen so schwankenden Zustand herbeiführte, daß zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung der pragmatischen Sanction die französische Praxis völlig im Unklaren war. Auf dem in Reaction gegen das französisch-deutsche Unternehmen eines Generalconcils zu Pisa (Septemb. 1511) von P. Julius II. (1512) berufenen und von Leo X. fortgeführten fünften Lateranensischen sogenannten Generalconcilium ward in der vierten Sitzung (10. Decbr. 1512) die Sanction von Neuem für null erklärt; hierauf aber von Pabst Leo und König Franz I., nach einer im December 1525 stattgehabten persönlichen Verabredung zu Bologna, ein Concordat geschlossen, welches Franz am 18. Aug. 1516 unterzeichnete, das Lateran-Concilium am 19. Decbr. desselben Jahres an- und in seine Schlüsse aufnahm, und der König hierauf, gegen den Widerspruch des Parlamentes und der Universität von Paris, als Landesgesetz durchsetzte (s. die Belegstellen bei Gieseler, Kirchengesch. §. 135. Not. u.). — Ueber seinen Inhalt genügt zu erwähnen, daß er im Allgemeinen mit dem der deutschen Concordate von 1447 und 1448, einschließlich der nachgefolgten Concessionen an die deutschen Territorialherren, identisch ist. Die Annaten wurden hergestellt, Causae majores sollen in Rom abgeurtheilt werden; — dagegen erhielt der König die Nomination zu allen Dignitäten im Lande. — Die Form ist die eines Vertrages (conventio, tractatus), den der Pabst in eine Bulle faßte und das Concilium alsdann sich als Beschluß aneignete. Seinem ganzen Wesen nach ist dies Concordat, wenn auch im Anfange des sechszehnten geschlossen, dem funfzehnten Jahrhundert zugewendet und, man wird sagen dürfen, zugehörig. Es ist gedruckt bei Münch, Th. I. S. 219 ff. Ueber die Geschichte s. noch Histoire contenant l'origine de la pragmatique sanction et des concordats in den Traités des droits et libertés de l'Eglise Gallicane. Paris 1731. fol., Tom. I. part. 2. p. 29 sq.

Noch in einem dritten Lande hängt das älteste vorhandene Concordat mit dem Concilium von Basel zusammen: in **Savoyen** hatte Herzog Amadeus (P. Felix V.) bei

seinem Rücktritt vom Pabstthum im Jahre 1449 allerlei Reservationen gemacht, in Folge deren Pabst Nikolaus V. durch die Bulle Etsi ex paterna vom 10. Januar 1451 (*Querra,* Epitome Bullar. t. 2. p. 318) dem dortigen Herzogshause das Recht einräumte, zu den größeren, sog. consistorialen Pfründen zu nominiren. Was dann durch viele nachfolgende Päbste, bis auf Clemens VIII. hin, in Form eines Indultes wiederholt bestätigt ist.

Die im französischen Concordate rücksichtlich des königlichen Nominationsrechtes gemachten Concessionen gestand am 6. September 1523 P. Hadrian VI., mittels eines Privilegiums, auch Spanien zu; inwiefern dies aber ein Indult, oder ein Concordat sey, erkenne ich nicht. Allerdings soll nach Ranke, Fürsten und Völker 2c., I, 236. schon Ferdinand der Katholische dies Recht geübt haben und ältere spanische Schriftsteller führen es auf ein aus der Fundation aller dortigen Kirchen entstandenes Patronatrecht, jedenfalls auf alte Gewohnheit zurück. *Mariana,* de rebus Hispanicis lib. 26. c. 2. *Covarruvias a Leyva,* in Regul. Possess. mal. fidei. Par. II. §. 10. N. 5.

Unabhängig von den Basler Vorgängen ist das älteste portugiesische Concordat, d. h. ein zwischen König Johann II. und Pabst Innocenz VIII. 1486 geschlossener, von den Ständen allerdings nicht gut geheißener Vertrag, wonach der König dem seit Anfang des Jahrhunderts geübten, schon 1427 aber vom Pabste angefochtenen Placet regium entsagt. *Augustini Manuelis* Historia Johannis II. Gieseler Kirchengeschichte §. 137. Not. e.

Nach 1523 hat das sechszehnte Jahrhundert kein Concordat mehr; das siebenzehnte Jahrhundert hat überhaupt keines.

II. Concordate des achtzehnten Jahrhunderts.

Erst als die Gedanken des funfzehnten Jahrhunderts unter dem Titel des Gallicanismus im achtzehnten repristinirt wurden, fanden sich, wiewohl nicht unmittelbar aus ihnen entspringend, sondern in näherem Zusammenhange mit der nach französischem Muster geschehenden Ausbildung des absoluten Staates, auch wieder Concordate. Die aus dem achtzehnten Jahrhundert bekannten liegen in der Zeit von 1727 bis 1774 und sind geschlossen mit dem Hofe von Piemont, der österreichischen Regierung in Mailand und Neapel, der bourbonischen in Neapel und Spanien, endlich mit Portugal: gehören also sämmtlich dem Gebiete des romanischen Katholicismus an. Die meisten von ihnen, und die umfassenden alle, stammen von P. Benedikt XIV., dem gelehrten Juristen Lambertini; die übrigen sind speciellerer Natur.

1. Savoyen. Hier hatte die Concession von 1451 zu wiederholten Streitigkeiten Anlaß gegeben und namentlich seit P. Alexander VII. kam es zur Untersuchung, für welche Territorien des herzoglichen Hauses sie gelte. Die Curie hielt in mehreren Constitutionen eine andere Ansicht darüber fest, als der Turiner Hof; und außerdem stritt man (seit 1697) über die geistliche Jurisdiction und Immunität, sowie über die Lehnsherrlichkeit einzelner Orte, und hatte in Bezug auf das Alles schon seit 1701 vergebliche, wiederholt unterbrochene Verhandlungen geführt, als man endlich, unter P. Benedikt XIII. am 24. März 1727 über einen Theil der bestrittenen Punkte einen Vertrag zu Rom abschloß. Clemens XII. jedoch war kaum zur Regierung gekommen, als er (6. August 1730) denselben annullirte und zurücknahm; worauf Piemont seinen Gesandten abrief und man von einem Concordate entfernter schien, als je. *Novaës* (Exjesuit), Storia dei pontefici Rom. 1822. Tom. 12. p. 22—33. Tom. 13. p. 243—47. Tom. 14. p. 18 ff. Benedikt XIV. gelang es jedoch, die Unterhandlungen wieder aufzunehmen und in einem ausführlichen Concordate vom 6. Januar 1741 zum Abschluß zu bringen, das über Zulassung und Geltung päbstlicher Bullen im Lande, über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Steuerfreiheit des Kirchenguts, das Asylrecht 2c. Bestimmungen trifft. S. Walter Kirchenrecht §. 113. Not. 9, woselbst auch erwähnt ist, daß in der zu Pisa 1846 erschienenen italienischen Uebersetzung dieses Lehrbuchs die Concordate von 1727 und 1741, welche sich sonst in den damaligen Streitschriften finden, abgedruckt seyen. Bei Münch fehlen sie. — Derselbe theilt bloß (Th. 1. S. 516 ff.) einen auf des

Königs Verlangen erlassenen und von demselben nachher acceptirten Nachtrag: nämlich eine Instruction Pabst Clemens XIV. an den Nuntius zu Turin vom Januar 1770 mit, durch welche die geistliche Immunität und insbesondere das Asylrecht mehr als bisher beschränkt wird.

2. In Mailand, das seit 1706 österreichisch war, kam unter Benedikt XIV. am 10. Decbr. 1757 ein Concordat über einen einzelnen, die Exemtion der Kirchengüter betreffenden Punkt zu Stande. Abgedruckt bei Münch, Th. 1. S. 494.

3. In Neapel bildete die sog. Monarchia sicula (s. d.) einen alten Streitpunkt zwischen der Staatsregierung und der römischen Curie; und endlich hob P. Clemens XI. (in zwei Constitutionen von 1714 und 1715, abgedr. bei *Roskovány*, Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae Tom. I. p. 238. 243) dies vom König in Anspruch genommene Recht, als päbstlicher Legat zu fungiren, ganz auf. Benedikt XIII. jedoch stellte es, auf den Wunsch Kaiser Karls VI., durch ein Breve (c. Quotidianis etc.) vom 1. März 1728 (*Pirro*, Sicilia sacra p. 501) wieder her und gab ihm durch die Bulle Fideli ac prudenti vom 30. August desselben Jahres (Bullar. Rom. Coquelines Tom. 12. p. 291. Münch, 2, 730 ff.) bestimmte Grenzen. Indeß bestanden zwischen Neapel und der Curie noch andere, die Immunität, das Placet rc. betreffende Streitigkeiten, über deren Beilegung, nachdem das Land von den Oesterreichern an die spanischen Bourbons gekommen war, zu Rom am 2. Juni 1741 ein Tractat (trattato di accomodamento) abgeschlossen, beiderseits ratihabirt, von P. Benedikt XIV. in die Bulle Memores apostolici vom 13. Juni desselben Jahres gefaßt und diese am 29. Juli, mittels königlichen Ediktes, als Staatsgesetz beider Sicilien publicirt ward. Abgedr. bei *Vito Giliberti*, Polizia Ecclesiastica del Regno delle due Sicilie. Nap. 1845. 8. p. 253—283. Das Concordat, von welchem Benedikt ausdrücklich sagt, er habe es um des Friedens willen angenommen, zerfällt in zehn Kapitel, von denen Kap. 1. von der Abgabenfreiheit der Kirche und des Klerus, Kap. 2. vom Asylrecht, Kap. 3. vom privilegirten Forum handelt, was Alles zwar modificirt, aber anerkannt wird. Kap. 4. bezieht sich auf die Bedingungen der Ordination, Kap. 5. auf Visitationen, Rechnungslegungen rc., lauter rein innere kirchliche Ordnungen. Kap. 6. fixirt die kirchliche Straf- und Ehegerichtsbarkeit über Laien, Kap. 7. stellt die Einführung fremder Bücher unter geistliche Aufsicht und Kap. 8. setzt fest, daß, von gewissen Ausnahmen abgesehen, Pfründen nur an Einheimische gegeben werden sollen. Kap. 9. und 10. enthalten Ausführungsverordnungen. Ueber das Placet (regium Exequatur) ist zwar ausdrücklich nichts festgesetzt, es war aber durch die Art der Publication als Landesgesetz gewahrt.

4. Wie in Savoyen, so war auch in Spanien der Umfang des königlichen Collationsrechtes (s. oben) ein wiederholt erörterter Streitpunkt, zu welchem noch einige andre kamen und ihre vorläufige Erledigung in einem zwischen P. Clemens XII. und König Philipp V. am 18. Oktob. 1737 geschlossenen Concordate fanden, in welchem unter Anderm festgesetzt war, daß der streitige Hauptpunkt von beiderseitigen Deputirten weiter erörtert werden solle. Dies geschah schriftlich und hatte fast zu einem definitiven Bruche geführt, als P. Benedict XIV. zur Regierung kam. Er erkannte zwar den Inhalt der älteren Concessionen an und reservirte sich die Verleihung — von bloß 52 Pfründen in Spanien, wohingegen ihm die Regierung durch eine große Baarzahlung die pecuniären Ausfälle der Curie vergütete; dennoch aber erschien das 1753 hierüber abgeschlossene Concordat wesentlich als eine Beschränkung des bisher geübten königlichen Einflusses. In demselben wurde, in ähnlicher Weise, gleichzeitig über das bisher sog. Spolienrecht der apostolischen Kammer in Spanien verfügt. Die vorhergehenden Verhandlungen waren zu Rom geführt und der Vertrag in spanischer Sprache am 11. Januar 1753 von den beiderseitigen Commissarien daselbst unterzeichnet. Er ward vom Könige am 21. Januar, vom Pabste am 20. Februar ratihabirt und seinem Inhalte nach von Letzterem sodann in eine Constitution Quam semper etc. vom 9. Juni desselben Jahres gefaßt. In Spanien war er schon vorher als Landesgesetz vom Könige publicirt worden.

S. die Urkunden bei **Münch**, Th. 1. S. 443—487. Durch einen Nachtrag hiezu aus dem Jahre 1774 werden die bis dahin behaupteten Rechte der Nunciatur in Spanien beschränkt.

5. In **Portugal** endlich hat **Benedikt** XIV. im Jahre 1740 in Form eines Concordates der Regierung die Nomination zu allen Bisthümern und Pfründen im Lande bewilligt. *Novaës*, Stor. dei Pontefici. Tom. 14. p. 18. Die Geschichte der Verhandlung und den Text kenne ich nicht.

III. **Concordate des neunzehnten Jahrhunderts.**

Sie sind insgesammt durch die Zerstörungen hervorgerufen, welche die französische Revolution in ihrem Gefolge gehabt hat, und kommen in dem Bestreben überein, die durch sie verwirrten kirchlichen Verhältnisse wiederum zu ordnen. Das älteste und wichtigste unter ihnen, insofern es für viele Bestimmungen der späteren derartigen Verträge das Vorbild geworden, ist das französische Concordat von 1801. Die hier zu gebende Uebersicht wird im Allgemeinen chronologisch vorschreiten können, diese Ordnung aber insofern durchbrechen, als sie die legislative Entwicklung eines und desselben Landes jedesmal zusammenfaßt. Vgl. **Ranke**, histor. polit. Zeitschr. 1, 649—668.

1. **Frankreich.** Es ist nicht unsre Absicht, die Gestaltung des französischen Kirchenrechtes bis zur Revolution von 1789 und seitdem bis 1800 zu erörtern. Am 25. Decbr. 1799 hatte Napoleon das erste Consulat definitiv angetreten, am 14. März 1800 wurde Pius VII. zum Pabste gewählt und am 21. März als solcher gekrönt; am 3. Juli konnte er in Rom einziehen, nachdem am 14. Juni die Schlacht von Marengo geschlagen war. Damals schon ließ (19. Juni) Napoleon durch den Cardinal Martiniana, Bischof von Vercelli, dem Pabste Unterhandlungen zur Herstellung der Religion in Frankreich anbieten: er wollte den großen Schritt zu einer Regierung thun, die auf eine Religion gestützt war, und die Garantie gewinnen, sich von dem antirevolutionären Oberhaupte der katholischen Christenheit als Regent von Frankreich anerkannt zu sehen. Am 10. Juli antwortete Pius eingehend und es begannen Unterhandlungen, welche gleichzeitig zu Rom zwischen **Consalvi** (s. d.) und dem französischen Gesandten Cacault und zu Paris zwischen dem Abgeordneten des Pabstes Monsignor Spina und dem Abbé Bernier geführt wurden. Napoleon forderte Reduction der Bisthümer von 158 auf 60, Resignation aller noch vorhandenen französischen Bischöfe, Nominationsrecht der Bischöfe für den ersten Consul, Besoldung des Klerus aus der Staatskasse und ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Staatsregierung; Verzicht auf das verkaufte Kirchengut, Verzeihung für die Priester, welche sich während der Revolution verheirathet hatten, und Uebertragung der Polizei des Cultus an den Staatsrath. Spina hingegen verlangte, daß, unter Aufhebung aller widersprechenden Gesetze, die katholische Religion zu der des Staates erklärt und auf ihr Bekenntniß die Consuln verpflichtet würden. — Die Verhandlungen schritten langsam fort, und als Napoleon einen von Bernier, Talleyrand und von Hauterive gearbeiteten Entwurf nach Rom gesandt hatte, dort aber wieder einer zeitraubenden Erörterung unterworfen sah, verlangte er (13. Mai 1801) augenblickliche unveränderte Annahme, oder Abbruch der diplomatischen Beziehungen. Auf Cacaults Rath ging nun der Staatssekretär Consalvi selbst mit den ausgedehntesten Vollmachten nach Paris, wo er am 20. Juni ankam und, nach einer schwierigen Verhandlung, am 15. Juli mit den kaiserlichen Commissarien das Concordat abschloß, welches dann auch, wiewohl nicht ohne Anstand, beiderseits ratificirt wurde. In Rom war es von einer Congregation begutachtet und nur mit Mühe durchgebracht worden; und daß er, um die Einheit der Kirche zu erhalten, im Nachgeben das Aeußerste thue, sagt ausdrücklich der Pabst (apostolicam potestatem ad ea omnia proferre [duximus] quae extraordinariae temporum rationes atque bonum pacis et unitatis Ecclesiae a nobis postulaverunt).

Das Concordat ist in französischer Sprache, in Form eines Vertrags von 17 Artikeln, nach einem Eingange, der den Katholicismus zwar nicht für die Religion des Staates, aber für die der großen Majorität seiner Angehörigen erklärt. Es garantirt

derselben zuerst Freiheit und Oeffentlichkeit ihres Cultus, den es jedoch unter die allgemeinen Polizeigesetze stellt; verspricht dann eine neue Circumscription und verordnet die Abdankung der bisherigen Bischöfe; regulirt hierauf die künftigen Bischofsernennungen, bei denen es dem ersten Consul das Nominationsrecht sichert; und ordnet den Eid der Treue an, welchen theils die Bischöfe, theils die übrigen Geistlichen der Staatsregierung zu schwören haben. Nachdem es die Formel des Kirchengebetes fixirt hat, stellt es sodann eine neue von den Bischöfen durchzuführende Parochialcircumscription in Aussicht, spricht aus, daß die Anstellung der Pfarrer bei den Bischöfen seyn, aber nur auf solche Personen fallen solle, die vom Gouvernement agreirt sind, — daß die Bischöfe Capitel und Seminar haben, aber keine Staatsdotation dafür, dahingegen sämmtliche nicht veräußerte Kirchen, soweit sie zum Gottesdienst nöthig sind, ausgeliefert verlangen können. Endlich entsagt die Kirche den Rechtsansprüchen an ihr während der Revolution verkauftes Gut und der Staat verspricht den Bischöfen und Pfarrgeistlichen ein auskömmliches Gehalt, sowie er fromme Stiftungen zu ermöglichen verspricht. Zugleich werden die alten Rechte und Prärogativen der französischen Krone an der Curie als dem ersten Consul zukommend, zwar anerkannt, jedoch festgesetzt, daß, falls ein Akatholik in dies Amt kommen sollte, hierüber eine neue Verabredung getroffen werden müsse.

Die Form der Ratification seitens des Pabstes war, wie bei den früheren Concordaten, daß er den Vertrag seinem ganzen Inhalte nach, lateinisch, in eine Bulle vom 13. August — Ecclesia Christi — aufnahm und dadurch seine Normen zum Kirchengesetz für Frankreich machte. Er rechtfertigte darin zugleich den Schritt. — Napoleon genehmigte in gewöhnlicher Form, und am 10. September 1801 wurden zu Paris die Ratificationen ausgewechselt; worauf die Publication in Frankreich folgendergestalt geschah. Am 8. April 1802 erging ein Staatsgesetz (loi relative à l'organisation des cultes v. 18. Germinal an X.), in welchem das Concordat (nicht die päbstliche Bulle) und zweierlei dazu gehörige „Organische Artikel" — des katholischen und des protestantischen Cultus zusammen mit Gesetzeskraft promulgirt wurden. Diese organischen Artikel wollen eine Einführungsverordnung seyn, gehen aber dabei von Grundsätzen über den Einfluß des Staates auf kirchliche Dinge aus, und fixiren dieselben, welche von der Curie nicht anerkannt waren und niemals anerkannt worden sind: so daß vielmehr bis heute an ihrer Entfernung gearbeitet wird. In einem zweiten Erlasse von gleichem Datum wurden die Nunciaturfacultäten des eben damals in Paris accreditirten Cardinals Caprara anerkannt. Nunmehr publicirte dieser Nuntius (apostolico nomine publicamus) unter dem 9. April 1802 die Ratificationsbulle vom 13. August, ein Breve vom 29. Novbr. 1801, durch welches er Macht erhielt, die neuen Bischöfe zu instituiren, die versprochene Circumscriptionsbulle für Frankreich — Qui Christi Domini vices — sowie ein Indult für Reduction der Festtage von gleichem Datum; und in ebensoviel Erlassen (arrètés) vom 19. April 1802 wurden diese Publicationen und die Eintragung der betreffenden Verordnungen in die Gesetzsammlung regierungsseitig gutgeheißen (ordonné); jedoch ohne Approbation der den gallicanischen Kirchenfreiheiten und Maximen widersprechenden Formeln und Clauseln. — Die gesammten Urkunden finden sich vollständig in *Desenne*, Code général Français Tom. 10. p. 438—493; nicht so vollständig bei Münch, Th. 2. S. 11—21.

Das Concordat und die neue Circumscription wurden gültig innerhalb der durch die Friedensschlüsse von Lüneville und Amiens festgestellten Grenzen von Frankreich, also auch für Belgien, das linke Rheinufer und die zu Frankreich gezogenen Theile der Schweiz und Savoyens.

Für die Italienische Republik schloß Pius VII. mit Napoleon, als Präsidenten derselben, ein durch ihren Minister des Auswärtigen Marescalchi mit dem Cardinal Caprara zu Paris verhandeltes besonderes Concordat vom 16. December 1803, das vom Staatsrathe zu Mailand am 27. September approbirt, vom Pabste am 29. October, von Napoleon am 2. November desselben Jahres ratificirt wurde. Es ist eine

Umarbeitung des französischen Concordats, dessen 4. 6. 7. 10. 13. Artikel es wörtlich, andere in einer der Kirche, die in Oberitalien weniger als in Frankreich gelitten hatte, etwas günstigern Redaction enthält. Hier ist der Katholicismus wirklich für die Staatsreligion erklärt, die Circumscription, die im Vertrage selbst festgestellt wird, weniger von der alten abweichend, den Capiteln rc. eine Staatsdotation gesichert. Auch enthält es Bestimmungen über Punkte, die in dem Concordate von 1801 nicht berührt und erst durch den damals schon ausgebrochenen Streit über die organischen Artikel angeregt waren: freier Verkehr der Bischöfe mit dem Pabste, ihre Freiheit in Ertheilung der Ordines, ihr Strafrecht über die Geistlichkeit, ferner die Verwaltung von Stiftungen, ihr Fortbestehen, die Militärfreiheit des Klerus, die Geltung der sog. viva Ecclesiae disciplina; die kirchliche Censur und daß kein Geistlicher zur Einsegnung von kirchlich verbotenen Ehen gezwungen werden könne, wird ausdrücklich garantirt. — Dies Concordat, dessen Münch nicht erwähnt, findet sich italienisch bei *Pistolesi,* vita di Pio VII. Roma 1824. Tom. 1. p. 175—181. — Es blieb gültig auch für das im Jahre 1805 errichtete Königreich Italien.

Das sogenannte Concordat von Fontainebleau oder zweite Concordat Napoleons vom 25. Januar 1813, welches er persönlich mit dem Pabste verhandelte und abschloß, wider dessen Willen am 13. Februar als Reichsgesetz publicirte und am 25. März für Frankreich und das Königreich Italien mit den erforderlichen Ausführungsverordnungen versah (*Desenne,* Code géneral a. a. O. p. 581. 583. Münch Th. 2. S. 50), ist von Pius VII. als Concordat niemals anerkannt, sondern stets nur für einen Präliminartractat erklärt, indeß auch als solcher, mittels eines Handschreibens an Napoleon und einer Erklärung an die damals bereits zu Fontainebleau wieder versammelten Cardinäle, am 24. März 1813 von ihm zurückgenommen worden. Der Inhalt bezieht sich im Grunde bloß auf die Confirmation der Bischöfe; einige andere Bestimmungen, welche geringe Concessionen zu Gunsten der Kirche enthalten, sind hinzugefügt. Der Vertrag ist jedoch niemals wirklich in Kraft getreten, da der Pabst ihn verwarf und die Napoleonische Herrschaft aufhörte. Vgl. Pacca, Denkwürdigkeiten Bd. 3. S. 83—140.

Dahingegen versuchte man nach der Restauration, unter Aufhebung des Concordates von 1801 und der organischen Artikel, ein neues, der Curie, die doch nicht absolut für die Veränderung war, genehmeres Concordat abzuschließen und es ward darüber zu Rom von dem französischen Gesandten Grafen Blaccas d'Aulps mit dem Cardinalstaatssekretär Consalvi unterhandelt. Auch kam ein Vertrag vom 11. Juni 1817 zu Stande, der an Stelle des Concordates von 1801 und der organischen Artikel das von 1516 wiederherstellt, die durch die Bulle vom 29. Novbr. 1801 aufgehobenen Bischofssitze zu repristiniren, durch eine neue Circumscription mit den noch bestehenden auszugleichen und die einen wie die andern mit liegenden Gründen und Staatsrenten zu dotiren verspricht. Dadurch sollte der Glanz der Kirche wieder hergestellt werden; und der König versprach (Art. 10), im Einverständniß mit dem Pabste, alle in seiner Macht liegende Mittel anzuwenden, „damit die Unordnungen und Hindernisse aufhören, welche dem Besten der Religion und der Ausführung der Kirchengesetze im Wege sind.“ Da, durch Aufhebung der organischen Artikel, zugleich die Protestanten ihren gesetzlichen Schutz verloren; so schien dieser Passus besonders gegen sie gerichtet zu seyn. Nicht aber seinetwegen, sondern weil sie der Vermehrung der Bischofssitze und der Dotationen entgegen waren, verwarfen die damaligen liberalen Kammern das Concordat. Niebuhr meldete am 3. Januar 1818 seiner Regierung, daß man an der Curie hierüber bis zur Wuth ungehalten, „daß es aber den römischen Staatsmännern gesund sey zu erfahren, wie ihre antiprotestantischen Träume sich nicht realisiren.“ Es war in dem Vertrage ausgemacht, daß nach erfolgter Ratification der Pabst ihn in eine Bulle fassen werde. Hiezu kam es nicht; vielmehr half man sich für einen Theil der Praxis mit einem Wege, der die Kammern umging, und wartete im Uebrigen ab. In diesem provisorischen Zustande fristete das Concordat

ein Scheinleben bis zur Revolution von 1830: dann war von seiner Durchführung nicht mehr die Rede und bislang ist es noch durch kein neues ersetzt worden; vielmehr gilt in Frankreich das von 1801. Gedruckt ist das Concordat von 1817 bei Münch, Th. 2. S. 54 und verschiedenes Andere darauf bezügliche daselbst S. 90 ff.

2. Deutschland. Zugleich mit dem letzterwähnten französischen Concordate wurde zu Rom der erste ähnliche Vertrag mit einer deutschen Regierung, der bayrischen, abgeschlossen; und damit auch hier, wiewohl — weil die Präcedentien nicht ganz dieselben gewesen waren — in etwas anderer Weise, derselbe Schritt gethan, welcher in Frankreich schon 1801 geschehen war.

Der durch die Fürstenconcordate und das Wiener Concordat begründete Zustand, wiewohl in einer Praxis, welche die ersteren über das letztere bald vergessen hatte, war in Deutschland durch die Reformation und den Augsburger sowohl, als Osnabrücker Frieden (1552. 1648) zwar modificirt, aber nicht umgestoßen worden. Erst als im Frieden von Lüneville die Grundsätze der Revolution über Säcularisation des Kirchengutes vom deutschen Reiche adoptirt und im Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 in Anwendung gebracht wurden, zerfiel der Organismus der alten katholischen Kirche Deutschlands. Der 62. Artikel dieses Reichsgesetzes stellte eine neue auf reichsgesetzliche Art zu treffende Eintheilung und Einrichtung des durch die französische Circumscriptionsbulle vom 29. November 1801 ohnehin schon bedeutend geschmälerten Gebietes der deutschen Diöcesen in Aussicht, für welche der 35. Artikel eine „feste und bleibende Ausstattung der Domkirchen“ staatsseitig zusagte. Bis dahin sollten „die erz- und bischöflichen Diöcesen in ihrem bisherigen Zustande verbleiben“, die erzbischöfliche Würde von Mainz aber (Art. 25.) auf die Kathedrale von Regensburg übertragen und als ihre Provinz alles Dasjenige betrachtet werden, was von den alten erzbischöflichen Sprengeln von Mainz, Trier und Köln seit dem Lüneviller Frieden beim Reiche geblieben war, sammt dem bayrischen Theile der Provinz Salzburg; also überhaupt das zu Preußen und Oesterreich nicht gehörige katholische Deutschland; denn diese beiden Staaten wurden eximirt und während für Oesterreich von Alters her gesorgt war, sollten die preußischen Diöcesen zunächst unter keinem Erzbischofe stehen. Diesen das neue Erzbisthum Regensburg angehenden Theil des Reichsdeputationshauptschlusses erkannte der Pabst indirekt an, indem er in einem Breve vom 1. Februar 1805 (Münch 2, 212.) ebendasselbe verordnete. Es geschah wesentlich zu Gunsten des unter seinem nachherigen Titel Fürst-Primas bekannten Herrn von Dalberg.

Zuerst hoffte Pius VII. bei Reconstruction der katholischen Kirche in Deutschland auf Napoleons Hülfe; als er sich hierin getäuscht fand und andrerseits der Preßburger Friede, der Abschluß des Rheinbundes und die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone auf Einigung mit dem Reiche als solchem die Aussicht machte, knüpfte er durch einen außerordentlichen Nuntius, Cardinal della Genga, dem nachherigen Pabst Leo XII. Unterhandlungen mit mehreren deutschen Einzelstaaten an, um innerhalb ihrer Grenzen die katholische Kirchenverfassung durch Partikular-Verträge zu reorganisiren; von Juli 1806 bis September 1807 unterhandelte er mit Bayern (Höfler, Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsb. 1847. S. 20 ff.), und als er hier zu keinem Resultate kam, vom 8. Sept. 1807 bis Ende Oktobers mit Würtemberg und Baden (Winkopp, Rheinischer Bund Bd. 6. S. 101 ff., Laspeyres, kathol. Kirche in Preußen S. 564), und wenigstens mit Würtemberg würde ein Concordat abgeschlossen worden seyn, in welchem dem Könige die Nomination der Bischöfe eingeräumt werden sollte, wenn nicht Napoleon Ende Oktobers 1807 den Abbruch der Verhandlungen und della Genga's Uebersiedelung nach Paris verlangt hätte, wo ein Gesammt-Concordat mit den Rheinbundstaaten unter seinen Augen verhandelt und abgeschlossen werden sollte. Im Winter 1807—8 wurde der Plan auch verfolgt, man kam aber nicht einmal bis zu einem Entwurfe; vielleicht weil Napoleon schon mit einem Gedanken umging, den er später durch den Fürsten Primas in dessen Schrift „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der

Rheinischen Conföderation« 1810 in Anregung bringen ließ und durch welchen sein intendirter katholischer Einfluß auf Deutschland allerdings am besten gesichert gewesen wäre: nämlich der Erstreckung des französischen Concordates von 1801 auf die Rheinbundstaaten. Er selbst dehnte es auf die Niederlande und den Theil von Norddeutschland aus, den er 13. December 1810 mit Frankreich vereinigte und gab dabei Aussicht, in Bremen und Hamburg Bisthümer stiften zu wollen; diese Veränderung ist aber kirchlich nur de facto ausgeführt, da sie die päbstliche Sanction, wegen des damals bereits eingetretenen Bruches zwischen Pius VII. und Napoleon, nicht erhielt. Auch die durch Dalberg ausgesprochene Idee blieb unausgeführt und die Jahre 1813 und 1815 fanden die katholische Kirche in Deutschland noch, wie das Jahr 1803 sie gelassen hatte.

Nun waren neue Bischöfe nirgends, als etwa in Oesterreich, creirt und das alte Episkopat zusammengeschmolzen; zur Zeit des Wiener Congresses lebten nur noch fünf Inhaber deutscher Bischofssitze und drei von ihnen mehr als siebenzigjährig: es war, wie der nachherige Erzbischof von Köln Graf Spiegel sagt, in der deutschen katholischen Kirche fast nichts mehr, als die Glaubenslehrer übrig; alles Andere mußte »gleichsam von Neuem aufgerichtet, wie aus Trümmern hervorgezogen und neu geordnet werden.« Die Curie nun beabsichtigte keine neue Ordnung, sondern schlechthin die Herstellung der alten. Schon vor und später auf dem Wiener Congreß forderte sie Restitution des status quo ante bellum, und für Deutschland insbesondere Herausgabe der seit 1801 und 1803 verloren gegangenen kirchlichen Güter und Einkünfte, namentlich auch der geistlichen Fürstenthümer; sowie ferner Redintegration des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und seines staatskirchenrechtlichen Verhältnisses zu ihr. Als sie damit nicht durchdrang, reservirte sie sich durch feierliche Protestation des päbstlichen Legaten zu Wien, Cardinals Consalvi, vom 14. Juli 1815 alle ihre Rechte; was Pius VII. in einer Allocution vom 4. September desselben Jahres bestätigend wiederholte zugleich die Hoffnung auf eine im römischen Sinne gedeihliche Unterhandlung mit dem Bunde aussprechend. Eine Idee, die man in Rom bis gegen Ende des Jahres 1816 festgehalten hat. Da erst wurde die Curie anderes Sinnes, umging jetzt die allgemeinen Verhandlungen und begann Partikular-Negociationen mit einzelnen Staaten, die man vorher abgelehnt hatte.

Zuerst ließ sie sich mit Bayern ein, dessen Gesandter am römischen Hofe Weihbischof von Häffelin unter dem 16. August 1816 von seiner Regierung zur Eröffnung von Concordatsunterhandlungen instruirt, und am 7. September der Hoffnung war, daß die mit dem römischen Commissarius Monsignor Mazio deßhalb begonnenen Conferenzen schnell zum Ziele führen würden. Römischerseits ging man dabei von der die bayrische Gesetzgebung von 1803 und 1807 ignorirenden Annahme aus, daß in Bayern der Protestantismus mit der katholischen Religion nicht gleichberechtigt, sondern letztere die herrschende sey. Hierüber, über die Collation der Pfarrer und über die Ausstattung der Bisthümer gingen die Ansichten wesentlich auseinander, und Mitte Decembers 1816 gelangte ein römisches Ultimatum an die bayrische Regierung, über welches jedoch noch beinahe sechs Monate unterhandelt ward, bis, nachdem auch Bayern am 10. Mai sein Ultimatum gestellt hatte, am 5. Junius 1817 Häffelin und der Cardinalstaatssekretär Consalvi die Convention zu Rom abschlossen. Ihr Text in seiner damaligen Gestalt findet sich gedruckt bei (Höfler), Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsburg 1847. S. 63 ff., welche Schrift über die Geschichte des bayrischen Concordates die relativ beste ist. — Nach langem Schweigen erklärte jedoch die Regierung (Instruction an den Gesandten vom 7. September 1817) diesen Vertrag nicht zu ratihabiren, verlangte vielmehr noch eine Anzahl Abänderungen, sandte aber zugleich einen außerordentlichen Unterhändler, Grafen Xaver von Rechberg, nach Rom, und war zufrieden, als es diesem, unter der Bedingung, das Concordat als abgeschlossen bestehen zu lassen — weßhalb auch das Datum vom 5. Junius geblieben ist — bis zum 14. Oktober gelang, wenigstens einige Modificationen zu erreichen. Am 24. Oktober 1817 ratihabirte der König; und am 15. November publicirte der Pabst, mit einer Allocution, die Confir-

mationsbulle. Die Formen sind, abgesehen davon, daß die Sprache der Convention lateinisch ist, den oben dargestellten französischen nachgebildet (Abdruck bei Münch 2, 217 ff.); und auch organische Artikel fehlen nicht, mit welchen das Concordat als Staatsgesetz publicirt ward. Sie sind enthalten in dem „Edikte über die äußern Rechtsverhältnisse des Königreichs in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“ (Beilage II. zu Tit. 4. §. 9. der Verfassungsurkunde) vom 26. Mai 1818, und haben, ganz wie in Frankreich, zu einem bis heute nicht geschlichteten Streite über den eigentlichen Umfang der Geltung des Concordates geführt. Ueber seinen Inhalt wird sogleich, in Verbindung mit dem der deutschen Circumscriptionsbullen, die Rede seyn.

In Oesterreich blieben die älteren Zustände zunächst noch unverändert. Ebenso im Königreiche Sachsen. Mit den übrigen — protestantischen — Staaten Deutschlands wünschte die Curie Concordate zu schließen, um die der katholischen Kirche daselbst theils zu erhaltenden, theils wieder zu gewinnenden Rechte in einer den Staat möglichst fest bindenden Rechtsform sicherzustellen. Es ist nicht richtig, was zuweilen behauptet worden ist, daß sie ihrerseits Bedenken dagegen gehabt habe. Auch die protestantischen Staaten beabsichtigten Anfangs den Abschluß von „Concordaten.“ Hannover begann Anfangs 1817 durch den Gesandten von Ompteda am römischen Hofe darüber zu unterhandeln, schon ihm Julius 1816 war als preußischer Gesandter mit der gleichen Bestimmung Niebuhr nach Rom gegangen, wiewohl er die nächsten vier Jahre noch ohne die nöthigen Instructionen zum wirklichen Beginn der Verhandlung blieb. Und auch die übrigen Bundesstaaten, als sie in ihrer Mehrheit im März 1818 zu den Frankfurter Conferenzen zusammentraten, beabsichtigten über den demnächstigen Abschluß eines „Concordates“ mit Rom zu berathen. Späterhin gab Preußen, noch ehe es seine Negociationen selbst begann, den Gedanken eines Concordates auf und verlangte bloß eine Circumscriptionsbulle, worin Hannover ihm folgte. In beiden Fällen ging die römische Curie ungern von der Form des Concordates ab, gab aber nach. Dahingegen sie den Staaten, welche heutzutage die oberrheinische Kirchenprovinz bilden, eine solche Bulle freiwillig angeboten und ausgefertigt hat.

Preußen verschob die Instruirung seines Gesandten so lange, weil man in Berlin über dasjenige, was mit Fug vom römischen Hofe zu fordern sey, sich nicht einigen konnte: diese Zögerung hatte aber das Gute, daß sie Gelegenheit gab, die Verhandlungen der übrigen Regierungen zu beobachten und deren Mißgriffe zu vermeiden. Man überzeugte sich namentlich, daß Erörterungen über „Stipulationen, wodurch der Wirkungskreis der geistlichen Obern und ihre Stellung zu den weltlichen Behörden des Staates näher bestimmt würden,“ zu keiner Uebereinstimmung würden führen können, und entschloß sich daher — was Niebuhr's Idee von Anfang an gewesen war — trotz dem, daß man den dringenden Wunsch der Curie „nach einer umfassenden Vereinigung“ kannte, doch kein Concordat, sondern nur den Erlaß einer Circumscriptionsbulle zu beantragen. Die Instruction hierzu, in welcher der Inhalt der zu erlassenden Bulle näher bezeichnet war, erhielt Niebuhr Mitte Julius 1820. Er faßte denselben in eine Note an den Cardinalstaatssekretär zusammen, in welcher er den Erlaß einer päbstlichen Constitution dieses — näher bestimmten — Inhaltes erbat; am 4. August hatte er seinen Vorschlag bereits mündlich näher erörtert und war mit Consalvi im Wesentlichen einig, dessen officielle Antwortsnote indeß erst, nach Vernehmung verschiedener Gutachten und erfolgter Entscheidung des Pabstes, am 6. Oktober 1820 erfolgte. Sie sagte die verlangte Bulle im Allgemeinen zu, wollte aber einzelne Punkte derselben anders gefaßt wissen. Ueber diese wurde nun, nach eingeholter Instruction, in weiteren Noten verhandelt und bis Ende März 1821 allmählig abgeschlossen. Ende Aprils und im Anfange des Mai dieses Jahres ward die Bulle von einem damit beauftragten Geistlichen, Monsign. Mazio, formulirt: was Niebuhr Wort für Wort beaufsichtigte. Schließlich gelangte sie zur Abschrift an die Datarie und ging, mit den Anfangsworten De salute animarum, am 16. Julius 1821 fertig aus derselben hervor. Sie ist ad perpetuam rei memoriam, d. h. ohne bestimmte

Adresse, wurde in Preußen mittels Cabinets-Ordre vom 23. August, kraft welcher königlichen Bewilligung „diese Verfügungen als bindendes Statut der katholischen Kirche des Staates von allen, die es angeht, zu beobachten sind," jedoch mit Vorbehalt aller Majestätsrechte, nach ihrem wesentlichen Inhalte sancirt und durch Einrückung in die Gesetzsammlung publicirt. (Münch, 2, 250.).

Hannover. Die Verhandlungen über das von Hannover beantragte Concordat begannen mit Conferenzen eines Mitgliedes der Gesandtschaft und des päbstlichen Commissars Monsign. Mazio, in denen die einzelnen Punkte der zu schließenden Convention festgestellt werden sollten. Sie hatten zur Grundlage die von der hannöver'schen Regierung ausgegangene Proposition, welcher römischerseits mit speciellen Gegenforderungen geantwortet ward, dauerten durch den Sommer 1817 und liefen in „Punktationen" aus, in denen der bereits erreichte Consensus und der noch vorhandene Dissensus bestimmt formulirt waren. Hierüber erbat damals die Gesandtschaft Instruction. Indeß befand sich die Unterhandlung damit nur in den ersten Stadien: denn nach Erreichung eines vollständigen Resultates der Conferenzen sollte über dasselbe das Gutachten einer zu diesem Zwecke zu creirenden Cardinalscongregation vernommen und dann erst die Sache dem Pabste vorgelegt werden. Die Differenzen wurden nach Eingang neuer Instruction für die Gesandtschaft zwar geringer, da aber das Geschäft doch im Wesentlichen nicht vorwärts rückte, so nahmen endlich der Gesandte und der Cardinalstaatssekretär, ohne den Fortgang der Conferenzen zu stören, die Sache insgeheim auch ihrerseits in die Hand (August 1818) und es entstand ein im Staatssekretariate entworfenes Projekt, das, von Herrn v. Ompteda befürwortet, nach London abging und daselbst zwar nicht angenommen, aber doch die Basis weiterer Verhandlungen wurde. Dieselben stockten wiederholt und standen, nachdem an Ompteda's Stelle ein anderer Gesandter (v. Reden) eingetreten war, Mitte 1820 so, daß die hannöver'sche Regierung ihre Einwilligung zum Concordate von der Einräumung vier bestimmter Punkte — unbedingtes Recusationsrecht der anzustellenden Kleriker, Aufsicht auf das Kirchengut, Beibehaltung gewisser Behörden und Abhängigkeit der rechtlichen Geltung neuer Stiftungen von einer Regierungsbestätigung — abhängig machte, die Curie aber diese ebenso bestimmt verweigerte. Im September 1820 erfolgte das hannöver'sche Ultimatum, im März 1821 die Antwort darauf, und der Bruch schien unvermeidlich, als endlich — März 1822 — nachdem sie die preußische Verhandlung rasch beendet sah, die hannöver'sche Regierung durch ihren Gesandten erklären ließ, daß, statt eines Concordates, sie gleichfalls eine bloße Circumscriptionsbulle wünsche. So ungern man hierauf einging, so glaubte Consalvi doch nachgeben zu müssen. Im Jahre 1822 und den ersten Monaten 1823 wurde daher ein Conventionsprojekt ausgearbeitet, das, Seitens der hannöver'schen Regierung im Wesentlichen angenommen, wenige Tage vor dem Tode Pabst Pius VII. in Rom ankam; so daß nur durch die besondere Gefälligkeit Consalvi's in einer vom 13. August 1823 datirten Note auch die römische Acceptation ausgesprochen ward. Anfangs 1824 geschah hannöverscherseits die absolute Ratihabition und demzufolge ward nach einem deßfalls ergangenen Consistorialdekrete, die Bulle Impensa, am 25. März 1824 vom Pabste erlassen. (Münch 2, 302.) Ihre Form ist der preußischen ähnlich und ihre Bestätigung und Publication als hannöver'sches Landesgesetz geschah in der Gesetzsammlung am 20. Mai 1824.

Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Auf Anregung Würtembergs traten am 24. März 1818 Abgeordnete von Würtemberg, Baden, beiden Hessen, Nassau, den sächsischen Herzogthümern, Mecklenburg-Schwerin, Oldenburg, Lübeck und Bremen zusammen, um über den Abschluß eines gemeinsamen Concordates mit Rom zu berathen. Späterhin haben sich auch Frankfurt, Lippe und Waldeck an den Berathungen und die beiden Hohenzollern an ihrem Resultate betheiligt. Den Anlaß zu diesen Conferenzen hatte eine von Oesterreich ausgegangene Mahnung, die Zusagen des Reichsdeputationshauptschlusses (vergl. oben) auszuführen, gegeben; und man ward in siebenzehn Sitzungen, bis zum 30. April, sowohl über den Inhalt des abzuschließenden Vertrags,

als auch über dessen Form einig, indem man beschloß — wie späterhin auch ausgeführt ward — ein Staatsgesetz über die Verhältnisse der katholischen Kirche dieser Territorien, in Form einer Declaration zu formuliren, dem Pabste vorzulegen und dabei die „Erwartung“ auszusprechen, daß er es anerkennen, billigen und genehmigen werde. Auf diese Art sollte ihm alle Gelegenheit zu Geltendmachung seiner curialen Gesichtspunkte abgeschnitten und das Ganze von vornherein zu einem Ultimatum gestempelt werden, das man, falls es der Pabst nicht unverändert annehme, auch ohne ihn landesgesetzlich durchführen zu können meinte. Nach eingeholter Instruction, die nur von beiden Hessen, Nassau, Baden, Würtemberg und Frankfurt völlig beistimmig ausfiel, während die übrigen Theilnehmer der Berathung an den weitern Schritten nur bedingten Antheil nahmen, oder auch sich allmählig zurückzogen, wurde im Juli 1818 die lateinisch abgefaßte Declaration festgestellt und gleichzeitig ein „Organisches Statut“, das im Wesentlichen den französischen organischen Artikeln gleicht, sowie die Instruction einer Gesandtschaft entworfen, welche mit der Declaration nach Rom gehen sollte. In einem Vertrage vom 7. Oktober 1818, an welchem, außer den letztgenannten sechs Regierungen, unter Restrictionen auch die meisten andern vorhin aufgeführten noch Theil nahmen, vereinigte man sich auf diese Principien und Intentionen. Hierauf gingen (Februar 1819) die Herren von Türkheim und von Schmitz-Grollenburg als Gesandte der vereinigten Staaten nach Rom, übergaben am 23. März ihre Anträge, und hatten am 21. Mai, nicht früher, ihre erste Conferenz darüber mit Consalvi, der ihnen vorschlug, die Angelegenheit durch confidentielle Noten und Besprechungen zu treiben, die jedoch bloß vorbereitend und für beide Theile ohne Verbindlichkeit seyn sollten, sich für die Form eines Concordates aussprach, materielle Ausstellungen machte und die Declaration als bloßes Projekt behandelte. Die Gesandtschaft lehnte zwar nicht jede Modification derselben — die wenigstens der protestantische Herr v. Türkheim für nothwendig hielt, während der Katholik, Herr v. Schmitz-Grollenburg durch rücksichtsloses Vorgehen imponiren zu können meinte — aber doch alle Präliminarverhandlungen ab und verlangte eine Conferenz, in der sie sogleich die amtliche Meinung des Pabstes und seiner Räthe erfahren möchte. In Folge ihrer Berichte erhielt sie Instruction (17. Juni und 20. Juli), auf eine authentische Erklärung zu dringen, dieselbe aber über fünf Monate nicht zu erwarten; erfolge sie früher, dann die Declaration in allen wesentlichen Punkten für eine unabänderliche Magna Charta libertatis Ecclesiae Catholico-Romanae zu erklären und nur auf gewissen bestimmten Punkten Redactionsveränderungen zuzulassen. Eine bloße Circumscriptionsbulle sollte nicht beantragt, indeß auch nicht abgewiesen werden. — Die Gesandten waren, nach langem vergeblichem Warten, schon in Begriff abzureisen, als am 10. August 1819 Consalvi die unter dem Namen der Esposizione dei sentimenti di sua Santita bekannte ausführliche Note an sie erließ, in welcher die zu verlangenden Modificationen der sog. Declaration, durch welche sie allerdings zu etwas absolut Anderem geworden wäre, hervorgehoben werden und schließlich der Vorschlag geschieht, vorläufig die darin proponirte neue Circumscription, mittels einer desfallsigen Bulle, allein in Vollzug zu setzen, damit man „in gutem Einverständnisse“ diese Bisthümer alsdann mit Hirten versehen könne. Auf diese Eventualität ging, da jene Modificationen zu bewilligen wider die Instruction gewesen wäre, die Gesandtschaft ein, verlangte und erhielt nähere Auskunft über die Natur einer Circumscriptionsbulle und diejenigen Punkte, die, um sie erlassen zu können, der römische Hof wissen müsse, reiste so (Anfang Oktobers 1819) ab und fand ihre Committenten sehr geneigt, auf die Idee der bloßen Circumscription einzugehen, welche, was man gewollt hatte, zu gewähren und für alle andern Intentionen Raum zu lassen schien. Es wurden daher die faktischen Notizen, deren der römische Hof zu bedürfen erklärt hatte, gesammelt und mit einer Note, in der das eventuelle Anerbieten des Pabstes acceptirt und einiges Speciellere hinzugefügt ward, im März 1821 an Consalvi abgegeben. Man erwartete hierauf eine weitere Verhandlung über den Inhalt der zu erlassenden Constitution, sah sich jedoch insofern getäuscht, als ohne Weiteres diese selbst

erschien — die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821 —, begleitet von einer Note des Cardinalstaatssekretärs vom 20. August, in welcher er das minder Wünschenswerthe und das Unzureichende der nun ergriffenen Maßregel ausdrückte, und auf die nothwendig bleibenden Ergänzungen hinwies. Daß die Curie sich zu derselben dennoch beinahe mehr als bereit hatte finden lassen, war in ihrer theilweis auch erreichten Absicht begründet, bei dieser Gelegenheit die Bestimmungen des westphälischen Friedens über Ausschluß der bischöflichen Regierungsrechte aus gewissen protestantischen Landestheilen, aufgehoben zu sehen. Denn, wie im Eingange ausdrücklich bemerkt wird, sollte die Bulle auch für die mittel- und norddeutschen Theilnehmer der Unterhandlungen, welche auf halbem Wege stehen geblieben waren, mit bestimmt und nur noch eine genauere Festsetzung über die Diöcesen vorbehalten seyn, zu denen die Territorien derselben geschlagen werden möchten. Im Uebrigen spricht die Bulle, neben der Circumscription, nur von der Capitelzusammensetzung und Dotation der fünf Kathedralen: der Bischofs- und Domherrnwahlen hingegen erwähnt sie nicht. — In Frankfurt ward sie von der Mitte Oktobers 1821 daselbst wieder zusammengetretenen Conferenz geprüft und annehmbar gefunden; was man Ende Novembers dem römischen Hofe anzeigte. Alle Theile aber der Declaration von ehemals, die in der Bulle nicht berührt waren, hatte man unterdeß in das beabsichtigte Organische Statut herübergenommen und mit demselben zu einer sog. „Kirchenpragmatik" verarbeitet, die in allen betheiligten Staaten mit der Bulle zugleich publicirt werden sollte und daher, als sie bekannt ward, den lebhaften Widerspruch des römischen Stuhles hervorrief. Diese ward in einem an den Vertrag vom 7. Oktober 1818 sich anlehnenden neuen Staatsvertrag der verbundenen Regierungen vom 8. Februar 1822 nunmehr formell zurückgenommen, dahingegen eine Form der Sanctions- und Publicationsverordnungen für die Bulle beschlossen, durch welche solche in ihr enthaltene Gegenstände, die in den dem römischen Hofe gemachten Anträgen nicht enthalten gewesen seyen, als nicht genehmigt bezeichnet werden sollten; und außerdem über die Einrichtung der vorzunehmenden Ernennungen und besondern Verpflichtungen der neuen Bischöfe Abkunft und Einleitung getroffen. Am 6. Mai 1823 proponirte man dem Pabste die dergestalt nominirten Bischöfe, der jedoch (13. Juni 1823) die Bestätigung versagte, reelle Zurücknahme der Kirchenpragmatik verlangte und, in Folge weiterer schriftlich geführter Verhandlungen, mittels einer Note vom 16. Juni 1825 ein Ultimatum erließ, welches zu Wiedereröffnung der Frankfurter Conferenzen (Januar 1826) Anlaß gab. Hier beschloß man (4. August 1826) eine gemeinsame Note, in der von den im Ultimatum aufgestellten sechs Punkten die ersten vier unter der Bedingung eines an die Bischöfe und Domcapitel zu erlassenden Breve, in welchem sie angewiesen werden, zu Bischöfen und Domcapitularen personas minus gratas nicht zu wählen, angenommen, rücksichtlich der beiden letzten hingegen die landesherrlichen Souveränitätsrechte vorbehalten wurden. Worauf am 11. April 1827 die Bulle Ad dominici gregis custodiam erschien und in den ersten vier Artikeln, unter der von den Regierungen verlangten Modification, über die Bischofs- und Capitelwahlen Verordnung traf, in Art. 5. und 6. aber dem Ultimatum gemäß und ohne Rücksicht auf die Erwiderung der Regierungen vorschrieb, daß in jeder Diöces ein den Tridentiner Schlüssen entsprechendes Seminar bestehen und daß die Ordinarien, sammt dem Erzbischofe, neben freiem Verkehr mit dem Pabste, alle ihnen nach den jetzt geltenden Kirchengesetzen und der vigens Ecclesiae Disciplina zukommenden Jurisdictionsrechte besitzen sollen. — In den landesgesetzlichen Bestätigungen und Publicationen der beiden Bullen, die nunmehr, nach nochmaliger Berathung der vereinten Staaten und einer am 8. Oktober 1827 abgeschlossenen Ergänzung ihres Staatsvertrags von 1818 und 1822, erfolgten — in Nassau den 9., in Baden den 16., in Würtemberg den 24. Oktober 1827, in Kurhessen den 31. August, im Großherzogthum Hessen den 16. Oktober 1829 — wurde die Bulle Ad dominici zum Theil mit Hinweglassung der beiden letzten Artikel, ausdrücklicher Wahrung der Hoheitsrechte u. dgl. m. in die Landesgesetzgebungen aufgenommen; außerdem aber in allen betreffenden Staaten eine gleichlautende

Verordnung in Betreff des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechtes über „die katholische Kirche“ am 30. Januar 1830 erlassen, in welcher die ehemalige „Kirchenpragmatik“ in allen wesentlichen Punkten wörtlich wiederholt war, so daß Pabst Pius VIII., indem er den Erlaß als vertragswidrig ansah, durch ein an sämmtliche Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz gerichtetes Breve vom 30. Juni 1830 dagegen protestirte, die Verordnung verwarf und die Bischöfe aufforderte, das Recht der Kirche zu wahren. — S. d. Aktenstücke bei Münch, 2, 309—417.

Ueber die Geschichte dieser, der hannöverschen und preußischen Verhandlung s. meine Schrift: die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Th. 2. (Göttingen 1853) S. 352—500 und die daselbst angeführte Literatur.

Vergleicht man den Inhalt des bayrischen Concordates und der deutschen Circumscriptionsbullen: so zeigt sich, daß in letzteren, die untereinander nicht wesentlich differiren, kein einziger Punkt enthalten ist, der in dem Concordate nicht gleichfalls berührt wäre. Nur die Abgrenzung der einzelnen Diöcesen und erzbischöflichen Provinzen ist in jenen Bullen, deren Hauptinhalt es bildet, genauer, als im Concordate verzeichnet, das noch durch eine besondere Circumscriptionsbulle (vom 1. April 1818) vervollständigt worden ist. Fernere gemeinsame Theile des Inhaltes sind: zuerst die Zusammensetzung der Domcapitel, über welche, wie auch über den ersten Punkt, die Artikel Bayern, Preußen &c. nachzusehen sind. Für Bayern, Preußen und die oberrheinische Kirchenprovinz wird, wovon in der hannöverschen Bulle nicht die Rede ist, vorgesehen, daß ein Pönitenziar und ein Theolog im Capitel seyn sollen. Daß die Capitulare zum Chordienst verpflichtet und dem Bischofe a consiliis sind, sagt das Concordat und die oberrheinische Bulle, — daß sie in den Grenzen des canonischen Rechtes Statute machen dürfen, diese und die preußische allein. Sodann ist gemeinsam die Zusage einer jedesmal genauer bestimmten Dotation der Bischöfe und Capitel, die in Bayern, Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz bonis fundisque stabilibus, in Hannover auch in Zehnten und Realzinsen, in der oberrheinischen Kirchenprovinz auch in andern mittels Specialhypothek gesicherten Einkünften, in Preußen überhaupt bloß in Grundzinsen, die auf Staatswaldungen radicirt seyen, und nur eventuell in Grundeigenthum bestehen sollen. Die freie Verwaltung ist den Bischöfen in Bayern und der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Erhaltung des Vermögens der einzelnen Kirchen in Bayern, Preußen und Hannover ausdrücklich garantirt. Ferner, daß jede Diöces ihr dotirtes Seminar haben und die geistliche Erziehung darin nach der Norm des Tridentinums geschehen soll, sagt das Concordat und alle Bullen; daß der Bischof es frei leite und verwalte, sagt, außer dem erstern, bloß die oberrheinische Bulle, in der aber eben dieser Artikel, wie wir gesehen haben, staatsseitig bestritten ist. Die Stiftung eines Emeriten- und Demeritenklosters ist nur in Bayern und Preußen vorgesehen. — Nicht minder ist die Ernennung der Bischöfe und Domherren in dem Concordate sowohl, als in allen Bullen ausdrücklich festgestellt; s. darüber die Artt. Bischofswahl und Collation. Die Annaten und die Canzleitage sind für Preußen und Hannover fixirt, für die oberrheinische Provinz nicht erwähnt, und für Bayern neu festzustellen versprochen. — Die Rechte der Bischöfe betreffend, so sind sie für Bayern einzeln aufgezählt; während die preußische Bulle dem Episkopate allgemeiner omnia et singula jura, praeeminentiae, praerogativae et privilegia aliis *illarum partium* Archiepiscopis et Episcopis legitime competentes zusagt, und die oberrheinische Bulle, die, neben dem bayrischen Concordate, auch allein die Freiheit des Verkehrs mit Rom ausdrücklich garantirt, in dem oben erwähnten Art. 6. der Bulle Ad dominici die volle Episkopalgewalt juxta canones nunc vigentes et praesentem Ecclesiae disciplinam ihm sichert. — Endlich werden in allen Bullen, gleichmäßig mit dem Concordate, geschäftliche Anordnungen über die Ausführung getroffen.

Folgende Artikel hingegen finden sich allein in dem Concordate berührt: Zuerst, während in den verschieden gefaßten Eingängen der Bullen stets ausgedrückt ist, wie der Pabst erhalten wolle, was unter den obwaltenden Umständen zu erhalten sey und da-

durch zu besonderen Concessionen sich veranlaßt sehe, beginnt das bayrische Concordat mit dem Satze, daß die katholische Religion im Königreiche in allen nach göttlichem und nach kanonischem Rechte ihr gebührenden Rechten und Prärogativen werde geschützt werden. Sodann wird der Unveräußerlichkeit und Unveränderlichkeit des Kirchengutes ausdrücklich gedacht, die Schulaufsicht (fidei et morum doctrinae invigilare), sowie die Stiftung und Dotation einiger Klöster für Unterricht, Pfarraushülfe und Krankenpflege, das päbstliche Dispensationsrecht zur Beneficiencumulation, und ein bestimmender Einfluß auf die Bücherpolizei der Kirche gesichert. Die Hauptsache ist aber eine garantirende Aufzählung der bischöflichen Rechte, zu denen auch das der freien Collation (bei welcher erweisliches Patronat geschützt werden soll) gehört, und die damit verbundene ganz allgemeine Versicherung (Art. 14.) des Schutzes und der Ehrfurcht für die Kirche und ihre Diener: worin, im Zusammenhalt mit dem Anfangsartikel, das Verhältniß zwischen Staat und Kirche als solcher und in einer Weise festgestellt ist, die den im Beginn dieser Erörterung dargestellten Anschauungen der Decretalen, die noch heute die curialen Anschauungen sind, wesentlich entspricht. Dabei ist, in vollkommener Consequenz, weder ein königliches Placet, noch irgend ein Theil des Inspectionsrechtes anerkannt. Denn die Feststellung des von den Bischöfen zu leistenden Huldigungseides (Art. 15.), die übrigens auch den protestantischen Staaten gegenüber durch Einzelverträge ganz ähnlich geschehen ist, enthält dergleichen durchaus nicht.

Untersuchen wir hiernach, was nun erst thunlich ist, die eigentliche Bedeutung des Unterschiedes zwischen Concordaten und Circumscriptionsbullen in deren hier vorliegender Anwendung, so ist klar, wie derselbe nicht etwa darin zu finden ist, daß nur das Concordat ein Vertrag wäre. Ein solcher liegt vielmehr augenscheinlich auch den deutschen Circumscriptionsbullen zu Grunde, indem Staat und Kirche darin übereinkommen, daß letztere eine Constitution mit einem zuvor genau bestimmten Inhalte erlassen, der Staat aber, falls sie wirklich bloß diesen Inhalt habe — was er z. B. bei der preußischen und hannöverschen Verhandlung selbst während der Abfassung und Formulirung der Bulle durch seinen Gesandten genau beaufsichtigte, — diese Constitution als Landesgesetz publiciren und ausführen wolle. Nicht jede Circumscriptionsbulle hat diese Natur, wohl aber haben sie die oben angeführten deutschen. — Der Unterschied liegt zuerst in dem Umfange des Vertragenen: die Circumscriptionsbullen lassen alles Dasjenige weg, wozu der protestantische Staat sich, von Anderem abgesehen, schon deshalb nicht verpflichten kann, weil ihm, als einem ketzerischen, die römische Kirche niemals die in der Nomination der Bischöfe und Präsentation der Domherren gelegene Sicherung gegen Mißbrauch der kirchlichen Selbstständigkeit gewährt. Indeß ist dies zufällig; denn es könnte auch Concordate von diesem geringern Umfange geben; und daß man preußischerseits im Jahre 1820 ein Concordat nicht wollte, hatte keine andere als die Intention, dem römischen Anspruche auf eine auch jene principiell unverträglichen Punkte umfassende Vereinigung — an eine solche allein dachte man damals bei dem Namen — von vorne herein auszuweichen. Zweitens aber liegt der Unterschied in der verschiedenen Stellung der beiden contrahirenden Theile und demnach dem verschiedenen Inhalte des Vertrags. Beim Concordate verpflichten sich Staat und Kirche jeder etwas zu thun; jeder von ihnen hat in Folge dieses Vertrages ein Gesetz zu geben rc. In Folge der Convention zu einer Circumscriptionsbulle hat bloß die Kirche eine Constitution zu erlassen; der Staat läßt dies lediglich geschehen, bestätigt es und läßt den kirchlichen Erlaß gelten als katholisches Landes-Kirchengesetz. Allerdings ist damit nur gesagt, wo der begriffliche Schwerpunkt bei der Sache liegt, denn das ist nicht zu übersehen, daß in den deutschen Conventionen zu Circumscriptionsbullen z. B. rücksichtlich der Dotationen auch wahre Concordatsmomente enthalten sind.

Diejenigen deutschen Regierungen, welche in Frankfurt mit berathen hatten, ohne durch die Circumscription der Bulle provida sollersque zunächst ergriffen zu seyn, schlossen sich später theilweis dem preußischen, theilweis dem oberrheinischen Diöcesanverbande,

Braunschweig aber an den hannoverschen, vermöge eines von der dortigen Regierung extrahirten päbstlichen Breves von 1834, an. Ueber diese accedirenden Staaten s. meine Schrift über die Propaganda Th. 2. S. 500—504. Zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehören demnach Hohenzollern, Homburg und Weimar, zu den preußischen Diöcesen Gotha, Meisenheim (homburgisch), Lippe, beide Schwarzburg, Waldeck, Oldenburg und Mecklenburg-Strelitz. Die übrigen kleineren deutschen Territorien gehören zu verschiedenen apostolischen Vicariaten.

Oesterreich hat seit 1848 über ein Concordat unterhandelt, aber noch nicht abgeschlossen.

3. **Die Niederlande** erhielten 1815 in den belgischen Provinzen, für welche das französische Concordat von 1801 galt, eine große Anzahl katholischer Unterthanen zu den in den nördlichen Provinzen, namentlich den sog. Generalitätslanden seit der Reformation gebliebenen hinzu. Die Regierung wünschte ein Concordat für das ganze Land, worüber schon mit Pius VII. Unterhandlungen angeknüpft, in den Jahren 1823 und 1824 im Haag mit dem päbstlichen Nuntius Nasalli und zu Rom durch den Grafen v. Reinhold resultatlos fortgeführt, und 1827 durch den Grafen Fiacre Vischer de Celles, Reinholds Nachfolger, und den damaligen Präfecten der Propaganda, nachherigen Pabst Gregor XVI., Mauro Capellari zu Ende gebracht wurden. Der lateinisch abgefaßte Vertrag (**Münch**, 2, 458), welcher einfach dahingeht, daß das französische Concordat von 1801 auf die nördlichen Provinzen der Niederlande ausgedehnt werden, jede Diöcese ihr Capitel und Seminar haben soll, und die Bestimmungen des genannten Concordates über die Bischofswahlen, da man dem protestantischen Landesherrn das Nominationsrecht nicht zugestand, insoweit verändert werden, als den Domcapiteln das Recht der Wahl aus einer von ihnen zuvor der Regierung übergebenen und von dieser epurirten Candidatenliste gestattet ist, — der ferner den Huldigungseid der Bischöfe und einige Nebenpunkte festsetzt, ist vom 18. Juni 1827. Der König hat ihn am 15. Juli und der Pabst, indem er seinen Inhalt in die Circumscriptionsbulle Quod jam diu (**Münch**, 2, 460), durch welche er die Bisthümer Brügge und Herzogenbusch repristinirte, das Bisthum Amsterdam aber stiftete, aufnahm, am 16. August desselben Jahres genehmigt. Worauf die Regierung zwar unter dem 2. Okt. das Concordat im Gesetzblatte bekannt machen ließ (**Münch** 2, 457), die Bulle aber als Landesgesetz nicht publicirt, vielmehr die Ausführung des Concordates späterhin wiederholt beanstandet hat; wiewohl die katholische Partei so vor, als nach der belgischen Revolution ein Recht darauf behauptete. In neuerer Zeit endlich ist selbst vom römischen Hofe die Nichtausführung des Concordates vorläufig bewilligt und dann mit der Creation von niederländischen Bischöfen selbstständig und ohne Rücksicht auf die Regierung vorgegangen worden. Vgl. meine Propaganda Th. 2. S. 99—106.

Auch in **Belgien** hat das französische Concordat, wegen der verfassungsmäßigen Beziehungslosigkeit des dortigen Staates zur Kirche, wesentlich bloß historische Bedeutung.

4. **Die Schweiz** gehörte bis in dieses Jahrhundert zu verschiedenen, zum Theil außer ihren Gränzen gelegenen Bischofssitzen: nämlich zu Basel, Lausanne, Sitten, Como, Chur und Constanz, die seit 1571, zur Bekämpfung des Protestantismus, unter einem in Lucern residirenden Nuntius standen. Die erste, nach römischer Ansicht mehr als faktische Veränderung hierin bewirkte das französische Concordat von 1801, indem es theils Basel und Lausanne zu exemten Diöcesen machte, theils die damals zu Frankreich gehörigen Theile schweizerischer Bisthümer dismembrirte und z. B. den Sprengel von Basel beinahe ganz zum Bisthum Straßburg schlug. — Dadurch und durch die politischen Verhältnisse der Schweiz seit der sog. Mediation wurde zuerst 1805 der Gedanke rege, daß das Land von der Jurisdiction aller auswärtigen Bischöfe befreit und ein eignes schweizerisches Nationalbisthum creirt werden möge. Eine Idee, die, nachdem sie schon damals zu Unterhandlungen mit der Curie geführt hatte, seit 1812 wiederum auftauchte und im November 1813 die große Mehrzahl der zur Constanzer Diöcese gehö-

rigen Stände veranlaßte, den dortigen Bischof Dalberg zu ersuchen, daß, falls inskünftige der Pabst dem in Aussicht befindlichen schweizerischen Nationalbisthum seine Sanction ertheilen werde, er alsdann, im Interesse dieser neuen Diöcesan-Einrichtung, in die Lostrennung der schweizerischen Theile seines Bisthums einwilligen möge. Nach erlangter Zustimmung wandten sie sich (16. April 1814) an den Pabst und erbaten das Nationalbisthum und für diesen Fall die Dismembration; worauf sie die Antwort, daß ihre Bitte gewährt werden solle, zuvor aber die Dotation des einzurichtenden Bisthums sicherstehen müsse, das deßfallsige Breve vom 7. Oktober 1814 jedoch erst am 31. December und zwar mit der Anzeige vom Nuntius communicirt erhielten, daß mittels eines anderen an Bischof Dalberg gerichteten Breve die Abtrennung bereits vollzogen sey: am 2. Januar 1815 trat, da Dalberg unverzüglich einwilligte, eine Vicariatsverwaltung für diesen Theil der Schweiz — dem Territorialinhalte nach, ihren größten Theil — ins Leben. — Bis Ende 1818 wurde hierauf die Intention des schweizerischen Nationalbisthums noch verfolgt, verschiedene Pläne dafür scheiterten aber an den verschiedenen Privat-Interessen der Kantone, bis Rom den Gedanken aufgab und von nun an darauf ausging, die von Constanz abgetrennten Diöcesanfragmente zwischen Basel und Chur zu theilen. Nach einigen provisorischen Anordnungen deswegen wurde zuerst das Bisthum Chur durch die Territorien der bisherigen Constanzer Diöcesanstände, mit Ausnahme von Luzern, vergrößert und zu einem Doppelbisthume „Chur-St. Gallen" erweitert: mittels einer päbstlichen Bulle vom 2. Juli 1823 (s. dieselbe in sehr unvollkommener Gestalt bei Münch, 2, 687), die auf Vorschlägen des katholischen Administrationsrathes in St. Gallen ruhet und dem Inhalte nach mit den deutschen Circumscriptionsbullen vollkommen übereinstimmt. Andererseits hatte das Bisthum Basel durch Breve vom 17. Sept. 1814 Einiges von dem seit 1801 mit Straßburg vereinigt gewesenen Theile seiner Diöcese zurückerhalten und später wurden die Kantone Solothurn, Luzern und theilweis Bern ihr zugelegt. Ueber seine Reorganisation aber und neue Umgränzung schloß, nach einem fehlgeschlagenen Versuche vor 1827, der apostolische Internuntius Gizzi mit Bevollmächtigten der Regierungen von Bern, Luzern, Zug und Solothurn am 26. Mai 1828 eine Vereinbarung, welche hierauf P. Leo XII. durch die Bulle Inter praecipue vom 5. Mai 1828, die gleichfalls den deutschen Circumscriptionsbullen gleicht (Münch, 2, 690. 694), ratihabirte und ausführte. Am 28. Decbr. 1828 traten Aargau und am 11. April 1829 Thurgau dem „Concordate" bei und wurden durch die Bulle De animarum salute vom 23. März 1830, welche von den beiden Ständen am 29. Mai desselben Jahres genehmigt ist, der Diöcese zugelegt (Münch, 2, 207). Später haben auch die Kantone Basel und Schaffhausen sich angeschlossen. Genf aber ist schon 1820 zu Lausanne gelegt und in neuester Zeit (1845) St. Gallen von Chur dismembrirt worden. Vgl. meine Schrift: Die Propaganda 2c. Th. 2. S. 126 ff.

5) Rußland und Polen. In Rußland existirte vor der ersten Theilung von Polen bloß eine katholische Mission, in Polen hingegen eine altorganisirte röm.-kathol. Staatskirche, zu der seit 1595 auch unirt-griechische Bisthümer gehörten. Ihre Union nun ward, als bei den verschiedenen polnischen Theilungen sie fast ganz an Rußland fielen, von der Kaiserin Katharina II. für eine ursprünglich erzwungene und nöthigen Falls mit Gewalt wieder aufzulösende erklärt und demgemäß dawider verfahren; während die lateinischen Katholiken der russisch gewordenen Landestheile in keiner Weise beunruhigt wurden. Nur sollten sie unter ausländischen Bischöfen nicht stehen; und als daher bei der ersten Theilung von Polen kein lateinischer Bischofssitz an Rußland kam, gründete Katharina für sie im Jahre 1774 ein neues lateinisches Bisthum „Weißrußland", und untergab demselben zugleich alle Katholiken der altrussischen Provinzen; so daß es bis an die Grenzen von China reichen sollte: was von dem päbstlichen Hofe, der über das Verfahren der Kaiserin wider die unirten Griechen ungehalten war, zwar nicht anerkannt, aber doch insoweit acceptirt ward, als er eben denselben Geistlichen, welchen Katharina zum Bischofe von Weißrußland gemacht hatte, wenigstens zum apostolischen

Vicar dieses Bezirkes deputirte. Erst 1783 verstand Pius VI. sich dazu, das neue Bisthum, welches unterdeß den Titel Erzbisthum erhalten hatte, nicht zwar anzuerkennen, aber seinerseits unter dem Namen des Erzbisthums Mohilew gleichfalls zu errichten (s. die Dokumente bei Theiner, die neuesten Zustände der katholischen Kirche in Polen und Rußland. Augsb. 1841. S. 449 und Doc. S. 81); denn der angebotene Vortheil eines Fortschrittes der anerkannten katholischen Bisthumsorganisation über ganz Rußland war zu groß, als daß man ihn den unirten Ruthenen zu Liebe hätte von der Hand weisen dürfen. Dem neuen Erzbischofe wurde gestattet, seinen Obedienzeid mit einigen auf die schismatische Landesherrschaft Rücksicht nehmenden Modificationen zu schwören; ein Concordat aber ist damals nicht geschlossen worden, und von der Convention, die dem Erlaß jener erigirenden Verfügung abseiten des damit beauftragten polnischen Nuntius vorherging, ist nichts bekannt. — Als bald darauf durch die zweite Theilung Polens (1793) die lateinischen Bischofssitze Livonia, Wilna, Luck, Kiew und Kaminiecz an Rußland fielen, hob Katharina auch diese auf, um anstatt ihrer zwei andere Bisthümer zu stiften; und würde das Gleiche mit den übrigen, durch die letzte polnische Theilung (1795) an Rußland gefallenen Bisthümern gethan haben, wenn nicht der Tod (1796) sie daran gehindert hätte. Ihr Nachfolger Kaiser Paul I., von anderen Gesichtspunkten ausgehend, knüpfte Verhandlungen mit Rom an, um die römisch-katholischen Angelegenheiten seines Reiches geordnet zu sehen, und der damalige Nuntius in Polen, nachherige Cardinal Litta, erhielt den Auftrag, sie zu führen. Auf seine Forderung wurden die lateinischen Bisthümer Wilna, Luck und Kamieniecz, sowie das alte Livonien unter dem Namen des Bisthums Samogitien, wiederhergestellt und für Kiew, welches unterdrückt blieb, die Stiftung eines neuen Bisthums Minsk versprochen; alle diese fünf Diöcesen aber, unter Lösung des alten Diöcesanverbandes, dem Erzbisthum Mohilew untergeben. Weniger konnte er für die unirten Ruthenen erlangen; indeß wurden doch auch ihnen drei Bisthümer — Polock, Luck und Breczk — repristinirt. Die Convention Litta's ist nicht bekannt, ihre Bestätigung geschah von Pius VI. in der von der Karthause bei Florenz erlassenen (bei Theiner S. 463 im Auszuge mitgetheilten) Bulle Maximis undique pressi vom 15. Novbr. 1798, auf welcher die Verfassung der römisch-katholischen Kirche in Rußland bis auf die neueste Zeit beruht hat. — Die griechisch-unirte Kirche, nachdem sie im Anfange dieses Jahrhunderts sich wieder gehoben hatte, hat sich in den Jahren 1828 bis 1839 so gut wie ganz in der nichtunirten aufgelöst. Für die lateinische Kirche hingegen ist, als Resultat von Verhandlungen, die seit 1846 zu Rom geführt wurden und einer vom 15. Aug. 1847 daselbst geschlossenen, am 27. Nov. desselben Jahres vom Kaiser ratificirten Convention, eine neue Circumscriptionsbulle — Universalis Ecclesiae cura vom 3. Julius 1848 — erlassen, deren Hauptinhalt die von der russischen Regierung gestattete Errichtung eines neuen Bisthums zu Cherson, für Bessarabien, Tauris und den Kaukasus, ist. Die Erhaltung des Bischofs, seines Capitels und Seminars übernimmt der Staat. Außerdem enthält die Bulle eine Bestimmung über Bischofswahlen und den der Regierung dabei eingeräumten Einfluß in Rußland sowohl, als in Polen; ebenso über den Umfang der bischöflichen Jurisdiktion und die Art ihrer Verwaltung. Leider ist sie nicht veröffentlicht. — In Polen bestehen noch die vier alten 1795 an Rußland gekommenen und damals nicht alterirten Bisthümer Wladislaw, Krakau, Plock und Serzna, nebst dem in der südpreußischen Zeit auf Antrag des Königs, durch Bulle vom 16. Okt. 1798 (*Barbèri*, M. Bullar. Rom. tom. 10. p. 167) gestifteten Bisthum Warschau und dem von Pius VII. am 23. Sept. 1805 erigirten Bisthum Lublin. Nachdem sodann das Land zu einem eignen Königthum erklärt und in der von Kaiser Alexander ihm am 27. Novbr. 1815 verliehenen Verfassung besonderer Schutz der Regierung für die katholische Kirche verheißen war, erhob, im Einverständniß mit dem Kaiser, Pabst Pius VII. durch die Bulle Militantis vom 12. März 1817 (Münch, 2, 755), Warschau zum Erzbisthum und gab das Jahr darauf, indem er noch zwei neue Diöcesen — Sandomir und Janow oder Podlachien — erigirte, den polnischen Bisthümern in

der Bulle Ex imposita nobis vom 30. Juni 1818 (Münch, 2, 758 ff.) eine neue Circumscription; ohne in die deßfallsige Verordnung andere als einige unmittelbar damit zusammenhängende und zunächst die Capiteleinrichtung betreffende Punkte aufzunehmen. Diese Constitutionen sind noch heute in Geltung und durch die obenerwähnte Bulle von 1548 ergänzt worden. Vgl. meine Schrift: Die Propaganda ꝛc. Th. I. S. 451—470.

6. In Italien sind die neapolitanischen, toscanischen und sardinischen Concordatsverhandlungen zu unterscheiden. Die mit Parma geführten entbehren, wie die oberitalienisch-österreichischen, bislang eines Resultates. — Allenthalben in Italien hatte französischer Einfluß bis zum Sturze Napoleons wesentlich auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche gewirkt. Wie aber das Concordat der italienischen Republik das Königreich Italien nicht überdauerte, so kehrte auch Sardinien, nach der Rückkehr des alten Fürstenhauses (1814) rücksichtlich seiner kirchlichen Verhältnisse sogleich auf das Niveau von 1798 zurück, in Toskana erwachte wieder das von Leopold II., unter Widerspruch des römischen Hofes eingeführte Josephinische Kirchenrecht und in Neapel hörte die unter Murat bestandene Napoleonische Praxis in Behandlung der Kirche auf.

Sardinien fühlte das Bedürfniß der Herstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse um so lebhafter, als die Diöcesen seines festländischen Gebietes, während des Wechsels mehrerer Regierungen, in sehr verschiedener Weise verwaltet worden waren. König Victor Emanuel sendete daher den Grafen Barbaroux nach Rom, der nach kurzer Verhandlung eine Convention zu Stande brachte, in Folge deren eine neue Circumscriptionsbulle für Sardinien am 17. Juli 1817 erlassen ward. Sie enthält zugleich Bestimmungen über Einrichtung und Rechte der Capitel, über Seminare ꝛc. und gilt, neben dem Concordate von 1742, noch heute. Denn die seit 1850 angeknüpften Concordatsverhandlungen sind bis jetzt fruchtlos gewesen.

Neapel negociirte seit 1815 ein Concordat, welches sowohl die Schäden der französischen Zeit heilen, als ältere, seit 1769 hervorgetretene, nach der Restauration aber auf das Lebhafteste wieder erwachende Differenzen des absoluten Staates mit den Ansprüchen der Kirche beseitigen sollte. Päbstlicherseits wurde dasselbe durch den Cardinalstaatssecretair Consalvi, seitens der sicilischen Krone durch den Minister de Medici verhandelt, zu Terracina den 16. Februar 1818 in einer italienisch abgefaßten Convention von 35 Artikeln abgeschlossen, vom Könige den 25. Februar, vom Pabste am 1. März ratificirt; hierauf von letzterem in Form einer Bulle (abgedruckt bei Münch, Th. 2. S. 708 ff.) am 5. März 1818 und vom Könige in der ursprünglichen Gestalt des Staatsvertrages am 21. März 1818 (abgedruckt bei *Liberatore,* delle Polizia Ecclesiastica nel Regno delle due Sicilie. Napoli 1842. p. 3 ff.) als Landesgesetz publicirt. Sein Inhalt ist sehr umfassend und der Curie außerordentlich günstig. Es erklärt den Katholizismus für die ausschließliche Staatsreligion, unirt einige Bisthümer auf dem Festlande und vermehrt die Zahl der sicilianischen, theilt die Capitels-Ernennungen zwischen Pabst und Bischöfen und sichert die Nomination der Bischöfe dem Könige. Gegen Anerkennung der unter französischer Herrschaft bereits geschehenen Veräußerungen von Kirchengut gibt es der Kirche ihre noch nicht veräußerten Güter zurück; indem es ihr zugleich das Recht sichert, neues Vermögen in liegenden Gründen zu erwerben. Die bischöfliche Jurisdiktion wird erweitert, Klerus und Volk in der unbeschränkten Freiheit bestätigt, über geistliche Angelegenheiten mit Rom zu verkehren. Es sichert der Kirche ihren Einfluß auf den Unterricht, Seminarien ꝛc., erklärt Aufhebung oder Union kirchlicher Stiftungen ohne Mitwirkung des Pabstes für ungültig, erleichtert den Geistlichen die Steuerpflicht, erklärt das Eigenthum der Kirche für unverletzlich und schließt diese und andere Anordnungen mit der Bestimmung, daß alle von ihm nicht ausdrücklich erwähnten kirchlichen Verhältnisse nach der lebendigen Disciplin der Kirche entschieden werden und die Normen des Concordates an die Stelle aller bisher im Lande gültigen Gesetze über Religionssachen treten sollen. — Zur Erläuterung dieses Satzes und des Artikels 22. im Concordate, durch welchen die Appellation an den heil. Stuhl freigelassen war, erließ jedoch der König am

5. April 1818 ein Dekret, in welchem er die Bulle Pabst Benedikts XIII. über die Monarchia Sicula vom 30. Aug. 1728 (vgl. oben) für fortwährend gültig erklärte. — Auch litt die Ausführung des Concordates durch die inzwischen eingetretenen revolutionären Bewegungen einigen Aufschub und hat erst seit 1821 vollkommen stattgehabt. Ranke, hist. polit. Zeitschr. I, 656.

Toscana, das in seinem Verhalten gegen die katholische Kirche, seit der Gesetzgebung Leopolds II., durchaus die episkopalistisch-absolutistischen Grundsätze befolgt hatte, welche in Deutschland als Febronianismus oder Josephinismus bezeichnet zu werden pflegen, ist erst durch die Erfahrung, daß es einer stärkeren kirchlichen Bundesgenossenschaft gegen den Nihilismus und die Revolution bedürfe, seit 1848 zu Veränderung dieser Stellung und zu einem Concordate gebracht worden, welches am 19. Junius 1851 ratificirt und am 25. August desselben Jahres in Wirksamkeit getreten ist (Berliner A. K. Z. 1851. Nr. 57. 60.). Dasselbe besteht aus 15 Artikeln und bestimmt: 1) Die geistlichen Behörden haben volle Freiheit in Ausführung der von ihren geistlichen Oberen erhaltenen Aufträge: während die weltlichen Behörden mit allen ihnen zu Gebot stehenden Mitteln zum Schutz der Moralität, des Kultus und der Religion eintreten, Alles, was dieselben verletzen kann, verhindern und beseitigen und der Kirche diejenige Unterstützung gewähren müssen, welche die Ausübung der geistlichen Autorität nöthig macht. 2) Die Bischöfe haben vollkommene Freiheit der Kundgebungen an ihre Untergebenen, sowie 3) über religiöse Schriften die Präventivcensur und das Recht, ihre Autorität zum Zwecke des Abhaltens der Gläubigen von Lesung aller die Religion und Moral gefährdenden Schriften zu brauchen. 4) Sie dürfen die Verkündigung des Evangeliums jedem auftragen, den sie für würdig erachten. 5) Ihr und der Gläubigen Verkehr mit dem römischen Stuhle ist frei. 6) Die Curie bewilligt, daß Civilangelegenheiten der geistlichen Personen und Güter, sowie solche Sachen, die activ und passiv das Vermögen der Kirche und frommer Stiftungen angehen, den weltlichen Gerichten zugewiesen werden. Dahingegen 7) alle den Glauben, die Sakramente, die heiligen Funktionen und andere dem geistlichen Ministerium zufallenden Pflichten und Rechte, wie überhaupt alle ihrer Natur nach geistigen und geistlichen Angelegenheiten ausschließlich vor das Forum der kirchlichen Behörden gehören. Wobei aber 8) der römische Stuhl gestattet, daß wo es sich um das weltliche Patronatrecht handelt, die weltlichen Gerichte über den Ausfall solcher Sachen in possessorio oder petitorio in Kenntniß gesetzt werden, mögen die Parteien Laien oder Geistliche seyn. 9) In Ehesachen haben die geistlichen Gerichte nach Trident. sess. 24. c. 12. zu richten, und dabei rücksichtlich der Verlobten, neben den a. a. O. und in der Bulle Auctorem fidei enthaltenen Bestimmungen, noch nach den Umständen zu verfahren; ihre bürgerlichen Verhältnisse aber gehören vor die Civilbehörden. 10) Die Curie erlaubt, daß in Criminalsachen die Geistlichkeit unter das weltliche Gericht gestellt werde; dahingegen, was nach kanonischem Rechte delictum mere ecclesiasticum ist, nur vor dem geistlichen Richter behandelt werden kann. Bei den Urtheilen der weltlichen Richter ist indeß den Bischöfen, damit öffentlichem Aergerniß vorgebeugt werde, über die zu verhängende Strafe mitzuberathen vorbehalten; und im Falle von Todesurtheilen oder infamirenden Strafen hat die Regierung sich mit dem heil. Stuhle in's Einvernehmen zu setzen. Sowie 11) wegen Zoll-, Jagd- oder ähnlicher Uebertretungen Geistlicher der weltliche Richter bloß auf Geldstrafe erkennen darf. 12) Sowohl bei Straf- als Untersuchungsarrest sollen alle dem geistlichen Karakter gebührende Rücksichten stattfinden und den Geistlichen, wenn immer möglich, abgesonderte Locale zugewiesen werden; auch ist die geistliche Behörde von der Verhaftung sofort in Kenntniß zu setzen. 13) Die geistlichen Güter werden von den Bischöfen und Pfarrern nach kanonischem Rechte unabhängig verwaltet; während der Vacanzen aber von einer aus Geistlichen und Laien bestehenden Commission. 14) Veräußerung oder Verpachtung für längere Zeit darf nur mit Bewilligung des heil. Stuhles und der Staatsregierung stattfinden. 15) Errichtung und Veränderung geistlicher Stiftungen &c. kann nur mittelst übereinstimmenden Beschlusses

der weltlichen und geistlichen Regierung und, wo es nach kanonischem Rechte nothwendig ist, unter Einwilligung des heil. Stuhls geschehen. — In diesem Concordate liegt der oben erwähnte allgemeine Karakter solcher Verträge besonders deutlich vor: Aufopferung einiger Rechte, um andere anerkannt, hier um die Leopoldinische Gesetzgebung beseitigt zu sehen.

7. In **Spanien** war die Kirche zunächst nach der Restauration in die Stellung völlig wieder eingetreten, welche sie vor der französischen Zeit innegehabt hatte. Nach dem Tode Ferdinands VII. aber traf sie dasselbe Geschick wie zu Anfang der ersten Revolution in Frankreich: Durch Gesetz vom 25. Juli 1835 wurden auf Einmal neunhundert, seit dem Dekrete vom 11. Oktober desselben Jahres beinahe alle übrigen Klöster, sowie die Zehnten aufgehoben und die Kirchengüter für Eigenthum der Nation erklärt (1837). Eine gleichzeitig durch die Cortes ernannte und im Sinne des Episkopalismus arbeitende Commission für Reform des Clerus beantragte Verminderung der Bisthümer und daß die Kultuskosten von der Nation auf eine durch die Cortes festzustellende Art bestritten werden sollten. Zahlreiche faktische Eingriffe und die destructive Wirkung des Bürgerkrieges kamen hinzu; während Pabst Gregor XVI. in zwei Allocutionen vom 1. Februar 1836 und 1. März 1841 seitens der Kirche gegen alles ihr widerfahrende Unrecht protestirte, und in Folge hiervon die Verbindung der spanischen Kirche mit Rom durch die Staatsregierung faktisch aufgehoben ward. Dies aber gab den Anlaß zu einer katholischen Reaction, die, allmälig erstarkend, seit dem Regierungsantritte Isabellas II. (Oktober 1843) zu Wiederaufnahme der Verbindung mit Rom und zu Negociationen führten, aus denen am 16. März 1851 zwischen dem päbstlichen Nuntius zu Madrid, Brunelli, und dem spanischen Minister Bertrand de Lhys der Abschluß eines Concordates, das am 1. April von der Königin und am 23. April desselben Jahres vom Pabste ratificirt worden ist, hervorging (Berliner Allg. Kirchenzeitung 1851. Nr. 44. 47.). Nach demselben soll „1) die katholisch-apostolisch-römische Religion, welche, mit Ausschluß jedes anderen Kultus, die einzige Religion des spanischen Volkes bleibt, in den Staaten Ihrer katholischen Majestät immerfort erhalten werden, mit allen ihren Rechten und Vorrechten, deren sie nach den Gesetzen Gottes und den heil. Kanones genießen muß.“ „2) Demgemäß soll der Unterricht an den Universitäten, Collegien, Seminarien, öffentlichen und Privatschulen jeder Art der katholischen Kirchenlehre entsprechen; und die Bischöfe und anderen Diöcesanprälaten, die vermöge ihres Amtes über die Reinheit der Lehre, des Glaubens und der Sitten und über die religiöse Erziehung zu wachen befugt sind, werden in Ausübung dieser Aufsicht niemals, auch nicht in Staatsschulen, gehindert werden.“ Der übrige Inhalt ist folgender: Die Regierung wird dem Episkopate in pflichtmäßiger Reinerhaltung der Lehre und der Sitten und Unterdrückung schädlicher Bücher ihre Unterstützung zu Theil werden lassen. Der Klerus wird in geistlichen Dingen die von den Kanones vorgeschriebene Freiheit haben. — Hierauf folgt eine neue Circumscription (vgl. **Spanien**), wobei auch den vier geistlichen Ritterorden, die vereinigt werden, eine eigene Diöcese überwiesen ist. — Folgende privilegirte Jurisdiktionen werden beibehalten: die der Großalmoseniere der Königin (procapellan mayor de S. M.) und des Heeres (castrense), des apostolischen Nuntius über Kirche und Hospital der Italiener, und des Generalcommissars de la croisade. Art. 13. bis 15. setzt Organisation und Rechte der Capitel und insbesondere der darin befindlichen Prälaten fest; Art. 17. und 18. bestimmt und vertheilt die Zahl der Beneficien, für welche theilweis das in Vergleich mit dem Concordate von 1753 (vgl. oben) erweiterte Patronatrecht des Königs vorbehalten ist. Ferner wird das den Prälaten, den Capiteln und dem heil. Stuhle zustehende Collationsrecht geregelt; sede vacante soll das Capitel die Verwaltung nicht in corpore, sondern durch einen Vicar führen. — Art. 21. bis 23. handeln über die Collegiatkirchen und Kapellen. Art. 24. verpflichtet die Bischöfe, eine neue Circumscription der Pfarren vorzubereiten. Art. 25. stellt alle Vicare und Capellane unter die Autorität desjenigen Pfarrers, in dessen Parochie sie sich befinden, und hebt frühere Privilegien in dieser

Richtung auf. Die Pfarrer sollen dem Tridentinum gemäß geprüft werden, die Patrimonialberechtigungen werden abgeschafft; das Patronatrecht (Art. 26.) geregelt. Vicare werden vom Bischofe ernannt. — Die Regierung verpflichtet sich, in jeder Diöcese unverzüglich Seminare zu errichten; sowie Häuser für die geistlichen Orden, die dem Klerus als Asyl dienen sollen. Die Frauenklöster, die sich mit Erziehung beschäftigen, sowie die barmherzigen Schwestern, werden beibehalten. — Die Dotation der Prälaten ist festgestellt, und zwar in Renten. Die Kosten der Bullen zahlt die Regierung. Ebenso die Dotation des Kultus und der niederen Geistlichkeit (Art. 32—34.). — Die noch nicht verkauften Klostergüter werden den Eigenthümern zurückgegeben und nach bestimmten Regeln von den Bischöfen verkauft; der Ertrag aber zum Besten der Orden und für Pensionen ihrer alten Mitglieder verwendet. Die Dotation des Kultus und der Geistlichkeit kann nie vermindert werden: sie wird aus dem Ertrage der nach dem Gesetze vom 3. April 1845 verkauften Güter, aus den Almosen der Croisade und den Natural- oder Geldabgaben, die von Gemeinden oder Privaten an die Geistlichkeit zu zahlen sind, mit Hülfe der weltlichen Behörden erhoben. Außerdem erhält die Kirche ihre noch unverkauften Kirchengüter zurück und dieselben werden in dreiprozentige Renten verwandelt. Ihre Verwaltung hat die Geistlichkeit, die auch unter legitimem Titel Güter neu erwerben darf. Nach Ausführung dieser Bestimmungen verpflichtet sich der Pabst, die Käufer geistlicher Güter in deren ruhigem Besitze zu lassen. — Endlich bestätigt das Concordat die früheren Conventionen, besonders die von 1753 (vgl. oben), erklärt die Prärogative der Krone für unverletzlich und hebt alle entgegenstehende ältere Verordnungen auf.

In Portugal, wo die Kirche ähnliche Schicksale, wie in Spanien, gehabt hat, schweben noch Concordatsverhandlungen. Mejer.

Concordienformel, formula concordiae, heißt diejenige öffentliche Bekenntnißschrift der lutherischen Kirche, welche nach vieljährigen inneren Lehrstreitigkeiten am 25. Juni 1580, als am fünfzigsten Jahrestage der Augsburgischen Confession, durch den Kurfürsten August von Sachsen in Dresden feierlich publicirt wurde und in einem großen Theile des lutherischen Kirchengebietes damals symbolische Geltung erlangt hat. Dieselbe ist aus dem immer dringender werdenden Bedürfnisse der deutsch-evangelischen Kirchengemeinschaften nach einem die stets wachsende dogmatische Zerrissenheit beseitigenden, die divergirenden Lehrmeinungen möglichst ausgleichenden, kirchenrechtlich gültigen, einheitlich formulirten, Lehrausdrucke hervorgegangen. Daß eine solche abschließende und ausschließende Lehrformel innerhalb der evangelischen Kirche ein zuletzt unabweisliches Bedürfniß werden konnte, dafür ist der Grund in der entschieden doktrinären Richtung zu suchen, welche die Reformation namentlich in Deutschland schon zu Luthers Lebzeiten seit dem Jahre 1530 — in eine falsche Innerlichkeit gedrängt — immer mehr annahm. Seitdem der Zwiespalt mit den Schweizern über die Abendmahlslehre sich bis zur Verweigerung der Kirchengemeinschaft und höchster dogmatischer Erhitzung entwickelt und ausgebildet hatte, befestigte sich gleichzeitig auch immer mehr die Meinung, daß das evangelische Christenthum seinen Wesensgehalt und Lebensbestand vorzugsweise an der „reinen Lehre", d. h. an der möglichst scharfen und feinen dogmatischen Begriffsausprägung habe, und daß das Merkmal der wahren Kirche nicht sowohl ein gottseliges Leben in Christo Jesu, dem Herrn, als eine, die schriftgemäße Wahrheit möglichst präcisirende, Lehrformel sey. Weil nun aber die Augsburger Confession noch gar nicht aus dem Bedürfnisse nach einer solchen Präcisirung theologischer Begriffe, sondern aus dem Triebe, die lebenskräftigen Grund- und Kernwahrheiten des Evangeliums zu bezeugen, hervorgegangen war, weil sie, meist an die Fülle des Schriftausdruckes sich anlehnend, die Aufstellung beengender theologischer Lehrformeln noch gar nicht beabsichtigt hatte, sondern der freien Bewegung des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes vertraute, dessen Walten und Wehen sie selbst ihre Entstehung verdankte, so konnten die von ihr bezeugten Lehrsätze dem auf übermäßige theologische Begriffs-

erzeugung ausgehenden nachfolgenden Theologengeschlechte auch nicht mehr genügen; es mußte aus der durch die hin- und herfluthende Begriffsbildung erzeugten theologischen Verwirrung irgend ein Ausweg gesucht, der Hyperfötation eine Schranke gesetzt, gegenüber der immer tiefergehenden Meinungszerklüftung das Bewußtseyn durchgängiger Lehreinheit wieder geweckt, und der mit sich selbst lehruneinige Protestantismus durch ein dogmatisches Friedenswerk vor Zerfall und Auflösung bewahrt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus war die Aufstellung einer Eintrachtsformel zur unausweichlichen Nothwendigkeit geworden, zu einer Nothwendigkeit, welche jedoch nicht in dem innersten Wesen und Lebensgeiste des Protestantismus, sondern nur in den Umständen begründet war, die den Protestantismus bereits auf den Abweg eines luxurirenden Doktrinärismus und scholastisirenden Dogmatismus im Widerspruche mit seinem ursprünglichen Triebe und Berufe geführt hatten.

Um den Inhalt der Concordienformel richtig zu würdigen, ist es erforderlich, zuerst die Streitpunkte näher zu kennen, welche ihr Zustandekommen veranlaßten.

Dieselben betrafen theils die anthropologische, theils die christologische, theils endlich die soteriologische Grundfrage des Protestantismus; denn in dieser dreifachen Beziehung waren bedeutende theologische Meinungsverschiedenheiten unter den Protestanten entstanden. In anthropologischer Beziehung war namentlich das Verhältniß des menschlichen Subjektes zu der göttlichen Gnade streitig geworden. Je mehr der Protestantismus, von einer tiefen Gewissenserregung ausgehend, mit der Erkenntniß des menschlichen Sündenelendes begonnen und jede Heilswirkung grundsätzlich auf die göttliche Gnadenoffenbarung von Anbeginn an unmittelbar zurückgeführt hatte: desto näher lag auch von seiner Seite die Läugnung der menschlichen Freiheit innerhalb der Heilssphäre, wie wir dieselbe bei Luther in seiner Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus ausgesprochen finden. Eine unbedingte Läugnung der menschlichen Freiheit wagte übrigens schon die Augustana nicht einmal in der Heilssphäre auszusprechen, indem sie sich mit dem Satze begnügte: non habet (humana voluntas) vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis — sed haec fit in cordibus, cum per Verbum Spiritus Sanctus concipitur. In Uebereinstimmung mit Augustinus wird dem menschlichen Subjekte dort das Vermögen abgesprochen „in iis, quae ad Deum pertinent, *sine Deo* aut inchoare aut certe peragere.“ Verworfen wird die Ansicht „quod *sine* Spiritu Sancto *solis naturae viribus* possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum.“ Die Bewirkung äußerer guter Handlungen wird zwar auch dem unwiedergeborenen Subjekte zugestanden; aber beigefügt: „interiores motus non potest efficere“ (C. A. I, 18.). Es war somit ein Hinausgehen über die von der Augustana gezogenen Grenzen, wenn Flacius die Behauptung aufstellte (1560), daß die Erbsünde kein bloßes Accidens, sondern die Substanz des Menschen seit dem Sündenfalle bilde, so daß nach dieser Vorstellung ein völliger Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, verbunden mit einer gänzlichen Umwandlung des Gottesbildes in ein Teufelsbild, in dem Menschen eingetreten wäre. Wäre aber eine solche „horrenda metamorphosis“, wie Flacius es nennt, mit dem Menschen wirklich vorgegangen, wäre das Wesen des Guten im menschlichen Subjekte so völlig zerstört worden, daß der Mensch wesenhaft böse geworden wäre, so wäre auch der letzte Freiheitsfunke in ihm erstorben, und die Bekehrung und Wiedergeburt als ein subjektiv gänzlich unvermittelter und absolut unbegreiflicher Akt der göttlichen Gnade anzusehen. Durch eine solche, alle freie Subjektivität, ja die Persönlichkeit selbst vernichtende Ansicht mußte besonders Melanchthon sich abgestoßen fühlen, welcher schon in der Variata ein „adjuvari des Menschen a Spiritu Sancto“ angenommen und das „assentiri verbo Dei“ als die Bedingung bezeichnet hatte, unter welcher der heilige Geist empfangen werde. So entwickelte sich im Gegensatze zu der flacianischen Uebertreibung der Erbsündenverderbniß der synergistische Streit, in welchem besonders Victorinus Striegel, auf die Anschauungs- und Ausdrucksweise Me-

lanchthons gestützt, den Satz durchzuführen suchte, daß der natürliche Wille des Menschen die Bekehrung zwar nicht anfangen, aber ihr doch widerstreben und insofern dazu auch mitwirken könne, als er dem vom heiligen Geiste erfüllten göttlichen Worte aus freien Stücken beizupflichten vermöge, oder auch nicht. Auf's Engste mit diesem Streite hing ein weiterer über den Heilswerth der guten Werke zusammen. Lag es im Wesen und Geiste des Protestantismus, alle bloß menschliche Werkthätigkeit, wie sich dieselbe innerhalb der römischen Kirche auf Unkosten der göttlichen Heilsgnade breit gemacht hatte, als seelengefährlich zu verwerfen, so konnten unklare Köpfe leicht bis zu der Folgerung sich hinreißen lassen, daß gute Werke überhaupt seelengefährlich seyen, mochten dieselben aus dem Hochmuth des natürlichen ungebrochenen Willens, oder aus der Demuth eines vor Gott gebeugten selbstverläugnenden wiedergebornen Herzens hervorgehen. Zu einer solchen Folgerung ließ Amsdorf sich forttreiben, wenn er erklärte, daß gute Werke (überhaupt) zur Seligkeit schädlich seyen. Umgekehrt behauptete der Wittenberger Professor Major, daß Niemand ohne gute Werke selig werden könne und Jeder, der anders lehre, auch ein Engel vom Himmel, sey verflucht. Damit stand dann endlich auch noch die Frage über das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium im Zusammenhange. War es richtig, daß der Mensch ohne allen freien Willen, ohne alle sittliche Mitwirkung, ohne jede persönliche Selbstbethätigung bei seiner Bekehrung blieb, daß diese durch ein absolutes Wunder der göttlichen Heilsgnade gewirkt ward: so war auch nicht einzusehen, wozu das Gesetz, d. h. die Pflicht, freiwillig den sittlichen Anforderungen Gottes Folge zu leisten, dem Sünder zum Zwecke seiner Bekehrung eingeschärft werden sollte. Deßhalb hatte J. Agricola behauptet, daß die Buße nicht aus dem Gesetze, sondern durch das Evangelium gelehrt werden müsse. Es galt daher, dieser Ausschreitung gegenüber die bleibende Bedeutung der Gesetzespredigt auch innerhalb des evangelischen Heilsgebietes nachzuweisen, und das Gesetz vom Evangelium zu unterscheiden, ohne beide von einander abzutrennen. Wie leicht zu bemerken, so handelte es sich in allen diesen anthropologischen Streitfragen um einen wesentlichen Punkt: um das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade oder um das Recht der Subjektivität, welches von der einen Seite ganz geläugnet, von der andern in einer Weise festgestellt werden wollte, welche die Absolutheit der göttlichen Heilsgnade beeinträchtigen zu können schien.

In christologischer Beziehung war die Lehre von der Person Christi selbst streitig geworden. Es handelte sich nämlich — im Anschlusse an die anthropologische Frage — darum, zu bestimmen, in welcher Weise Christus unsere Gerechtigkeit vor Gott geworden sey, d. h. uns Sündenvergebung und Seligkeit erworben habe. Die Behauptung, daß wir durch den Glauben allein vor Gott gerechtfertigt werden, konnte möglicher Weise das Mißverständniß herbeiführen, daß der Glaube des Menschen gleichsam als ein menschliches Werk oder Verdienst die Gerechtigkeit vor Gott bewirke, und daß es von Seite Gottes einer realen persönlichen Selbstmittheilung in Christo an den Menschen gar nicht bedürfe, um denselben zu bekehren. Solchen irrigen Vorstellungen suchte A. Osiander damit zu begegnen, daß er die Rechtfertigung des Menschen vor Gott an die Thatsache der realen persönlichen Einwohnung Christi, als des Logos, in dem menschlichen Subjekte knüpfte. Der Glaube des Menschen, wie die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi, verlor dadurch die Bedeutung; die Bekehrung und Beseligung des Menschen verwandelte sich in einen rein mystischen Vorgang, welcher durch die Immanenz des Logos bewirkt wurde; die menschliche Seite in Christo kam gar nicht mehr zu ihrem Rechte, und das geschichtliche Faktum der Erlösung war deßhalb gefährdet. Die durch Osiander in die protestantische Christologie gebrachte Verwirrung wurde aber nur noch gesteigert, als F. Stancarus im Gegensatze zu Osiander die göttliche Seite in Christo vom Erlösungswerke gänzlich ausschloß, und unsere Gerechtigkeit vor Gott einzig und allein

durch die menschliche Seite in Christo bewirkt werden ließ. Die Streitfrage über das Verhältniß der beiden Seiten oder Naturen in der Person Christi zu einander war aber besonders noch durch die Abendmahlsstreitigkeiten angeregt worden, indem die Reformirten und Melanchthonianer (Kryptocalvinisten) nur eine charismatische Theilnahme der menschlichen an der göttlichen Seite innerhalb der Einheit der Person Christi zugaben, während die strengen Lutheraner eine substantielle Uebertragung der Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur behaupteten. Die ersteren verwarfen mithin den Lehrsatz von der Ubiquität oder Allenthalbenheit des Leibes Christi, namentlich auch im Abendmahle; die letzteren nahmen dagegen ein Allenthalbenseynkönnen des Leibes Christi an. Dieser christologische Streit stand im Grunde mit dem anthropologischen in einer sehr engen Verbindung. Galt es auf anthropologischem Gebiete das Recht der Subjektivität innerhalb der Absolutheit der göttlichen Heilsgnade zu bewahren, so galt es auf christologischem, die geschichtlich-menschliche Realität der Person Christi gegenüber supranaturalistischer Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Seite und idealistischer Verflüchtigung der gott-menschlichen Persönlichkeit Christi festzuhalten. Von weniger Belang war der durch J. Aepin in Hamburg hervorgerufene Streithandel über den Zweck der Höllenfahrt Christi, welcher das christologische Gebiet insofern berührte, als Aepin nur die Seele Christi in die Hölle hinabsteigen und dort ebenfalls noch für die Sünden der Verdammten büßen ließ, während seine Gegner die Person Christi in die Hölle hinabfahren und den Teufel dort besiegen ließen.

In soteriologischer Beziehung endlich handelte es sich um die Frage nach der Heilsvermittlung. Hier stand dem Grundprinzipe des Protestantismus gemäß fest, daß keine menschliche, den Werth der göttlichen Heilsgnade und des Verdienstes Christi irgendwie schmälernde, Heilsvermittlung zugelassen werden könne. Aus diesem Umstande erklärt sich auch die Thatsache, daß beide protestantische Confessionen ursprünglich in der Erwählungslehre übereinstimmten, alle menschliche Selbstbestimmung zur Seligkeit läugneten, und die Absolutheit des göttlichen Heilswillens ebenso entschieden behaupteten, als sie jede Abhängigkeit des Heilsergebnisses von menschlichen oder endlichen Zwischenursachen für unstatthaft erklärten. Deßhalb war auch innerhalb des deutschen Protestantismus hierüber eigentlich kein Streit; nur in Straßburg hatte sich zwischen Anhängern des strengen Calvinismus und des exclusiven Lutherthums (Zanchius und Marbach) ein Zerwürfniß ausgebildet, bei welchem Zanchius die Unverlierbarkeit der göttlichen Gnade (gratia inamissibilis), Marbach das Gegentheil behauptete. In noch tieferem Zusammenhange mit der soteriologischen Frage stand jedoch der Abendmahlsstreit. Bei demselben handelte es sich eigentlich um nichts Anderes als darum, in wie weit das Heil nicht bloß durch das am Kreuze erworbene Verdienst Christi, sondern auch noch durch sakramentale Mitwirkung vermittelt werde. Die Reformirten und Melanchthonianer nahmen eine heilsvermittelnde Wirkung des Sakramentes in seinen irdischen und endlichen Elementen nicht an, sondern schrieben die Heilskraft allein Christo zu, sofern er im Glauben beim Sakramentsgenusse ergriffen und angeeignet wird. Die irdischen und endlichen Zeichen galten ihnen nicht als wesenhafte und nothwendige Träger der Selbstmittheilung Christi, sondern als sichtbare und sinnenfällige Pfänder und Symbole für das unmittelbar mitgetheilte unsichtbare und übersinnliche Heilsgut. Die strengen Lutheraner dagegen waren der Meinung, daß die himmlische Sache nur in und unter dem Zeichen empfangen werden könne, und daß zum realen und substanziellen Empfange der Glaube nicht erforderlich sey. Unbewußt den Meisten griff somit der ganze Streit auf die Lehre von der Kirche zurück. War die Heilsmittheilung an das sichtbare Zeichen geknüpft, konnte das sichtbare Zeichen nicht empfangen werden ohne kirchliche Benediktion: so war ohne kirchliche Heilsvermittlung der Heilsgenuß unmöglich gemacht. Es war ein Streit über die absolute, oder nicht absolute Nothwendigkeit kirchlicher Heilsvermittlung. Dahin gehörte eigentlich auch der Streit über die sogenannten „Mitteldinge.“ Es war auszumitteln, in wie weit

kirchliche Gebräuche heilsvermittelnd, d. h. zur Seligkeit nothwendig seyen oder nicht, inwiefern — besonders auch in Zeiten der Verfolgung — papistische Gebräuche wieder eingeführt werden dürften oder nicht, welche Stellung der Kultus im Heilsorganismus überhaupt einnehme?

Wie hieraus erhellt, war der theologische Streit auf allen Punkten entbrannt. Im Grunde war es aber eine zwiefache, entgegengesetzte Richtung, welche um die theologische Herrschaft rang, und wobei vorauszusehen war, daß früher oder später die eine bis zur Unterdrückung der andern fortschreiten werde. Abgesehen von der theologischen Lehrdifferenz, welche gleich beim Beginne der Reformation sich zwischen den Schweizern und den Sachsen ausgebildet hatte, war innerhalb des sächsischen Reformationsgebietes eine nur nicht laut ausgesprochene Divergenz zwischen Luther und Melanchthon, besonders seit 1530, immer augenscheinlicher hervorgetreten. Während Luther in den schärfsten polemischen Gegensatz zu den Schweizern trat und die heftigsten Ausdrücke der Verwerfung gegen sie ausstieß, auch nur unter der Bedingung mit ihnen eine kirchliche Gemeinschaft eingehen wollte, daß sie seine Abendmahlslehre unbedingt annehmen, suchte Melanchthon dagegen die Schärfe des Gegensatzes seit dem Marburger Religionsgespräche in ächt irenischem Eifer fortwährend zu mildern und durch Veränderung von Artikel 10. (de coena Domini) in der Augustana zu Gunsten der schweizerischen Ansicht, namentlich durch Weglassung des Verwerfungsurtheils (improbant secus docentes), den Schweizern den Anschluß an die Sachsen auch hinsichtlich der Kirchengemeinschaft zu erleichtern. Wie Luther mit seinem exclusiven Supranaturalismus das Recht der menschlichen Subjektivität verkannte und auch in der Person Christi die menschliche Seite nicht zu wahrhaft-realer Geltung kommen ließ, da er ja sogar auf den Leib Christi göttliche Eigenschaften übertrug: so suchte umgekehrt Melanchthon, bis zur Ueberspannung der menschlichen Seite, das Recht der Subjektivität zu sichern, und auch innerhalb der Person Christi die menschliche Seite in ihrer Wahrheit und Selbstständigkeit möglichst zu bewahren. Darum herrscht in Luther die dogmatische, in Melanchthon die ethische Betrachtungsweise vor; und man kann den Kampf, der dreißig Jahre hindurch (vom Tode Luthers an) die deutsch-protestantische Kirche zerfleischte, ihre Kraft lähmte und sie dem Spotte und den Angriffen ihrer Feinde preisgab, nicht mit Unrecht einen Kampf zwischen der supranaturalistisch-dogmatischen und der humanistisch-ethischen Richtung innerhalb des deutschen Protestantismus nennen.

Nur befangener Parteigeist kann verkennen, daß nach Luthers Tode, nachdem der große deutsche Reformator seinen überwiegenden persönlichen Einfluß nicht mehr auf die deutsch-protestantische Kirche ausübte, die melanchthonsche Richtung namentlich auch in Kursachsen, in dem Geburtslande der deutschen Reformation, die herrschende war. Der unzweifelhafteste Beweis hiefür ist die unbestrittene öffentliche Geltung der locupletirten Augsburgischen Confession vom Jahre 1540 und 1542. Die erste Ausgabe der A. C. verschwand immer mehr; Viele hatten sie gar nie gesehen (vgl. Chemnitz, judicium de controversiis quibusdam circa quosdam A. C. articulos: „*plerisque ignota et vix unquam visa fuit prima editio*“); die variata vom Jahre 1540 bahnte sich von selbst den Weg als authentische Interpretation der ursprünglichen Ausgabe. In dem als Lehrbuch der kursächsischen Kirche 1559 landesherrlich veröffentlichten Corpus doctrinae Misnicum ward die locupletirte Confession von 1542 abgedruckt, und zwar mit der ursprünglichen Ueberschrift und der ursprünglichen Vorrede vom Jahre 1530, wodurch ihre Identität mit derselben auch unbedingt und zweifellos anerkannt war. Allerdings erhob sich nun das Geschrei der flacianischen Partei gegen die Augustana von 1540. Um so wichtiger war das Ergebniß des Naumburger Fürstentages (1561), auf welchem die evangelischen Fürsten und Stände — mit einziger Ausnahme des von seinen Theologen abhängigen Herzogs von Sachsen, der sich vor dem Entscheide entfernte — die öffentliche kirchliche Autorität der Variata feierlich in einer neuen, dem Kaiser zu überreichenden Präfation mit den Worten anerkannt

ward, „daß in den Jahren 1540 und 1542 die Confession etwas stattlicher und ausführlicher wiederholt und aus Grund heiliger Schrift erklärt und gewahrt worden, und daß es durchaus nicht ihr Gemüth und Meinung sey — von obberürter anderweit 1540 übergebenen und erklärten Confession mit dem Wenigsten abweichen zu wollen, schon aus der Ursache nicht, weil solche erklärte Confession, so anno 40 und 42 in Druck gegeben, jetzo dem mehreren Theil bei unseren Kirchen und Schulen in Gebrauch.“ Aber gerade diese öffentliche Anerkennung entflammte die kleinere, jedoch entschiedenere und zelotischere Partei der strengen Lutheraner zu um so heftigerem Vorgehen gegen die Philippisten, welches im Herzogthum Sachsen mit der Verjagung der Melanchthonianer und dem völligen Siege der exclusiven Partei endigte, und dem exclusiven Lutherthume auch den Weg nach Preußen, Magdeburg, Mecklenburg, Braunschweig bahnte.

Das Concordienwerk nahm jetzt seinen bestimmten Anfang. Der Mann, welcher dasselbe zunächst in die Hand nahm und gewiß in redlichem, wenn auch nicht immer umsichtigem, Eifer durchzuführen suchte, war der Tübinger Probst und Kanzler Dr. Jakob Andreä. Bei dem ersten Entwurfe zu einer Eintrachtsformel (1567) ging Andreä noch ganz von der richtigen Voraussetzung aus, daß mit Weglassung aller persönlichen Verdammungen die Streitpunkte selbst in kurzen und deutlichen Sätzen erledigt werden sollten (ut omissa personali condemnatione articuli conscribantur, quibus veritas de rebus controversis *brevissime et perspicue* sine ulla verborum ambiguitate proponatur, ne pars aliqua dolose quicquam tegere queat). Der Concordienentwurf hatte die Aufschrift: „Bekenntnis und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel, nach welcher eine christliche Einigkeit in den Kirchen, der Augsburgischen Confession zugethan, getroffen und die ärgerliche langwierige Spaltung hingelegt werden möchte.“ Er zählte nur 5 Artikel auf: 1) von der Rechtfertigung des Glaubens; 2) von den guten Werken; 3) vom freien Willen; 4) von den Mitteldingen; 5) vom heiligen Abendmahl. Der Ausdruck in der Formel vermied möglichst die scholastisch-theologische Schulsprache und war biblisch erbaulich gehalten. In Artikel 3. war die Freiheit des Menschen geläugnet, in Artikel 5. der Genuß des Leibes und Blutes Christi von Seite der Ungläubigen behauptet, die Ubiquitätslehre dagegen nicht aufgenommen. Andreä wollte beiden streitenden Parteien Concessionen machen, und befriedigte, wie immer, dadurch keine. Und als die Flacianer nur unter der Bedingung dem Concordienwerke beitreten zu wollen erklärten, daß die Sätze über die Abendmahlslehre schärfer formulirt würden, machte Andreä durch eine, den Ubiquitismus in sich aufnehmende, dem 5. Artikel beigefügte „Declaration“ die Zustimmung der Philippisten unmöglich. Die wittenbergischen und die hessischen Theologen verwarfen den Concordienentwurf; an den norddeutschen Höfen war er scheinbar glücklicher; Heßhus predigte aber auf der Kanzel zu Weimar gegen jede Vereinigung und warnte vor der teuflischen Verführung derer, welche einen blos falschen Frieden suchten und Christum haben wollten ohne Christi Kreuz; er warf Andreä noch überdies nach der Predigt vor, daß er Christum und Belial, Licht und Finsterniß, Lüge und Wahrheit zusammenwerfen wolle. Und der Herzog von Sachsen, Johann Wilhelm, trat auf die Seite seiner schmähsüchtigen Theologen, welche Andreä's 5 Artikel „polnische Stiefel“ nannten. Unglücklicher Weise zerfiel nun Andreä auch mit den Wittenberger Theologen wegen ihrer christologischen Ansichten, und das Einigungswerk nahm von vornherein seinen Anfang mit der Zwietracht. In seinem (1570) zu Wolfenbüttel erschienenen „Gründlichen wahrhaftigen und beständigen Bericht von christlicher Einigkeit der Theologen und Prädikanten, so sich in wahrhaftigem und eigentlichem Verstande zu der Augsburgischen Confession bekennen“, verrieth Andreä auch deutlich, daß er der streng lutherischen Partei alle Concessionen zu machen, die melanchthonisch gesinnte dagegen zu opfern willig und bereit sey. Vom Jahre 1571 an stand es fest, daß eine dogmatische Einigung innerhalb der deutschen Theologie nur durch Unterdrückung der einen von den zwei theologischen Hauptparteien gewonnen werden könne; und daß der angebliche Ver-

mittler — Andreä — im Herzen auf Seite der streng lutherischen Partei war, das war keinem Zweifel mehr unterworfen.

Es mußte zum Kampfe kommen, und zwar mußte die exclusiv-lutherische Partei die Burg des deutschen Protestantismus, Wittenberg, erobern, um den Kampf siegreich durchzuführen. Kursachsen war unter dem wohlwollenden, aber theologisch beschränkten Kurfürsten August dem corpus doctrinae Philippicum treu geblieben, und als derselbe nach dem (1573) erfolgten Tode Johann Wilhelms, Herzogs von Sachsen, die vormundschaftliche Regierung über die herzoglich sächsischen Lande führte, verwies er Heßhusen und Wiegand, die ärgsten lutherischen Eiferer, aus dem Lande und setzte für den Augenblick — leider mit Gewalt — die Annahme des corpus doctrinae bei den meisten Geistlichen durch. Die Philippisten in Kursachsen benützten die scheinbar günstigen Umstände, um im Einverständnisse mit den reformirten Pfälzer Theologen ihrem freieren theologischen Principe in Kursachsen, ja in der ganzen deutsch-evangelischen Kirche die Zukunft zu sichern. Das Erscheinen der vielbesprochenen exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, verfaßt von dem damals nicht mehr am Leben befindlichen schlesischen Arzte J. Curäus, im Sinne und Geiste Melanchthons, führte eine völlig unerwartete, die melanchthonische Richtung tödtlich verwundende Katastrophe herbei. Es gelang, dem bis jetzt mild gesinnten Kurfürsten die Ueberzeugung beizubringen, daß das Lutherthum in Sachsen bedroht, der Calvinismus im Vordringen begriffen, die kursächsischen Theologen Verräther an dem Glauben der Väter seyen. Von den fanatisch erregten Ständen gedrängt versammelte August eine Conferenz lutherisch rechtgläubiger Theologen, ließ die sogenannten, zum Theil noch melanchthonisch lautenden „Torgauer Artikel“ zur Unterschrift vorlegen, Widerstrebende (wie Wiedebram, Cruciger, Pezel, Moller, Professoren zu Wittenberg) verhaften, des Landes verweisen, andere des Kryptocalvinismus Verdächtige auf Jahre, einige selbst lebenslänglich, in's Gefängniß setzen. Die melanchthonsche Richtung war jetzt wirklich durch einen Handstreich der Gewalt erstickt.

Jetzt schien auch der von J. Andreä beabsichtigten Concordie nichts mehr im Wege zu stehen (1574). Andreä lebte neu auf in den frohesten Hoffnungen. Doch fühlte er, daß er allein dem Concordienwerke nicht gewachsen sey, und suchte sich daher durch ausgezeichnete, dem Concordienwerke wohlgeneigte, kirchliche Notabilitäten zu verstärken. Aus 6 Predigten, welche er über die Spaltungen, „so sich zwischen den Theologen Augsb. Confession von Anno 1548 bis auf das Jahr 1573 nach und nach erhoben“, in Tübingen gehalten und dem Herzoge Julius von Braunschweig gewidmet, verfaßte er in kurzen dogmatischen Sätzen eine von den übrigen würtembergischen Theologen gebilligte „Erklärung“, welche er an die berühmtesten niedersächsischen Theologen, Martin Chemnitz, Superintendenten der Stadt Braunschweig und David Chyträus, Professor in Rostock, sandte. Nach mehreren Correkturen, welche der ursprüngliche Entwurf Andreä's erlitten hatte, besonders hinsichtlich der Lehren vom Abendmahle und vom freien Willen, kam er als formula concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias (vgl. den Abdruck bei Pfaff, acta et scripta publica Ecclesiae Wirtembergicae, Tub. 1720, p. 381, jedoch incorrekt) an Andreä wieder zurück (1575), und wurde, in der überkommenen Form nicht angemessen befunden, von zwei würtembergischen Theologen, Lucas Osiander und Balthasar Bidenbach, nochmals berathen, auf einer größeren Theologenversammlung im Kloster Maulbronn (1576, Jan.) umgeprägt, ausgefertigt und unterschrieben (Maulbronnsche Formel, nicht gedruckt). Die beiden auf diesem Wege gewonnenen Formeln wurden nun von dem Kurfürsten August dem J. Andreä zur Begutachtung übergeben, der theils aus formellen, theils aus sachlichen Gründen namentlich die sächsische noch nicht für geeignet fand, „als eine formula concordiae allen Kirchen Augsb. Confession zu Erklärung der Einigkeit wider die vielfältige Lästerungen der Papisten und Sektirer vorgehalten und im Namen der christlichen Kurfürsten, Fürsten und Stände Augsb. Confession oder derselben Theologen öffentlich durch den Druck publicirt zu werden.“ Nachdem eine Anzahl kursächsischer Geistlicher auf einem durch den Kurfürsten August

zu Lichtenberg (1576, Febr.) veranstalteten Convente sich bereit erklärt hatte, den letzten Stein des Anstoßes für die völlige Lutheranisirung des evangelischen Sachsens — das corpus doctrinae Philippicum zu opfern, d. h. künftighin keines Menschen Gewissen mehr daran zu binden, sondern es nur noch für ein „herrliches, gutes und nützliches Buch“ zu halten, und als einen methodum docendi und discendi zu empfehlen, traten in Torgau (1576, 28. Mai) Chemnitz, Chyträus und Andreä, nebst Musculus und Chr. Körner und noch 12 anderen obersächsischen Theologen zusammen, und entwarfen in kurzer Zeit, auf Grund der schwäbisch-sächsischen Concordie und der Maulbronner Formel das sogenannte torgische Buch, oder, wie es ursprünglich hieß, das „torgisch Bedenken, welchergestalt oder maßen vermöge Gottes Worts die eingerissene Spaltung unter den Theologen Augspurgischer Confession christlich verglichen und beigelegt werden möchte.“ Das torgische Buch war eine neue Concession an die ultralutherische Partei, da man die mit Gewalt unterdrückte philippistische kaum mehr schonen zu müssen glaubte und die karakterlose Masse der kursächsischen Geistlichen sich nach der Verweisung und Verhaftung ihrer Führer Alles bieten ließ. Alle Stellen aus der schwäbisch-sächsischen Formel, in welchen Melanchthons Name noch ehrenvoll erwähnt worden war, wurden gestrichen, um so mehr Stellen aus der Maulbronner Formel von Luther aufgenommen; was die äußere Anordnung betrifft, wurde die in der Augustana befolgte beibehalten, und — mit Rücksicht auf den Hamburger Streit — nur noch ein Artikel über die Höllenfahrt Christi eingeschaltet. Bei der Uebergabe der Concordienformel an den Kurfürsten August (1576, 7. Juni) sprachen die Verfasser (namentlich Andreä und Chemnitz) in ihrer Zuschrift die Ueberzeugung aus: „sie verhofften zu dem Allmächtigen, es sollten reine Lehrer der Kirchen, so Liebe zu göttlicher Wahrheit und christlicher Einigkeit tragen, hierüber nicht groß Bedenken haben, und also vermittelst göttlicher Gnaden wiederum in unseren Kirchen ein beständiger Gott wohlgefälliger Friede und Einigkeit getroffen und angestellet werden.“

In dieser letzteren Voraussetzung hatten sich aber die Concordienmänner getäuscht. Als der Kurfürst den Entwurf den deutsch-lutherischen Landeskirchen zu gutachtlicher Aeußerung mittheilen ließ, war die Aufnahme, welche er fand, eine sehr ungleiche, nur selten unbedingt zustimmende. Die Ultra-Lutheraner in Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Lüneburg waren damit noch gar nicht zufrieden, daß Melanchthons Name im Entwurfe überall beseitigt war; Heßhus schrieb an Chemnitz: er verlange, daß die Irrlehrer alle mit Namensnennung im Concordienbuche verdammt würden, und unter den zu verdammenden Irrlehrern zählte er Major, Calvin und Melanchthon selbst auf (vgl. diesen Brief bei *Hospinian*, concordia discors, fol. 72); im Niederhessischen, Zweibrückischen, in Anhalt, Magdeburg, in Pommern und in Holstein fielen die Censuren, wenn auch eine geradezu ablehnende Antwort nicht erfolgte, doch vielfach zu Gunsten der beseitigten melanchthonschen Theologie aus, ja die anhaltschen Theologen erklärten offen ihre Besorgniß (vgl. Niedners Zeitschrift, 1846, S. 269), „daß man die zwei theuren Helden, Lutherum und Philippum, von einander reißen, den einen kanonisiren, den andern stinkend machen, und in seinem Untergange eigene Ehre suchen wolle.“ Wenn es wirklich darauf angelegt sey — meinten sie — die so nützlichen und nöthigen Schriften Melanchthons aus unseren Kirchen und Schulen zu verdrängen, in welche sie doch oft mit einer einzigen Definition ein größeres Licht hineingetragen hätten, als jetzt den Theologen allen mit allen ihren Büchern möglich sey — so sey ein neuer Lärmen zu besorgen, der sich nicht so bald legen und dem wahrscheinlich eine lautere *barbaries* folgen werde. Selbst der Kurfürst Ludwig VI. von der Pfalz, obwohl er das Lutherthum in der Pfalz wiederhergestellt hatte, zeigte sich dennoch dem Ubiquitismus des torgischen Buches abgeneigt. Dazu kam, daß auch die Reformirten in einem unter der Leitung des Pfalzgrafen Johann Casimir zu Frankfurt abgehaltenen Convente, auf welchem auch die Königin Elisabeth von England durch einen Gesandten vertreten war, der verdammungssüchtigen Partei entgegenzutreten und einen unheilbaren Riß in der evangelischen Kirche wo mög-

lich zu verhindern sich entschlossen hatten. Allein der Kurfürst August war von der exclusiven Partei so ganz umstrickt und gewonnen, daß an eine Milderung der im torgischen Buche festgestellten Sätze — aller Gegenvorstellungen ungeachtet — nicht mehr zu denken war. Auf einem von dem Kurfürsten nach dem Kloster Bergen bei Magdeburg berufenen Theologenconvente, welches aus nur 6 Theologen: Andreä, Chemnitz, Selnecker, Musculus, Chyträus und Cornerus gebildet war (Selnecker von Leipzig, Chyträus von Rostock, Musculus und Cornerus von Frankfurt a. d. Oder), wurden die Censuren der um ihr Gutachten angegangenen deutsch-lutherischen Landeskirchen kurz abgethan, was im torgischen Buche an melanchthonische Lehrweise noch zu erinnern schien, gründlich ausgeschieden, und selbst einem Chyträus das Geständniß abgepreßt, es sey auf das, was er hiegegen eingewandt habe, nicht die mindeste Rücksicht genommen worden (*Schütz*, de vita Chyträi II, 458 und in einem Schreiben des Chyträus an Hunnius, epistolae, p. 873). In 9 Tagen war die ganze Arbeit beendigt unter dem Titel: „Allgemeine (nachher verwandelt in „Gründliche“), lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsb. Confession, in welchen eine Zeit hero unter ettlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unserer christlichen Lehre beigeleget und vergleichet.“ Dieses sogenannte Bergische Buch zerfiel in 12 Artikel: 1) de peccato originis; 2) de libero arbitrio; 3) de justitia fidei coram deo; 4) de bonis operibus; 5) de lege et evangelio; 6) de tertio usu legis; 7) de coena Domini; 8) de persona Christi; 9) de descensu Christi ad inferos; 10) de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora vocantur; 11) de aeterna praedestinatione et electione Dei; 12) de aliis haeresibus et sectis, quae nunquam Augustanam Confessionem sunt amplexae.

Alles kam jetzt darauf an, durch eine möglichst allgemeine Anerkennung der Bergischen Formel von Seite der Landeskirchen ihr kirchenrechtliche Geltung innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche zu verschaffen, und sodann jede Abweichung von ihrem Lehrinhalte und Lehrausdrucke durch äußere Strafmittel zu verhindern. An eine Einigkeit im Glauben und in der Liebe zu Christo Jesu dachten die Urheber der Formel nicht mehr, oder wenigstens trat sie ihnen ganz zurück vor der kirchenrechtlich formulirten und durch den Strafarm des Staates geschirmten äußern Lehr-Einheit. Die neue Formel wurde sofort an alle deutsch-lutherischen Landeskirchen zur Unterschrift abgesendet, und diese erfolgte auch ohne längeren Verzug in Sachsen, Anspach, Brandenburg, Braunschweig, Lüneburg, Mecklenburg, Hamburg, Lübeck, Grubenhagen, Würtemberg, Henneberg, Mömpelgard, Baden, auch in einigen oberrheinischen Reichsstädten. Wer in diesen Landeskirchen nicht unterschreiben wollte, wurde ohne Weiteres seines Amtes entsetzt; in so weit wurde Niemand zur Unterschrift gezwungen. Aber war es nicht traurig genug, wenn man die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche rein juristisch auffaßte und keinen Geistlichen mehr im Amte duldete, der melanchthonisch gesinnt und dem Ubiquitismus abgeneigt war? Daß auf diesem bloß kirchenrechtlichen und kirchenpolizeilichen Wege das Concordienwerk auch nicht wirklich durchgeführt werden könne, bewies alsbald der Umstand, daß alle übrigen, oben nicht genannten deutsch-evangelischen Landeskirchen ihren Beitritt standhaft verweigerten. Ein Anschluß der hessischen, anhaltinischen, pommerschen und holsteinschen Theologen an das Concordienwerk war um so weniger zu ermöglichen, als auf den zum Zwecke allgemeiner Vereinigung abgehaltenen Conventen zu Tangermünde (1578, März), zu Langensalza (1578, März), zu Herzberg (1578, August), zu Schmalkalden (1578, October) den Vorstellungen und Wünschen der noch nicht Beigetretenen gar keine Rechnung getragen wurde und Andreä in seiner (1579) am ersten Sonntage nach Trinitatis zu Wittenberg gehaltenen Predigt „vom großen Abendmahle“ erklären konnte: „Das Bergische Buch sey noch dasselbige, wie es vor zweien Jahren gewesen, und sey in diesen ganzen Jahren auch kein Buchstab darzu gekommen, oder daran verändert worden.“

Nur dem Kurfürsten von der Pfalz, an dessen Beitritte zum Concordienwerke den Concordienmännern sehr viel gelegen war, schon deßhalb weil sie ein Wiederaufleben des gewaltsam unterdrückten reformirten Geistes in der pfälzischen Kirche fürchteten, wurde auf den Conventen zu Jüterbock und Bergen (1579) die Concession gemacht, daß in einer zur Concordienformel entworfenen Vorrede die locupletirte Ausgabe der Augustana vom Jahre 1540 und 1542 wenigstens erwähnt, die Schriften Melanchthons als *utilia* neque *repudianda* ac *damnanda* (so viel hatte man zur Ehrenrettung des praeceptor Germaniae doch erreicht) genannt, aber durch den Zusatz „*quatenus* cum ea norma, quae Concordiae libro expressa est, per omnia consentiunt" doch wieder verdächtigt, und bestimmt ausgesprochen wurde, die lutherische Abendmahlslehre habe „nulla alia fundamenta, quam verborum institutionis testamenti Domini nostri Jesu Christi." Die im Concordienbuche vorkommenden „Condemnationes impiorum dogmatum et ejus praesertim, quod de sacra Coena exstitit" werden in dieser Vorrede einigermaßen mit der Nothwendigkeit, vor seelengefährlichem Irrthum zu warnen, entschuldigt, und zur Beruhigung milder Gesinnten wird hinzugefügt: Sic ut nequaquam consilium et institutum nostrum sit, eos homines, *qui ex quadam animi simplicitate errant*, nec tamen blasphemi in veritatem doctrinae coelestis sunt, *multo vero minus totas Ecclesias*, quae vel sub Romano Imperio nationis Germanicae, vel alibi sunt, *damnare.*" Der Kurfürst von der Pfalz widerstand nun nicht mehr länger, dagegen blieben alle Versuche, die Landeskirchen von Anhalt, Hessen, Pommern, Holstein, Zweibrücken, und die freien Städte Nürnberg, Straßburg, Speier, Worms, Frankfurt a. M., Magdeburg, Nordhausen zum Beitritte zur bergischen Formel zu bewegen, erfolglos, und in Braunschweig, welches (1577) der Eintrachtsformel beigetreten war, veranlaßte die Empfindlichkeit der Helmstädter Theologen und die Gereiztheit des trotz seines lutherischen Eifers für seine Söhne um die katholischen Weihen nachsuchenden Herzogs Julius, der sich dadurch den gerechten Tadel der Concordienmänner zugezogen hatte, den Rücktritt von der bereits unterzeichneten Concordienformel und den Rückgang auf das nicht ubiquitistische Corpus doctrinae Julium. Die Jahrelang mit den größten Anstrengungen erstrebte, mit noch größeren Opfern erkaufte Einigung kam mithin in der Wirklichkeit doch nicht völlig zu Stande; und in außerdeutschen Staaten trat nur die preußische Geistlichkeit (jedoch nicht die Universität Königsberg) bei, während Danzig und Elbing die Eintrachtsformel zurückwiesen, und der König von Dänemark, nachdem die feierliche Proclamirung derselben am 25. Jan. 1580 zu Dresden stattgefunden und er zum Beitritte aufgefordert worden war, an den Landgrafen Wilhelm von Hessen am 8. Febr. 1581 (s. Schneiders Bibliothek der Kirchengeschichte I, 225) schrieb, daß er das Concordienbuch in seinen Ländern verboten und "die beiden gedruckten Exemplaria, so trefflich schön und herrlich eingebunden Uns unsere freundliche liebe Schwester, die Kurfürstin zu Sachsen, unlängst zugeschickt, alsobalden, wie Wir ihrer ansichtig worden, auf ein gut Schornsteinfeuer gebracht und verbrennt."

Was das Aeußere der Concordienformel betrifft, so steht unzweifelhaft fest, daß dieselbe zuerst in deutscher Sprache verfaßt wurde, wie denn auch die von Andreä entworfenen Artikel, die schwäbisch-sächsische und die torgische Formel, deutsch niedergeschrieben worden waren. Die lateinische Ausgabe ist mithin eine Uebersetzung des Originaltextes. Die erste Uebersetzung, welche Aufnahme in dem Concordienbuche des Lucas Osiander fand, war mangelhaft, und auch eine zweite von Selnecker ungenügend; erst die dritte unter der Autorität von Chemnitz auf dem Convente zu Quedlinburg (1583) veranstaltete erhielt die Zustimmung des Kurfürsten August von Sachsen und galt vom Jahre 1584 an als der authentische lateinische Text der Concordienformel, der in der Regel in alle späteren Ausgaben übergegangen ist. Ihrem Inhalte nach zerfällt die Concordienformel in zwei ungleiche Haupttheile: die sogenannte epitome oder einen summarischen Begriff, der einen Auszug aus dem Torgischen Buche enthält, und die *solida declaratio*, die als eine genauere Erklä-

rung des ersten bloß summarischen Theils anzusehen ist. Außerdem ist noch die Jüterbocker, schon vorhin besprochene, und nicht eigentlich zur Concordienformel gehörige, Vorrede der unterzeichneten evangelischen Stände als in die Schrift einleitend zu beachten. Dieselbe sucht die Nothwendigkeit des Concordienwerkes zu motiviren, die Uebereinstimmung der Formel mit der heil. Schrift und den älteren symbolischen Büchern darzuthun, und zur Beruhigung ängstlicher und mit den subtilen dogmatischen Sätzen nicht ganz zufriedener Gemüther Einiges beizutragen. In beiden Haupttheilen ist die Anordnung und Vertheilung des Stoffes dieselbe. Beide beginnen mit einer Vorfrage de compendiaria regula atque norma, ad quam omnia dogmata exigenda, et quae inciderunt certamina pie declaranda et componenda sunt. Das Schriftprincip ist hier in schärfster Weise ausgesprochen; die heil. Schrift als alleinige Regel und Norm, wornach alle Lehrer und alle Lehren beurtheilt und gerichtet werden müssen, anerkannt. Was die kirchlichen Symbole betrifft, so werden außer den drei der alten Kirche angehörigen, die Augustana non mutata, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers genannt und hervorgehoben. Zugleich wird aber ein specifischer Unterschied zwischen der Schriftautorität und der Symbolautorität festgestellt, insofern die. h. Schrift allein judex, norma et regula in Sachen des Glaubens seyn soll, während die Symbole — mithin die Concordienformel selbst — nur mit zeugenschaftlicher Dignität ausgerüstet werden, demzufolge auch nur menschliche und auf gewisse Zeit beschränkte Autorität anzusprechen haben. (Caetera autem Symbola — duntaxat pro religione nostra *testimonium dicunt eamque explicant*, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus *sacrae litterae* in articulis controversis in Ecclesia Dei *a Doctoribus*, *qui tum vixerunt*, *intellectae et explicatae fuerint*, et quibus rationibus dogmata cum Sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint). Es folgen nun in eilf Artikeln die Entscheidungen, welche zum Zwecke haben sollten, den Lehrfrieden der evangelischen Kirche zu begründen, und die gegnerischen Irrthümer auf immer aus dem Schooße der evangelischen Theologie auszuscheiden. In der epitome wird der Gang eingeschlagen, daß immer zuerst die eigentliche Streitfrage (status controversiae) festgestellt, zweitens die positive Entscheidung (affirmativa) vorgetragen, und drittens endlich die Gegenlehre (negativa) verworfen wird. In der solida declaratio läuft die Erörterung ununterbrochen fort. Als erster Artikel wird die Lehre von der Erbsünde festgestellt. Die Formel sucht hier die richtige Mitte zwischen Flacianismus und Pelagianismus. Sie hebt sehr richtig hervor, daß die Erbsünde nicht der Mensch, die Persönlichkeit selbst ist (non est hominis corrupti propria essentia, corpus aut anima, *aut homo ipse*); aber wenn zugleich die völlige Vergiftung und Verderbung der menschlichen Natur durch die Erbsünde behauptet wird, per quod humana natura non tantum contaminata, aut impura facta, verum etiam adeo in universum corrupta est, *ut nihil sinceri, nihil sani prorsus in ea sit relictum*, so ist nicht einzusehen, wie die Wiederanknüpfung eines ethischen Verhältnisses mit Gott noch möglich ist, wo überhanpt kein ethisches Bewußtseyn und kein ethischer Trieb sich mehr vorfindet. Dieser Mangel in der Theologie der Concordienformel, welcher sich gleich beim ersten Artikel aufdrängt, zieht sich nunmehr durch die ganze, wenn auch noch so scharfsinnig und gediegen ausgeführte, Arbeit hindurch. Wird das ethische Vermögen des Menschen im ersten Artikel völlig geläugnet, so muß natürlich im zweiten (de libero arbitrio) folgerichtiger Weise auch der freie Wille völlig geläugnet werden, und es bleibt bei dem Satze: daß Verstand, Herz und Wille des unwiedergebornen Menschen aus eignen natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, glauben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, verrichten, thun, wirken oder mitwirken können, sondern sey ganz und gar zum Guten erstorben, also daß in des Menschen Natur nach dem Falle vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben noch vorhanden, mit welchem er aus ihm selber sich zur Gnade Gottes bereiten, oder

die angebotene Gnade annehmen, noch derselben für oder von sich selbst fähig seyn, oder sich dazu appliciren oder schicken könne u. s. w. . . . daher der natürliche freie Wille seiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjenigen, das Gott mißfällig und zuwider ist, kräftig und thätig ist.“ Und an einer andern Stelle der sol. declaratio heißt es: „ehe der Mensch durch den heil. Geist erleuchtet, bekehrt, wiedergeboren, erneuert und gezogen werde, könne er aus eigenen Kräften in geistlichen Sachen eben so wenig etwas anfangen, wirken oder mitwirken, als ein Stein, Block oder Thon, ja er sey ärger als ein Block, weil er Gottes Willen widerspenstig und feind sey.“ Auf's Neue sieht man sich genöthigt zu fragen: wo bleibt da das ethische Vermögen des Menschen, welches die angebotene göttliche Gnade zu ergreifen vermöchte? Durch die völlige Verwerfung auch des Wahren und Richtigen, welches neben Falschem und Irreleitendem in dem melanchthonschen Synergismus enthalten war, verlor die Concordienformel auch für die Christologie und Soteriologie die ethischen Anknüpfungspunkte, und wußte im dritten Artikel (de justitia fidei coram deo) auch das Gesunde an der osiandrischen Rechtfertigungslehre nicht zu würdigen, das subjektive Element, das Element der Freiheit im Glauben nicht anzuerkennen, sondern denselben blos als eine Gottesgabe, nicht auch zugleich als ethische Selbstthat und religiöse Selbstgewißheit des Menschen aufzufassen. Derselbe Mangel zeigt sich denn auch im vierten Artikel (de bonis operibus). Es wird zwar in ganz vortrefflicher Weise gezeigt, daß die guten Werke vor Gott keine rechtfertigende Kraft haben können; aber wenn zugegeben werden muß, daß ein Glaube, welcher keine guten Werke hervorbringt, auch nicht der rechte Glaube seyn kann, so ist damit bewiesen, daß die guten Werke, d. h. daß die sittliche Erscheinung des Menschen sich von seinem religiösen Verhältnisse zu Gott nicht abstrakt ablösen läßt, und daß mithin, wenn der Glaube ein nothwendiges Merkmal der Seligkeit ist, auch die guten Werke ein solches seyn müssen, während freilich die Seligkeit selbst nur dem Verdienste Christi zugeschrieben werden darf. Wenn im fünften Artikel (de lege et Evangelio) mit vollem Rechte der Unterschied zwischen dem Gesetze und dem Evangelium eben so sehr hervorgehoben, als die tiefere Zusammengehörigkeit beider bemerklich gemacht wird: so ist es der Concordienformel dennoch nicht gelungen, die „concio legis“ in ihrer ethischen Nothwendigkeit zur Anerkennung zu bringen; denn, wenn der Mensch nach seinem natürlichen Willen nur ein Stock oder Stein ist, so sieht man nicht ein, wie dieser Stock oder Stein sich durch die Gesetzespredigt werde erschüttern und zur Erkenntniß seiner Sünden bringen lassen. (Von der concio legis heißt es nämlich in der sol. decl., sie habe bei denjenigen den Anfang zu machen, qui peccata sua nondum agnoscunt, et sensu irae Dei nondum sunt perturbati). Und wenn nach dem sechsten Artikel (de tertio usu legis divinae) die Gesetzespredigt nicht nur zum Zwecke bürgerlicher Rechtschaffenheit (primus usus), und zur Herbeiführung der Sündenerkenntniß (secundus usus), sondern auch zur Belehrung der Wiedergebornen (tertius usus) stattfinden soll, wenn aber gleichzeitig derselben alle wirksame Kraft auch auf die Wiedergebornen abgesprochen wird, indem dem heiligen Geiste allein das „exhortari ad bona opera“ und „duo officia in iisdem hominibus“, das „mortificare et vivificare“, das „deducere ad inferos et reducere“ zugeschrieben wird, so wird unverkennbar bei dem Wiedergeborenen hier, wie im vorigen Artikel bei dem Unwiedergeborenen, die Freiheit und Selbstständigkeit der menschlichen, namentlich auch der wiedergeborenen Subjektivität übersehen. Zeigt sich übrigens in den ersten sechs Artikeln neben dem gerügten Mangel eine gewisse Unbefangenheit, und tritt der polemische Karakter der Schrift weniger scharf hervor, so beginnt dagegen mit dem siebenten Artikel, welcher die Differenz zwischen dem Lutherthume und der reformirten Confession betrifft, die confessionelle Verbitterung sich entschieden fühlbar zu machen. Die leidenschaftliche Beurtheilung der in diesem Artikel behandelten Abendmahlsfrage (de coena Domini) zeigt sich deutlich genug schon darin, daß die Gegner, also namentlich auch die deutsch-reformirten und melanchthonisch gesinnten Theologen, als „*Cingliani*

Doctores“ bezeichnet werden, nachdem doch bekanntlich längst in allen, auch den schweizerisch-reformirten Symbolen, vorzüglich in dem heidelberger Katechismus und der helvetischen Confession, die zwinglische Fassung der Abendmahlslehre emendirt und die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi für den Glauben, mithin auch ein realer Glaubensgenuß dieses Leibes und Blutes im Abendmahle, feierlich und öffentlich bezeugt worden war. Noch stärker aber tritt die leidenschaftliche Beurtheilung der Deutsch-Reformirten durch die Concordienformel darin hervor, daß dieselben als hinterlistige unredliche Schleicher geschildert werden, welche sich nur den Schein gäben, als stimmten sie mit der Augsburger Confession überein. (Es heißt von ihnen epitome: „cum nunc sese in eorum, qui Augustanam Confessionem agnoscunt et profitentur, coetum *callide* ingerant, erroremque suum *sub praetextu piae illius Confessionis* quam latissime spargere conentur, etiam de hac controversia Ecclesiam Dei erudiendam judicavimus“). Hiernach ganz folgerichtig unterscheidet die Concordienformel zwei Kategorien von Sakramentsgegnern (duo Sacramentariorum genera): 1) die ehrlichen, welche heraussagen, was sie im Herzen denken (quod corde sentiunt), daß im Abendmahle nichts als Brod und Wein gegenwärtig sey, ausgetheilt und genossen werde; 2) die verschlagenen (versuti et callidi), und gefährlichsten (et quidem omnium *nocentissimi* Sacramentarii), die sich anstellen, als ob sie an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle glaubten, dieselbe aber als eine blos geistliche, durch den Glauben vermittelte auffassen, und mithin (!) Christum im Abendmahle nicht gegenwärtig haben, sondern mit dem Glauben droben im Himmel suchen müssen. Im Gegensatze zu diesen „Sacramentariis“, deren Lehren verworfen und verdammt werden (*rejicimus* atque *damnamus unanimi consensu* omnes erroneos articulos, ut qui commemoratae piae doctrinae, simplicitati fidei et sincerae confessioni de Coena Domini repugnant), wird festgestellt, daß im Abendmahle Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesentlich (vere et substantialiter) gegenwärtig sey; daß eine sakramentale Vereinigung zwischen dem Brode und Weine und dem Leibe und Blute Christi darin stattfinde, daß mithin ein mündlicher (ore) Genuß des Leibes und Blutes Christi, nicht auf capernaitische, sondern auf übernatürliche und himmlische Weise (supernaturali et coelesti modo) darin vor sich gehe, daß auch die Unwürdigen und Ungläubigen (indigni et infideles) den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfangen, wiewohl zu ihrem Gerichte. Nach der sol. Decl. geschieht der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle *in pane, sub pane, cum pane* (vrgl. erste deutsche Ausgabe f. 296 a.). Dieser schroffe, jede Brücke der Vermittlung mit den schweizerischen und den deutschen Reformirten abbrechende, Gegensatz läßt sich nur erklären aus dem schon bemerkten völligen Mangel einer ethischen Auffassung des evangelischen Princips, an dessen Stelle die kirchenrechtlich gültige, scharf durchschneidende Formel getreten war. Das durch die Thatsache der Reformation wiederhergestellte und auf's Neue geheiligte Recht der Subjektivität, ohne welches wir der hierarchischen Bevormundung heimfallen müssen, ist in diesem siebenten Artikel der Concordienformel so absolut verkannt, daß die durch den Glauben vermittelte Gegenwart Christi geradezu als eine Nichtgegenwart bezeichnet, und nur die in sinnlicher Objektivität, vermöge räumlicher und mündlicher Dargebung dasetzende Gegenwart für eine wirkliche genommen wird. Daß der Glaube in seiner rechtfertigenden und Christum dem Subjekte aneignenden Kraft dadurch selbst zu einer Nicht-Realität herabgesetzt wird, scheint dem Scharfsinne der Verfasser der Concordienformel entgangen zu seyn. Mit dem siebenten Artikel steht nun aber der achte (de persona Christi) im innigsten Zusammenhange. War jede Ansicht über die Gegenwart des Leibes (und Blutes) Christi im Abendmahle verwerflich und verdammlich, welche diese Gegenwart anders als leiblich und mündlich sich bezeugend dachte, so mußte auch in der Lehre von der Person Christi nachgewiesen werden können, daß die leib-

liche oder menschliche Seite Christi einer solchen leiblich daseyenden und mündlich genießbaren Gegenwart sich nicht entzieht. Das führte auf die theologische Erörterung von der unio personalis Jesu Christi hinsichtlich der beiden Naturen und der communicatio der Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur (s. den Artikel Communicatio idiomatum). Es wird in diesem Artikel mit steter polemischer Beziehung auf die Reformirten und Philippisten, denen wieder der Parteiname „Cingliani" untergeschoben wird, die Gesondertheit der beiden Naturen innerhalb der persönlichen Einheit, aber in der Weise behauptet, daß die menschliche Natur (sol. decl.), mit der Gottheit auf wunderbare Weise verbunden, an allen Eigenschaften der göttlichen Majestät schon auf Erden Theil hatte (Epitome: Eam majestatem ratione unionis personalis *semper* Christus habuit), wovon jedoch Christus auf Erden nur, so weit es ihm gefiel, Gebrauch machte (majestatem illam *non semper*, sed *quoties ipsi visum fuit*, exseruit), jetzt aber nach der Erhöhung derselben zur Rechten Gottes vermöge der unio hypostatica und naturarum communio an allen Eigenschaften der göttlichen Natur participirt, ohne aufzuhören, ihre menschlichen Eigenschaften beizubehalten (Credimus — ut natura utraque in sua natura et essentia *inconfusa* manet neque unquam aboletur, ita etiam utraque suas naturales essentiales proprietates retineat, *neque in omnem aeternitatem eas deponat*, et quod unius naturae proprietates essentiales nunquam alterius naturae proprietates essentiales fiant). Richtig bemerkt die Concordienformel, daß es sich hierbei um Entscheidung der Streitfrage handle, „quarum praerogativarum, praeter et supra naturales suas proprietates, *sine ejusdem abolitione*, humana natura *capax* sit". Und hierauf ist von den Philippisten und Reformirten erwidert worden, daß die menschliche Natur in Christo unmöglich die Eigenschaft der Allgegenwart annehmen könne, ohne diejenige der Endlichkeit und räumlichen Beschränktheit aufzugeben. Aus diesem Widerspruche haben sich aller subtilen scholastischen Distinktionen ungeachtet die Verfasser der Concordienformel nicht herausgearbeitet, und auch in dieser Beziehung jenen schon gerügten Mangel an einer tieferen ethischen Anschauungsweise durchblicken lassen, der sie hinderte, die Verbindung der göttlichen und menschlichen Seite in Christo anders als unter der Kategorie der „Substantialität" und „Quantität" zu denken. Nachdem im neunten Artikel (de descensu Christi ad Inferos) in richtiger Weise festgehalten wird, daß die ganze Person Christi zur Hölle niedergefahren sey, aber aus Mangel an ethischem Verständnisse dieser Lehre übersehen wird, daß die Höllenfahrt Christi nicht nur eine göttliche Allmachtsthat, sondern auch ein göttliches Liebeswerk gegen die Gefangenen des Hades war, und nachdem der zehnte Artikel (de caeremoniis ecclesiasticis) ganz im Zusammenhange mit dem reformatorischen Kirchenprincipe die im Worte Gottes nicht direkt anbefohlenen Cultusformen für unverbindlich, der Umänderung fähig, ja bedürftig, mithin für adiaphora erklärt hat, welche nur dann aufhören adiaphora zu seyn, wenn sie, von Gegnern aufgenöthigt, einen widerevangelischen Bekenntnißkarakter annehmen, wobei jedoch aus doktrinärer Ueberschätzung der Lehreinheit zu wenig Gewicht auf die Lebenseinheit der Kirche gelegt wird: findet im eilften und letzten Artikel eine Erörterung de aeterna praedestinatione et electione Dei statt. Nach der — wohl nicht völlig aufrichtigen Bemerkung, daß unter den Augsburger Confessionsverwandten hinsichtlich dieses Lehrpunktes noch kein Streit öffentlich (publice) entstanden sey (in der deutschen Ausgabe sol. decl. heißt es: „öffentliche, ärgerliche und weitläuffige Zwiespaltung"; man denke jedoch an das Strasburger Zerwürfniß), wird die Unterscheidung zwischen der göttlichen praescientia und der praedestinatio (aeterna electio) zum Ausgangspunkte für die Feststellung der Erwählungslehre genommen. Die *praescientia*, d. h. das Vorauswissen Gottes als absolutes Wissen, von dem was künftig seyn wird, ist nicht verursachend, und bezieht sich deßhalb auf Gute und auf Böse; vermöge derselben werden die Bösen unter die Leitung der göttlichen Vorsehung gestellt; die *praedestinatio* oder aeterna electio dagegen ist verursachend, d. h. ist Ursache der Seligkeit der Erwählten, und bezieht sich deßhalb nur auf die Guten. Der Grund

der Erwählung soll nicht in einem verborgenen Rathschlusse Gottes, sondern einzig und allein in seinem Worte aufgesucht werden. Obwohl aber nicht alle Menschen electi sind, so will Gott doch alle selig machen; der göttliche Heilswille wäre also universalistisch, der heilsgeschichtliche Erfolg particularistisch. An diesem Erfolge trägt aber nicht Gott, sondern die böswillige Verstockung der Nicht-Erwählten gegen Gottes Wort und Geist die Schuld. Der Mangel an tieferem ethischem Bewußtseyn bei den Verfassern der Concordienformel tritt in dieser Fassung der Erwählungslehre mit besonderer Deutlichkeit hervor. Wenn Gott nur einen Theil erwählt, und in Beziehung auf die Anderen blos voraussieht .... wie kann er denn Alle erwählen wollen? Und wenn der Mensch nach seinem natürlichen Willen einem Blocke oder Steine gleicht, wie kann er eine Schuld an seiner Nicht-Erwählung tragen, da ihm ja jedes freie, selbstständige Willensvermögen zum Guten und jede Mitwirkung dazu mangelt? In einem endlosen metaphysischen Widerspruche heben sich die Bestimmungen der Concordienformel über die Erwählungslehre selbst wieder auf, und es ist auch ganz unmöglich das Räthsel des Uebergangenwerdens einer großen Anzahl von Menschen in Beziehung auf die Seligkeit wissenschaftlich nur einigermaßen zu lösen, so lange das ethische Vermögen des Menschen, sein ursprüngliches Gewissensrecht und seine Gewissenspflicht, nicht anerkannt wird.

Die Concordienformel schließt noch mit einem Zusatze de aliis haeresibus et sectis, quae nunquam Augustanam Confessionem sunt amplexae. Es werden darin zum Zeugnisse, daß das Lutherthum mit sektirerischen Bestrebungen nichts gemein habe, die Irrthümer der Anabaptisten, der Schwenckfeldianer, der neuen Arianer und der Antitrinitarier verworfen. Dann folgen die Unterschriften, den ersten Ausgaben noch beigefügt, schon von Selnecker weggelassen, jedoch in der Ausgabe des deutschen Concordienbuches (Leipzig 1703) noch alle aufgezählt. Als Anhang fügten Andreä und Chemnitz noch „ein Verzeichniß der Zeugnisse heiliger Schrift und der alten, reinen Kirchen-Lehrer“ bei, wie „dieselbigen von der Person, und göttlichen Majestät der menschlichen Natur unsers Herrn Jesu Christi, zur Rechten der allmächtigen Kraft Gottes eingesetzt, gelehret und geredt haben.“ Dieser Anhang sollte dazu dienen, die von den Verfassern der Concordienformel, wie sie selbst bekennen, neu eingeführte theologische Schulsprache (die „neuen, fremden, selbsterdachten, ungebräuchlichen und unerhörten Reden“) zu erläutern und zu entschuldigen; er erhielt, zumal da der Kurfürst von der Pfalz nichts von ihm wissen wollte, jedoch niemals symbolische Autorität, und in den neueren Ausgaben ist er daher mit gutem Grunde weggelassen.

Die Concordienformel ist ein Werk immensen Scharfsinnes, ursprünglich guten und redlichen Willens, unermüdlicher jahrelanger Arbeit, und das Ergebniß eines mächtig drängenden theologisch-kirchenrechtlichen Zeitbedürfnisses. Aus dem religiös-ethischen Triebe, aus welchem die Reformation überhaupt hervorgegangen ist, ist sie aber nicht nur nicht zu erklären, sondern sie ist vielmehr als der Abschluß einer Geistesrichtung zu betrachten, welche dem ursprünglichen reformatorischen Grundtriebe geradezu entgegengesetzt ist. Wie nämlich die römische Kirche auf der Basis einer kirchenrechtlich unbedingt gültigen symbolischen Autorität ruht, von welcher auch nicht einen Finger breit abgewichen werden darf und welche im Tridentinum scharf und bestimmt formulirt ist, so suchten die Urheber des Concordienwerkes eine ähnliche rechtsgültige Symbolautorität aufzustellen und ihre Auslegungsweise der h. Schrift zu einer für die ganze kirchliche Gemeinschaft absolut verbindlichen zu machen. Der Sieg der Concordienformel über die auf dem Grunde der h. Schrift und des Augsburger Bekenntnisses, welches dem Dogma keine engen, am wenigsten theologisch-scholastische Schranken gezogen hatte, freigelassene Lehrbewegung und Lehrentwicklung — war der Sieg eines reaktionären, aus der römischen Kirche entlehnten Traditionsprincips über das evangelische der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, der normativen Schriftgeltung und des allgemeinen Priesterthums. Die freie Meinungsäußerung war nunmehr in der

evangelischen Kirche unterdrückt, die biblische Richtung der melanchthonschen Theologen gewaltsam verdrängt, ja vernichtet, die Herrschaft einer Partei in der Kirche auf lange Zeit befestigt, die freie Forschung und die nur vermittelst dieser gedeihende theolog. Wissenschaft gehindert, ein theologischer Scholasticismus begünstigt, und an die Stelle einer so wünschbaren nationalen, das Volks- und Gemeindeleben evangelisch verjüngenden und befruchtenden Gestaltung des Protestantismus eine blos scholastisch-lehrhafte begriffliche Ausbildung desselben ermöglicht, welche ohne allen bestimmenden Einfluß auf den deutschen Volksgeist blieb, die Kluft zwischen Geistlichen und Laien auf's Neue erweiterte und die innere Kraft des Protestantismus untergrub, der vom Jahr 1570 an nicht nur keine weiteren Fortschritte mehr machte, sondern überall an Boden verlor und während des dreißigjährigen Krieges mehrmals am Rande des Abgrundes sich befand, auch nicht durch eigene Krafterhebung, sondern durch Gottes Gnade und der Schweden gutes Schwert gerettet wurde. Eine Abschwächung des Protestantismus war die um so unvermeidlichere Folge des Sieges der Concordienformel, als dieselbe die immer noch nicht öffentlich und definitiv anerkannte Spaltung zwischen Lutheranern und Reformirten zu einer unheilbaren machte, und durch das den Reformirten zugefügte Unrecht falscher Interpretation ihrer Ueberzeugung und schonungsloser Verwerfung und Verdammung das Zerwürfniß bis zu tiefer Verbitterung steigerte, so daß nach dem Abschlusse der Concordienformel Lutheraner und Reformirte sich feindseliger gegenüberstanden als Protestanten und Katholiken, und die Jesuiten es nicht versäumten, fortwährend Oel in die Flammen zu gießen! So wurde die Einheit des protestantischen Geistes jämmerlich in sich gebrochen, das Zusammenwirken der evangelischen Fürsten und Stände unmöglich gemacht, und dem römischen Pabste Gelegenheit gegeben, die vereinzelten protestantischen Landeskirchen in ihrer Isolirung allmälig aufzureiben, eine Gelegenheit, die er bekanntlich auch nicht vorübergehen ließ.

Nachdem der Rationalismus keinen Sinn und kein Verständniß für den dogmatischen Werth der Concordienformel mehr gezeigt hatte, hat die neuere restaurative Theologie angefangen, denselben zu überschätzen, und es ist ihr sogar in etwas überschwänglicher Rede die „schöne Harmonie allseitig apostolischen Geistes“ nachgerühmt, ja, sie ist „für das am förmlichsten unter allen beglaubigte“ Symbol erklärt worden (Guerike, Allgemeine christl. Symbolik, S. 90). Fehlt es der Concordienformel in materialer Beziehung an Erkenntniß des ethisch-protestantischen Grundprinzips, und ist eine dem ethischen Prinzipe des Protestantismus widersprechende neu-scholastische Metaphysik in ihr der durchherrschende dogmenbildende Faktor geworden, so leidet sie auch an sehr bedeutenden formalen Mängeln. Unter dem Scheine dialektischer Vermittlung zwischen den streitigen Gegensätzen läßt sie in der Regel die Widersprüche stehen, gibt aber die Entscheidung immer nach der einen Seite, nach der Seite der bereits durch Gewaltschläge und größere Kraftanstrengung zur Herrschaft gelangten ultra-lutherischen Partei. Deßhalb ist sie auch, aller Vorzüge, die wir oben an ihr gerühmt haben, ungeachtet im Grunde doch nur ein Parteisymbol, und hat darum auch niemals dieselbe allgemeine Anerkennung, wie die Augustana, finden können. Indem sie aber durch ihre inneren, nur halb verdeckten Widersprüche den Zweifel und die Einreden des dialektischen Verstandes um so mehr hervorrief, als sie selbst auf dem Wege dialektischer Verstandesanstrengung entstanden war, konnte sie sich auch nur so lange selbst theilweiser Anerkennung erfreuen, als der obrigkeitliche Arm sie schützte; und ihr Ansehen schwand von dem Augenblicke an immer mehr, wo die freie Forschung in der Schrift, welche sie im Widerspruche mit sich selbst, aber in Erinnerung an das Wesen und Prinzip des Protestantismus noch proclamirt hatte, nicht mehr gewaltthätig gehemmt wurde. Die Spitze des einseitig doktrinären Prinzips, welches in der Concordienformel seinen ersten öffentlichen Ausdruck innerhalb der evangelischen Kirche gefunden hatte, kehrte sich in dem Doktrinarismus der rationalistischen Schule gegen sich selbst, und der abstrakte Kriticismus der modernen spekulativen Schule ist nur der ver-

brüderte Doppelgänger des abstrakten Dogmatismus der alt-lutherischen Concordien-Orthodoxie. Es war auch nicht anders möglich, als daß, nachdem der dem Protestantismus naturgemäß einwohnende Wahrheits- und Forschungstrieb durch das Concordienwerk unterdrückt und jede abweichende theologische Meinung durch Einschüchterung zum Schweigen gebracht war, die gewaltsam zurückgedrängte Hautkrankheit sich auf die inneren Theile werfen mußte, so daß dann im 18. Jahrhundert an der Stelle der biblischgläubigen Richtung der melanchthonschen Schule die bibelfeindliche Freigeisterei und Aufklärerei sich auf den Trümmern der verwüsteten altprotestantischen Dogmatik um so hochmüthiger aufblähte. Wenn man daher der Concordienformel auch nachrühmen kann, daß sie für einige Zeit den theologischen Streitigkeiten ein Ende machte — was übrigens nur zum Theil wahr ist, da nach der Autorisirung der Concordienformel noch ärgerliche und kleinliche Lehrstreitigkeiten genug vorkamen — so ist dies erstens ein sehr zweideutiger Ruhm, weil ein offener Kampf besser ist als ein fauler Friede, zweitens ein unevangelischer Ruhm, denn, wenn wir überhaupt keine Lehrverschiedenheit wollen, so müssen wir römisch-katholisch werden, und drittens insofern gar kein Ruhm, als auf den faulen und gewaltsam hergestellten Frieden die theologische und kirchliche Anarchie hereinbrach, und das gesammte kirchliche Leben mit Auflösung und Zerstörung bedrohte. Freilich thaten die Concordienmänner nur, wozu das Bedürfniß ihrer Zeit drängte; und ihnen vornehmlich die Schuld aufbürden zu wollen, wäre unbillig und ungerecht; aber die ganze Periode vom Tode Luthers an bis auf die Concordienformel trägt die Schuld und Luther selbst ist nicht frei davon, da er gerade im Abendmahlsstreite auf die dogmatische Formel größeres Gewicht legte als auf das religiös-ethische Grundprinzip des Protestantismus.

Die Concordienformel (vergl. die Ausgabe vom Jahre 1582, wo die Unterschriften vollständig sind) ist von sechsundachtzig evangelischen Reichsständen (darunter die Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz), und etwa achttausend Geistlichen unterschrieben worden. Aber von diesen sagten sich später mehrere wieder los. Nach dem Tode des Kurfürsten Ludwig VI. von der Pfalz führte sein als Landes-Verwalter auf ihn folgender Bruder J. Casimir die schon unter Friedrich III. befestigte reformirte Lehre wieder ein. (Auch Zweibrücken, welches die Concordienformel nicht angenommen, ging [1588] zur reformirten Lehre über.) Brandenburg trat von der Concordienformel ebenfalls zurück, und der Kurfürst Joh. Sigismund (1614) dem reformirten Bekenntnisse bei, weil, wie es in der kurfürstlichen Resolution (1614, 28. März) heißt, „bewußt und bekannt ist, wie der ehrgeizige Pfaffe Jakobus Andreä einen Primatum und luthersches Papstthum über die Kirchen und Gemeine Gottes hindurch einzuführen, nicht aber die Ehre Gottes zu befördern, einzig und allein gesucht — wie deroselben (der Concordienformel) Stifter, Autore und Anhänger sich unter diesen lieben Bulen, die Formulam Concordiae, die gute, feiste Präbenden, die Menge der vergüldeten Trinkgeschirre, sammeter Pantoffeln und Ehre und Reichthum der Welt geben können, da indeß Christus sagt: Vos autem non sic.“ Hanau, Hessen, Anhalt, die Wetterau, die Grafschaft Ysenburg nahmen ebenfalls die reformirte Lehre an; ebenso Nassau, wo (schon 1578) auf einer Synode zu Dillenburg „die Ubiquität oder Allenthalbenheit des Leibes Christi ein Ungeheuer, der alten Kirche und Gottes Wort unbekannt“ genannt worden war (Steubing, Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassauischen Lande, S. 105). Die Grafschaften Wittgenstein, Solms-Braunfels, Sayn, Wied schlossen sich an. Bremen, seiner lutherischen Erzbischöfe überdrüssig, ward ebenfalls reformirt, und selbst in Kursachsen ließ der Kanzler N. Crell (1588) die Bestreitung der Reformirten in Schriften und Predigten verbieten, ja, das reformirte Prinzip schien immer kräftiger unter Christian I., dem Schwager des Pfalzgrafen Johann Casimir, durchdringen zu wollen, bis die der Concordienformel feindselige Bewegung unter der vormundschaftlichen Regierung Friedrich Wilhelms, Herzogs von Sachsen-Altenburg, erstickt und Crell hingerichtet wurde (1601). Auch in

Baden siegte der Calvinismus wenigstens vorübergehend unter dem Markgrafen Ernst Friedrich, und gewann einen öffentlichen, entschieden anti-concordienmäßigen Ausdruck in dem sogenannten Staffortschen Buche („Kurze und einfältige Bekenntniß, nach welcher die Kirchen- und Schuldiener in der Markgrafschaft Baden sich im Lehren zu verhalten haben, Staffort 1599"). So war es gerade die Concordienformel, welche, ursprünglich darauf berechnet, das melanchthonsche Element in der deutsch-evangelischen Kirche zu unterdrücken, eine kräftige Gegenwirkung dieses Elementes hervorrief und in einer Reihe von Landeskirchen (worunter zwei Kurfürstenthümer) eine von der schweizerisch-reformirten zu unterscheidende deutsch-reformirte Lehr- und Lebensgestaltung der evangelischen Kirche erzeugte. Nur ein kurfürstliches Regentenhaus (Sachsen) blieb — nach längeren Schwankungen — der Concordienformel treu; es wurde später römisch-katholisch.

Wie wenig die Concordienformel im Stande war, den theologischen Frieden völlig herzustellen, das beweisen die polemischen Schriften, welche ihrer öffentlichen Autorisirung sofort folgten. Lutheraner und römische Katholiken (von ersten namentlich die Helmstädter Theologen), besonders aber die Reformirten, welche in der Concordienformel ein auf ihre Vernichtung ausgehendes Werk erblicken mußten, traten in Streitschriften dagegen auf, und nöthigten die fürstlichen Schirmherren derselben eine „Apologie" verfassen zu lassen, zu welchem Zwecke bereits im Jahre 1581 in Erfurt im Gasthofe zum grünen Weinfasse eine Conferenz, auf welche die Pfalz T. Kirchner, Brandenburg Chemnitz und Sachsen Selnecker gesandt hatte, zur Berathung zusammentrat. Eine Frucht dieser Theologenconferenz war das sogenannte Erfurtsche Buch, welches aus 4 Theilen besteht, von welchen die zwei ersten in Erfurt selbst ausgearbeitet worden waren. Die einzelnen Theile desselben erschienen zuerst für sich besonders, das Ganze erst im Jahre 1584 zu Dresden, war aber wenig geeignet, die Gegner zum Schweigen zu bringen. Dagegen wurde in Kursachsen die glückliche Vollendung des Concordienwerkes durch das Schlagen einer darauf bezüglichen Denkmünze gefeiert, an mehreren Orten Dankfeste gehalten und in Predigten Gott und die Urheber der Formel für das lang ersehnte Ergebniß gepriesen. Im Jahre 1680 wurde die Einführung in vielen lutherischen Landeskirchen durch die erste „hundertjährige Concordienjubelfreude" verherrlicht. Im Jahre 1780 war diese Freude freilich überall längst verstummt, und scharfer Tadel, selbst die verächtlichste Behandlung war an die Stelle frohen Dankes und überschwänglicher Bewunderung getreten. Sah doch selbst ein Planck (Geschichte der Entstehung u. s. w. VI, 697) in der Concordienformel nichts als ein „Machwerk", und war doch der sächsische Lutheraner Ammon (die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion II, 2. S. 146) der Meinung, wenn die Concordienformel in ihren Lehrbestimmungen über den freien Willen Recht hätte, „so bliebe nichts weiter übrig als die bürgerliche Gesellschaft provisorisch aufzulösen, und ihre Mitglieder als pflichtlose und aller Zurechnung unfähige Wesen so lang in ein gemeinschaftliches Irrenhaus einzusperren, bis sie ein beglaubigtes Zeugniß ihrer Wiedergeburt beigebracht haben würden." Solche Parteiurtheile haben vor der besonnenen und unbefangenen geschichtlichen Würdigung des Concordienwerkes und der Concordienformel in unserer Zeit zurückweichen müssen. Die relative Berechtigung beider ist billigerweise anzuerkennen; aber freilich eben so tief zu beklagen, daß der deutsche Protestantismus sich nur mit den Mitteln des römischen Traditionsprinzips aus seiner Noth zu helfen wußte, daß er sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so wenig mehr des Geistes und Wesens bewußt war, der ihn in der ersten Hälfte so stark und so siegesfreudig gemacht hatte. Das ächte Unions-Symbol der Protestanten ist die Augsburgische Confession, wie sie ursprünglich gemeint war, nicht als ein auf den Buchstaben verpflichtendes Glaubensgesetz, sondern als ein aus dem Urborne der heil. Schrift stets neu und besser zu verstehendes evangelisches Glaubens- und Lebenszeugniß. Deßhalb hat mit Recht die Concordienformel ihren symbolmäßigen, kirchenrechtlich-verbind-

lichen Autoritätskarakter durchgängig verloren, während ihr dagegen als dem theologisch-dogmatischen Hauptwerke des 16. Jahrhunderts in allen Controversfragen der evangelischen Kirche ein unverlierbarer hoher zeugenschaftlicher, nicht dogmatisch entscheidender, Werth stets zukommen wird. Alle Versuche, ihre frühere Symbol-Autorität wieder zu allgemeinerer Geltung zu bringen, sind als den kirchlichen Frieden der evangelischen Kirche im höchsten Grade gefährdend zu vermeiden und zurückzuweisen; es würde dadurch nicht nur alle, auch die gläubige theologische Wissenschaft mit Vernichtung bedroht, nicht nur die Union des lutherischen und reformirten Bekenntnisses zerrissen, sondern auch eine Conföderation derselben unmöglich gemacht, und ein unaufhaltsamer Zersetzungs- und Auflösungsprozeß des Protestantismus, den seine Feinde bereits schadenfroh verkünden, wirklich herbeigeführt.

Die auf die Concordienformel bezügliche Literatur ist ungemein reichhaltig. Die Concordienformel selbst ist mehreremale, besonders anfänglich, für sich allein herausgegeben worden, viel öfter aber in und mit dem Concordienbuche, oder der sogenannten, alle mit öffentlicher Autorität ausgerüsteten lutherischen Symbole umfassenden, Concordia. Der Druck des Concordienbuchs wurde vom Jahre 1578 an von J. Andreä besorgt; das Exemplar der Concordienformel, welches dem Drucke zu Grunde lag, ist leider mit der Sakristeibibliothek der Hauptkirche zum heil. Kreuze in Dresden (1760, 19. Juli) ein Raub der Flammen geworden. Deutsche Ausgaben des, die Augustana vom Jahre 1530, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers — nebst der Concordienformel enthaltenden, Concordienbuches sind vorhanden von den Jahren 1580, 1582, 1598, 1603, 1703, 1747, 1760 u. s. w.; lateinische von den Jahren 1584, 1602, 1698; neuere: die Ausgaben der libri symbolici ecclesiae evangelicae (lutheranae) von Tittmann, Hase, Meyer, Müller, Franke, in der Regel nebst historischen Erläuterungen. Besonders eingehend in letzterer Beziehung ist *Walch*, bibliotheca theol. selecta (1757) I, 364 sq. Unter den gegnerischen Schriften ragt hervor und ist die berühmteste: *R. Hospiniani Concordia discors*, hoc est de origine et progressu formulae Concordiae Bergensis, in quo, quae libro Concordiae continentur, Sacrae Scripturae, orthodoxis Symbolis, Antiquitati puriori, *ipsique etiam Augustanae Confessioni* repugnantia, *Contradictiones* item, Condemnationes et modus agendi in Ecclesia Christi hactenus inusitatus, quem in conscribendo, suffragiis muniendo, et promulgando eo, *Patres Bergenses*, Auctores ejus secuti sunt, Christiano Lectori ob oculos ponuntur. Die gelehrteste und scharfsinnigste Vertheidigung ist die von L. Hutterus in seiner *Concordia concors* geführte. Außerdem ist noch — neben der in das Gebiet der Symbolik einschlagenden Literatur — besonders zu erwähnen: Val. Löscher, historia motuum III, 6, 5 sq.; J. H. Balthasar, Historie des Torgischen Buches u. s. w.; J. N. Anton, Geschichte der Concordienformel der Evang.-Lutherischen Kirche; Planck, Geschichte der Entstehung u. s. w. des protestantischen Lehrbegriffs — der ganze 6. Band, in Beziehung auf Reichhaltigkeit des Stoffes und Gründlichkeit der Behandlung noch immer das Beste, was wir besitzen; Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581 (Bd. II. u. III., der dritte Band noch nicht erschienen); Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte III. 2, 1. S. 289 ff.

Dr. Schenkel.

Concubinat ist die Geschlechtsverbindnng zweier Personen, welche nicht durch das Band der Ehe an einander geknüpft sind. Das ältere römische Recht kennt eine zweifache Art von Ehe (justae nuptiae, matrimonium), die eine mit bestimmten Formen (confarreatio, coemtio), um deren willen die Frau in die Gewalt des Mannes trat (conventio in manum), die andere formlos eingegangen (matrimonium tantummodo), ohne die manus mariti, aber mit den sonstigen bürgerlichen Folgen der Ehe (*Gaji* institut. lib. I. §. 109 seq. *Justiniani* institut. lib. I. tit. X.). Von der letztern unterschied sich der Concubinat äußerlich nicht, wohl aber durch die eigentliche Absicht der Vereini-

gung. Daher sagt Paulus in den Responsen: „Concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet“ (l. 4. Dig. de concubinis. XXV, 7.). Beim Concubinate fehlte die affectio maritalis, die Intention, die Frau als Ehegattin lebenslänglich zu besitzen. Dies war auch für das spätere römische Recht entscheidend, indem dieses nur für personae illustres eine bestimmte Form des Abschlusses der Ehe, durch Aufnahme eines schriftlichen Ehepakts (dotale oder nuptiale instrumentum) vorschrieb (Justinians Novella LXXIV. cap. 4. LXXVIII. cap. 3. CXVII. cap. 4. 6.). Der Concubinat selbst, er mochte vorübergehend oder lebenslänglich eingegangen werden, war erlaubt mit einer Sclavin, einer Freigelassenen oder einer solchen Freigebornen, welche nicht persona honesta war (Marcian in der l. 3. Dig. tit. cit. XXV, 7.). Neben der Concubine durfte man aber nicht zugleich eine Ehegattin haben (c. un. Cod. de concubinis. V. 26. Constantin a. 320.). Daher unterschied sich auch die Concubine von einer pellex, quae cum eo, cui uxor est, corpus miscet (Paulus in l. 144. Dig. de verborum significat. L, 16.). Theodosius und Valentinian nennen sogar den Concubinat ein conjugium inaequale (c. 3. Cod. de liberis naturalibus. V, 27. a. 442.). Eine Bevorzugung des Concubinats vor anderen außerehelichen Verbindungen bestand nach römischem Recht auch darin, daß die aus ihm erzeugten Kinder (liberi naturales) ein beschränktes Successionsrecht in das väterliche Vermögen haben (Justinians Novella XVIII. cap. 5. LXXXIX. cap. 12. §. 4. 6.) und daß solche Kinder durch die nachfolgende Ehe des Vaters mit der Concubine legitimirt, d. h. in das Verhältniß ehelicher Kinder gebracht werden können (legitimatio per subsequens matrimonium, vgl. Nov. LXXXIX. cap. 8. §. 13. Instit. de nuptiis. I. 10.).

Für den Orient hob diese Gesetzgebung Kaiser Leo der Philosoph vor d. J. 873 auf, indem er allgemein die feierliche Einsegnung der Ehe befahl (Nov. Leonis LXXXIX.) und den Concubinat selbst förmlich verbot, da derselbe nach christlichen Grundsätzen der Natur und der Religion widerspreche (Nov. XCI.). Dagegen dauerte im Occident noch lange das frühere Verhältniß fort. Bei den germanischen Völkerschaften war unter dem Adel schon in der älteren Zeit Polygamie üblich (Tacitus in der Germania cap. 18.: ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur). Dies scheint sich öfter so gestaltet zu haben, daß neben der rechten Ehe mit einer Person von gleichem Stande (conjugium legitimum) noch Concubinate mit Frauen geringeren Herkommens eingegangen wurden. Dagegen wirkte die Kirche, indem sie nur die Monogamie für erlaubt erklärte (s. d. Art. Ehe), aber nicht in gleicher Weise gegen den Concubinat, welchen sie vielmehr, wenn er nur nicht transitorisch ist, gewissermaßen der Ehe gleichstellte. So erklärte Augustin, indem er den Unterschied nur in der Absicht der Kinderzeugung oder der geschlechtlichen Verbindung (filiorum procreandorum — concubitus causa) findet, auch den letzten Fall „potest quidem fortasse non absurde appellari connubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit etc.“ (de bono coniugali c. 5. 14., im Dekret Gratians c. 6, 5. Can. XXXII. qu. II.). Aehnlich ist auch die Auffassung bei Isidor von Sevilla († 636) (c. 5. dist. XXXIV.). Das erste Concil von Toledo vom Jahre 400 can. 17. (c. 4. dist. XXXIV.), welches die in mehrfacher Ehe Lebenden von der Kirchengemeinschaft ausschloß, declarirte deßhalb „Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam, a communione non repellatur.“ Indessen war man sich wenigstens der Differenz wohl meistens bewußt und mißbilligte auch den Concubinat, als dessen Ueberwindung und Vervollkommnung man die Ehe schilderte (m. s. z. B. Leo I. ep. 167. a. 458 in c. 11. 12. Can. XXXII. qu. II.). In Deutschland fruchtete dies jedoch vorerst nicht viel; der Concubinat blieb häufig, indem die Verschiedenheit der Nationalität oder des Standes als Grund gegen den Abschluß der Ehe angeführt wurde, bis es der Kirche gelang, diese Impedimente weniger wirksam zu machen (m. s. Conc. Triburiense a. 895. c. 39., bei *Mansi*, Coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 151.). Statt der sonst üblichen Dotation und anderer aus der Ehe folgender Vermögensrechte beschränkte man sich auf eine bloße Morgengabe und so entstand in den Fällen, in welchen früher Concubinate üblich ge-

wesen waren, die wirkliche Ehe mit Morgengabe (morganaticum), die **morganatische** oder **Salische** (nach Frankenrecht) **Ehe** (vergl. lib. feudorum II. tit. XXIX.). Wo dies nicht geschah, wurde wenigstens durchgesetzt, daß nicht neben einer Ehefrau noch eine Concubine gehalten wurde (Capitulare Langobardicum a. 786. cap. 5. Hlotharii I. excerpta canonum a. 835. can. 2. Hlodovici Convent. Moguntinus a. 851. c. 15., in *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 51. 372. 415.). Ein förmliches Verbot des Concubinats für Laien wurde aber nicht erlassen; desto mehr sah sich die Kirche wie der Staat veranlaßt, den Geistlichen, welchen die Ehe untersagt war, auch den Concubinat zu verbieten (Capitulare Carlomanni a. 742. c. 1. 7. Pippini a. 744. c. 8. Caroli M. ecclesiasticum a. 789. c. 4. Aquisgranense a. 801. c. 15. u. v. a. *Pertz*, Monumenta cit. Fol. 16. 17. 21. 54. 88. u. a. Tit. X. III. 2. de cohabitatione clericorum et mulierum; vergl. c. 6. X. de bigamis non ordinandis [I. 21.] Innocent. III. a. 1213. c. 55. X. de sent. excommunicat. [V. 39.] Gregor. IX. u. a.). Dergleichen Gesetze konnten indessen keinen günstigen Erfolg haben, so lange es noch geistliche Obere gab, welche den ihrer Gewalt unterworfenen Klerikern gegen eine jährliche Abgabe gestatteten, sich Concubinen zu halten. Dagegen suchte das Concil von Basel mit aller Entschiedenheit zu wirken, indem es in der sessio XX. eine besondere Vorschrift dagegen gab, welche, wo es nöthig war, publicirt werden sollte. „Quia in quibusdam regionibus nonnulli, jurisdictionem ecclesiasticam habentes, pecuniarios quaestus a concubinariis percipere non erubescunt, patiendo eos in tali foeditate sordescere; sub poena maledictionis aeternae praecepit S. Synodus, ne deinceps sub pacto, compositione, aut spe alicujus quaestus, talia quovis modo tolerent etc." (M. s. z. B. die Publication in Breslau 1509, bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 68. 69.) Die Kirche sah indessen, daß sie ihren Zweck erst dann besser erreichen werde, wenn es ihr gelungen, auch bei den Laien den Concubinat zu verdrängen. In diesem Sinne erließ Leo X. auf dem Laterانconcil 1516 geschärfte Bestimmungen gegen den Klerus und befahl zugleich, daß gegen Laien, welche im Concubinate lebten, ernste Mahnungen und sonstige kanonische Mittel gebraucht werden sollten (c. 1. de concubinariis in VII. [V. 16.] verb. c. 3. 4. de vita et honestate clericorum in VII. [III. 1.]). Darauf folgte auch der Staat mit seiner Strafgesetzgebung (Reichspolizeiordnung von 1530 Tit. XXXIII., von 1548 Tit. XXV., von 1577 Tit. XXVI.). Inzwischen hatte sich der Unterschied der Ehe und des Concubinats weiter ausgebildet, da für den Abschluß der ersteren eine allgemeinere feste Form vorgeschrieben war (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 1. de reform. matr.), die Erklärung des Consenses der Brautleute vor dem eigenen Pfarrer und zwei Zeugen nebst der darauf folgenden priesterlichen Einsegnung; darnach wurde jede, nicht also begründete Verbindung eines Mannes mit einer Frau, gleichviel ob vorübergehend oder dauernd eingegangen, ob allein oder neben einer bestehenden Ehe, von Seiten der Kirche für strafbar erklärt. Sobald die dreimalige Ermahnung zur Entlassung der Concubine, welche von Amts wegen erfolgen sollte, fruchtlos gewesen, ist der Bann über die Schuldigen auszusprechen, und wenn derselbe nach Verlauf eines Jahres die Trennung nicht herbeigeführt, ist ein Strafverfahren einzuleiten und, erforderlichen Falls mit Beihülfe des weltlichen Arms, die Concubine auszuweisen (Conc. Trid. a. a. O. c. 8. de ref. matr.). Was insbesondere Kleriker betrifft, so sollen diese, wenn sie der Ermahnung eine Concubine zu entlassen nicht gehorchen, mit Entziehung eines Dritttheils ihrer kirchlichen Einnahmen, zu Gunsten der Kirchenfabrik oder einer milden Anstalt, bestraft werden. Beharren sie im Delict, so sollen sie alle Einkünfte verlieren und von der Verwaltung des Beneficiums ausgeschlossen werden, endlich aber auch ihr Amt verlieren. Bei einem Rückfall, nachdem sie gehorcht, trifft sie der Bann (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 14. de reform.). Die bürgerliche Gesetzgebung hat sich dem kirchlichen Verbote dann gewöhnlich angeschlossen, die Strafe ist eine arbiträre und häufig tritt eine solche gar nicht ein, Falls nicht ein anderes Verbrechen concurrirt, wie Ehebruch, Incest u. a., sondern nur ein polizeiliches Einschreiten, um die zusammenlebenden Personen zu trennen. Die Grundsätze des Parti=

cularrechts weichen von einander ab. Nach preußischem Recht greift die Polizei ein, wenn solche Personen, deren Verheirathung ein gesetzliches Eheverbot entgegensteht, zusammenleben (Cabinetsordre vom 4. Oktober 1810. Circulare vom 24. Juli 1851) oder wenn dadurch ein öffentliches Aergerniß erregt wird (Circulare vom 11. April 1854). Da die evangelische Kirche die Heiligkeit der Ehe, auch ohne sie zum Sakramente zu machen, auf's Entschiedenste anerkannt und die Vollziehung derselben an bestimmte Solennitäten geknüpft hat, so ist die Verwerflichkeit des Concubinats ihr nie zweifelhaft gewesen. Eine sogenannte Gewissensehe, welche nichts anderes als Concubinat ist, hat sie nie anerkannt (s. *Schweikart*, matrimonii conscientiae definitio. Regimontii 1832, 8.), eines Verbots des Concubinats für Geistliche hat es aber bei den Evangelischen nicht bedurft, da diesen die Ehe frei steht (s. d. Art. Cölibat).

Mit der veränderten Auffassung des Concubinats sind die früher den liberi naturales zuerkannten Erbrechte eigentlich als aufgehoben zu betrachten, doch haben die Praxis und Landesgesetze nicht immer diese Consequenz gezogen, wie denn unter andern das preußische Landrecht gewisse Rechte auf den Nachlaß des Vaters, wenn dieser keine ehelichen Kinder hinterläßt, den unehelichen zugesteht (Th. II. Tit. II. §. 647 folg.).

H. F. Jacobson.

Confessionen, s. die betreffenden Art. und den Art. symbolische Bücher.

Confessionswechsel ist der Uebertritt von einer Religionsgemeinschaft zu einer andern. Die Confession, das Bekenntniß, durch welches Jemand einer religiösen Verbindung als selbstständiges Mitglied einverleibt wird, muß aus freier Ueberzeugung des Bekennenden hervorgehen; ebenso muß es auch dem Bekenner einer Religion freistehen, sobald seine Ueberzeugung sich geändert hat, ihr zu folgen, sich von der bisherigen Gemeinschaft zu trennen und derjenigen anzuschließen, welcher er mit seinem Herzen angehört. Diese dem sittlichen Karakter der Religion, vor allen der christlichen, nicht minder der Würde gewissenhafter Persönlichkeit entsprechenden Grundsätze haben sich erst nach und nach, jedoch keineswegs allgemein Bahn gebrochen.

Die römisch-katholische Kirche betrachtet sich allein als die Kirche, nicht bloß als eine Confession oder Partei der gesammten Christenheit, und muß daher in voller Consequenz jeden Abfall von ihr als einen Abfall vom Herrn selbst, welcher in dem Pabste und der von diesem regierten Kirche wahrhaft repräsentirt ist, ansehen. So lange die römische Kirche allein herrschte, verfuhr sie demgemäß gegen Jeden, der von ihr abwich oder sie gar verließ, Häretiker oder Apostat, indem sie beide nach gleichem Prinzip beurtheilte (m. s. vorzüglich c. 13. de haereticis in VI. [V, 2.] Bonifacius VIII.), mit allen ihr zu Gebote stehenden kirchlichen, wie weltlichen Mitteln: denn sie vermochte den Staat, die von ihr empfohlenen Grundsätze gegen Abtrünnige aufs Strengste zur Ausführung zu bringen. (M. s. den Art. Apostasie B. I. S. 432.) Dies mußte sich jedoch ändern, seit die evangelische Kirche sich Anerkennung und Parität neben der römischen erkämpfte. Diese Gleichheit ist jedoch kirchlich und dogmatisch vom Pabstthum niemals zugestanden, die evangelische Kirche überhaupt nicht von ihm als Kirche anerkannt; darum wird auch der Uebertritt eines römisch-katholischen Christen zu den Evangelischen kirchlich noch als Häresie und Apostasie beurtheilt. Die evangelische Kirche dagegen, obgleich sie davon überzeugt ist, die Wahrheit des Evangeliums reiner als jede andere christliche Gemeinschaft zu besitzen und in sich zu verwirklichen, ist doch ferne davon, der römischen Kirche ihre kirchliche Qualität selbst zu bestreiten, und beurtheilt deshalb den Uebertritt zu derselben von einem andern Gesichtspunkte, als den einer förmlichen apostasia a fide christiana.

Die rechtlichen Verhältnisse beim Confessionswechsel können bei der Verschiedenheit des Standpunkts beider Kirchen nicht nach dem dogmatischen, sondern nur nach dem kirchlich-politischen Prinzip sich gleichmäßig gestalten, und dieses ist auch, wenn schon mit einzelnen Ausnahmen, im Allgemeinen bei der darüber ergangenen Gesetzgebung des Staats festgehalten. Die erste Folge der Reception der Evangelischen mußte die Freiheit des Uebertritts römischer Katholiken zu denselben ohne jeden Nachtheil seyn. Dieselbe

wurde auch unbeschränkt im Augsburger Religionsfrieden 1555 für die weltlichen Reichsstände und deren Unterthanen anerkannt, nicht aber also für die Geistlichen, wegen deren vielmehr, da die Parteien sich nicht vereinbaren konnten, König Ferdinand in Art. 18. des Instruments den sogenannten geistlichen Vorbehalt (reservatum ecclesiasticum) aufstellte, so daß mit dem Uebertritt der Kleriker deren Beneficium verloren gehen sollte. Hierbei blieb es auch später, mit Anerkennung des Besitzstands vom 1. Januar 1624. (Instrum. Pacis Osnabrug. 1648 Art. V, §. 14, 15, 23). In Betreff der Unterthanen bestimmte der westphälische Friede (I. P. O. Art. V, §. 36, 37), daß nur da, wo dieselben im Jahr 1624 ein öffentliches oder privates Religionsexercitium besessen, der Uebertritt ungehindert seyn sollte, wo dies aber nicht der Fall war, dergleichen Unterthanen bei einem Confessionswechsel freiwillig auswandern oder vom Landesherrn zur Auswanderung genöthigt werden dürften. Auch außerhalb Deutschlands sind ähnliche, ja noch härtere Verordnungen in einzelnen Staaten früher in Geltung gewesen und zum Theil noch anwendbar, wie in Spanien, Portugal, Frankreich, Schweden, Dänemark u. a. Wie von Seiten der Landesgesetzgebungen, ist auch von Seiten der Autonomie der Einzelnen der Confessionswechsel öfter beschränkt oder geboten worden. Weniger Streit ist darüber, daß die einer Verfügung, einem Testamente u. s. w. zugefügte Bedingung, es soll die bedachte Person ihr Bekenntniß ändern, eine conditio turpis und daher als nicht vorhanden anzunehmen sey; dagegen wird nicht so übereinstimmend die Bedingung, die Confession soll nicht verändert werden, als unstatthaft betrachtet. (M. vergl. Eichhorn, deutsches Privatrecht §. 79. Anm. h. Gerber, System des deutschen Privatrechts §. 43. Anm. 6 und daselbst Cit.) Indessen erscheint doch die Bedingung, die Religion nicht zu ändern, als eine die Religionsfreiheit des Individuums beschränkende. Wo also das Prinzip feststeht, die individuelle Freiheit der Confessionsänderung soll nicht beschränkt werden, da muß auch diese Bedingung verworfen werden. (Vergl. Jäger in der Zeitschrift für Civilrecht und Prozeß von Linde u. A. Gießen 1830. Band III, Heft III, Nro. 16, S. 310 f.) Dieser Auffassung folgt auch das preußische Recht (Cabinetsordre vom 4. November, Rescript vom 7. November 1786, in der Ediktensammlung Band VIII, Nro. 63. S. 197. Allgemeines Landrecht Theil I, Tit. IV, §. 9. Theil I, Tit. XII. §. 63.) Wenn übrigens ohne Rücksicht auf eine bestimmte Person, der Genuß gewisser Rechte an eine gewisse Confession geknüpft ist, dann ist allerdings das Verhältniß ein anderes.

Wo die Gesetze den Confessionswechsel gestatten, knüpfen sie ihn mit Recht an solche Voraussetzungen, aus denen erhellt, daß der Uebertritt ein freier war. Sie fordern deshalb die nöthige Einsicht des Convertiten und machen diese von einem bestimmten Alter, einem Unterscheidungsjahr (annus discretionis) abhängig (s. d. A. Alter Bd. I. S. 264 u. 265), desgleichen öfter davon, daß der bisherige Pfarrer des Uebertretenden auf denselben seelsorgerisch eingewirkt habe (so die frühere österreichische Gesetzgebung, jedoch nur zu Gunsten der römischen Kirche,) oder daß der Pfarrer Gelegenheit erhielt, mit dem Uebertretenden Rücksprache zu nehmen, indem dieser sich von jenem ein Zeugniß zum Behuf des Wechselns holen muß. (So im Königreich Sachsen nach Mandat vom 20. Februar 1827, Verordnung vom 23. Mai 1829, Bayern Edikt vom 26. Mai 1818, Rescript vom 7. Juli u. 28. September 1833, Württemberg vom 30. Juli 1819, Oesterreich vom 31. Januar 1849 u. a.) Es soll überhaupt der Proselytenmacherei begegnet werden, weshalb z. B. das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 44. verordnet: „Keine Religionspartei soll die Mitglieder der andern durch Zwang oder listige Ueberredungen zum Uebergange zu verleiten sich anmaßen.“

Die Wirkung des Confessionswechsels ist die Lösung des früheren Kirchenbandes, daher der Verlust der bisherigen kirchlichen Rechte, als Folge des Wegfalls der kirchlichen Pflichten und der Erwerb der Zustände, welche durch das neue Bekenntniß begründet werden. Die bürgerlichen und politischen Rechte leiden darunter nicht, wenn nicht deshalb particulare Normen bestehen. Für Deutschland ist durch Art. 16. der Bundesakte

der Wegfall von nicht-kirchlichen (bürgerlichen und politischen) Nachtheilen für den Uebertritt zu einer der (drei) christlichen Religionsparteien im Allgemeinen sicher gestellt. Was den Uebertritt zu christlichen Sekten betrifft, so ist dieser öfter beschränkt, insofern entweder den Mitgliedern derselben das Staatsbürgerrecht nicht in vollem Umfange zusteht, oder gewisse Singularitäten für dieselben bestehen, welche den neu Eintretenden nicht gewährt werden. So beim Uebertritt zu den Mennoniten, insofern der Convertit und seine Söhne nicht von der Militärpflicht frei werden, welche sonst Mennoniten nicht übernehmen, auch der Erwerb neuer Grundstücke, die nicht bereits im Besitze von Mennoniten waren, verhindert wird u. a. (m. s. deshalb das preußische Edikt vom 30. Juli 1789. Erlaß des Ministeriums des Innern vom 11. Juni 1852 u. a.). Zu Gunsten der herrschenden römischen Kirche ist bisweilen (wie in Frankreich, Oesterreich u. a.) die volle Wirkung des Confessionswechsels bei Klerikern beschränkt, indem der character indelebilis derselben auch von Seiten des Staats anerkannt wird, und daher z. B. der Abschluß einer Ehe eines gewesenen Priesters nicht erfolgen darf. Der Uebertritt von einem christlichen zu einem nicht-christlichen Bekenntnisse unterlag bis in die neueste Zeit strengem Verbot und kirchlicher, wie bürgerlicher Strafe. Die kanonische Satzung, daß gegen solche Apostaten wie gegen Ketzer zu verfahren sey (c. 13. de haeret. in VI. cit.), wendet die römische Kirche so viel sie vermag noch an, das gemeine weltliche Recht hat sich jedoch geändert (vergl. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Band II. S. 233). Die Gesetze der einzelnen Länder weichen indessen von einander ab, indem einzelne die Conversion verhindern, andere nicht. In Preußen ließ sie Friedrich II. zu (m. s. Preuß, Friedrich II. Band III. S. 220, 221), und das allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 1 ff. ist nicht dagegen; Friedrich Wilhelm III. verbot sie (Rescript vom 19. November 1814, 10. März 1818, Cabinetsordre vom 21. Dezember 1834 u. a.). Nachdem aber die im Jahre 1844—1845 versammelten Provinzialsynoden (mit Ausnahme der der Provinz Preußen, s. deren Verhandlungen Berlin 1845, S. 148 ff.) sich für die Zulässigkeit ausgesprochen, ist nach der Verordnung vom 30. März 1847 (verb. mit dem Patent vom 7. April d. J. Ministerial-Rescript vom 28. Juli 1848) der Uebertritt gestattet. Aehnlich im Königreiche Sachsen nach dem Ministerial-Rescript vom 29. Dezember 1849. Daß in einem solchen Falle aber zuvor seelsorgerische Mittel zum Herbeiführen anderer Ueberzeugung angewendet werden, rechtfertigt sich daraus, daß der zum Judenthum oder Islam übergehende Christ, wenn nicht aus selbstsüchtigen Zwecken, doch nur durch Irrthum oder Indifferentismus zu diesem Schritte veranlaßt seyn kann.

Die beim Wechsel der Confession anzuwendenden Formen sind beim Uebergange zur Kirche nach erfolgtem Unterricht die Taufe, Ablegung des Glaubensbekenntnisses u. a. Während die evangelische Kirche die ihr zufallenden Römisch-katholischen durch die Annahme des evangelischen Bekenntnisses, den Genuß des heiligen Abendmahls recipirt, fordert die römische Kirche eine nach Umständen mehr oder weniger solenne Abjuration. So verordnet bereits Lucius III. in c. 9. X. de haereticis (V. 7.), es solle jeder zu ihr kommende Häretiker „errorem suum ad arbitrium episcopi regionis... abiurare et satisfactionem congruam exhibere.“ Eine im Jahr 1852 gebrauchte Formel lautet: „Mit aufrichtigem Gemüth verwünsche ich und schwöre ab jeden Irrthum, jede Ketzerei und jede Secte, welche der heiligen katholisch-apostolisch-römischen Kirche zuwider ist.“ In Frankreich und Belgien geht man noch weiter, indem man protestantische Convertiten zuvor noch förmlich wieder tauft. An die Abjuration schließt sich die Lösung vom Banne, in welchem sich der nicht-römische Katholik nach Ansicht der Kirche befindet. H. F. Jacobson.

Confirmation. Mit der Taufe war in der apostolischen Kirche die Handauflegung als Vermittelung der Gabe des heil. Geistes verbunden. In der Nebeneinanderstellung Hebr. 6, 2., sowie in der Erzählung Apost.-Gesch. 19, 6. liegt die Möglichkeit, Beides als gesonderte Akte zu fassen; und durch die Erzählung Apost.-Gesch. 8, 12—19. kann sogar diese Trennung und die Ansicht von der Handauflegung als einem apostolischen, nachher bischöflichen Vorrechte, gefordert scheinen. Indessen zeigen diese beiden

Erzählungen bei näherer Ansicht vielmehr ganz entsprechend der Voraussage Johannis und der Selbstaussage Jesu, sowie der apostolischen Geschichte, vergl. Apost.-Gesch. 2, 38., daß die Taufe ohne die Handauflegung und Geistesertheilung eine unvollendete gewesen: weßhalb sich die protestantische Polemik nie zu der Erklärung hätte fortreißen lassen sollen, daß es sich nicht um den heil. Geist, sondern nur um die besonderen Geistesgaben der apostolischen Zeit gehandelt habe. Wenn nach Apost.-Gesch. 8. eine christliche Taufe möglich war, bei welcher die Geistesmittheilung fehlte, so konnte diese nach Apost.-Gesch. 10, 44—48. auch vorangehen, so daß dann die Taufe nur als die symbolische Vollendung jenes wesentlichen Vorganges nach außen erscheint. So ist auch die Geistesmittheilung nicht an die Handlung, welche der Apostel vollzog, gebunden; wenn sie auch in der Regel (vergl. die Timotheusbriefe) an das Amt gebunden erscheint, nur wohl nicht an das episkopale im Unterschiede des presbyterialen. Ist die Taufe selbst freier verwaltet worden, so steht sie dann der Johanneischen gleich, vergl. Apost.-Gesch. K. 8. und K. 19., und der eigenthümlich christliche Taufakt ist doch eben dann nur durch jene ergänzende Handlung vollendet.

So erscheint die Taufe auch noch in den ersten Jahrhunderten, nur ist bald noch die Salbung eingeschoben. Tertullian beschreibt sie als in den drei Momenten, der eigentlichen Taufe, der Salbung mit dem heil. Oele, und der Handauflegung als dem den heil. Geist herbeirufenden Segnen verlaufend, so daß das Letztere die eigentliche Spitze des Ganzen ist. Die Einheit ist hier auch darin gewahrt, daß alle drei Momente an die Eine Person des Bischofs gebunden sind. Einen Anlaß zur Unterscheidung und Scheidung beider Handlungen gab die Frage über die Giltigkeit der Ketzertaufe, sofern die Partei, welche die Taufe nicht wiederholen wollte, doch die Handauflegung bei den Uebertretenden für nöthig hielt. Und wenn nun die Taufe selbst durch den niederen Klerus versehen werden konnte, die Handauflegung aber dem Bischof vorbehalten blieb, so lag auch hierin ein Anlaß zur zeitlichen Trennung der beiden Handlungen, durch welche die zweite immer mehr einen selbstständigen Karakter bekam. Hieronymus muß der Bedeutung, die man ihr beilegte, gegenüber für die Taufe in die Schranken treten, und Augustin kämpfte bereits gegen eine Vorstellung von sakramentaler Wirkung der Handauflegung. Bei Innocenz I. ist denn auch schon eine zwiefache Oelung, die der Taufe und die der Confirmation unterschieden. Was eigentlich für die Besonderheit des Confirmationsaktes und für die Steigerung seiner Bedeutung entschied, das war das Interesse des hierarchischen Systems. Dies war das treibende Moment, welches allmählig den bischöflichen Firmungsakt zum zweiten Sakrament entwickelte, als welches ihn die Synoden von Lyon (1274) und Florenz (1439) bestätigt haben. Aus einem anderen Gesichtspunkte ward die Taufe verschlungen durch die confirmirende Handauflegung bei den Katharern.

Das Sakrament der Firmung, die von der Sache confirmatio, vom Erfolge sigillum oder consignatio, von der Materie chrisma, von der Form impositio manuum oder unctio heißt, ist in der Ordnung der römischen Kirche das Zweite. Die Handauflegung ist in demselben überwuchert von der Salbung, ganz entsprechend der alttestamentlich-priesterlichen Anschauung, welche ihr zu Grunde liegt. Sie geschieht nur durch den Bischof, welcher sie nach Gelegenheit an einzelnen Orten seines Sprengels verrichtet; auch die alten Zeiten, Ostern, Pfingsten, Quatember, haben der Bequemlichkeit und Möglichkeit weichen müssen. An die Stelle eines früher hie und da vorkommenden besonderen Sacrariums ist der Hochaltar als Ort der Handlung getreten. Die Vormittagsstunden haben in der Regel die früher gebräuchliche Abendzeit verdrängt. Der Firmling muß wenigstens das siebente Jahr zurückgelegt haben. Eine geistliche Vorbereitung desselben ist mannigfach empfohlen, aber nicht so nothwendig, wie die äußerliche durch Fasten, Haarabschneiden u. s. w. Der Firmling hat in der Regel Einen Pathen, und erhält einen Firmungsnamen. Die eigentliche Handlung besteht nach dem grüßenden und betenden Eingange darin, daß der Bischof mit dem Chrisma, dem hiezu am Gründonnerstage geweihten und zubereiteten Oele, als der Materie des Sakramentes das Kreuzeszeichen durch den Dau=

men der rechten Hand auf der Stirne des Firmlings macht und hiezu spricht: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. Hierauf folgt ein leichter Schlag auf die rechte Wange mit dem Friedensgruße (von zweifelhafter Symbolik). Die Wirkung des Sakramentes ist die Geistesmittheilung zum augmentum und firmitas justitiae, als Ausrüstung zum Kampfe des Lebens, ja im Gegensatze der Taufe als der Eintritt in die eigentliche Aktivität der gratia gratum faciens. Das Sakrament ist nicht schlechthin nothwendig; als einen character indelebilis gebend ist es unwiederholbar.

Die griechische Kirche hat das Sakrament dem Wesen nach wie die römische, aber sie läßt es durch jeden Priester, und unmittelbar nach der Taufe ertheilen, und bewahrt so auch hier alte Traditionen neben späterer Entwicklung in unvermitteltem Widerspruch.

Bei den Evangelischen ist das Sakrament von Anfang an durch die Lehre der Reformatoren und die Bekenntnisse als solches entschieden verworfen worden, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil ihm die Merkmale des Sakramentes, Einsetzung Jesu und besondere Verheißung, fehlen, und weil es der Taufe Eintrag thue. Wenn Calvin besonders klar das letzte hervorgehoben, so hat Luther auch den hierarchischen Ursprung wohl erkannt. Hiegegen kommen weder einzelne Privatäußerungen (wie bei Hyperius) noch das schonendere Verhalten der Reformation in einzelnen Orten und Ländern in Betracht. Wohl aber zeigt sich von Anfang an, daß die Reformation nicht bei der Verneinung stehen bleibt, sondern an die Stelle des verworfenen Sakramentes etwas Anderes nach evangelischen Grundsätzen stellen will. Und dies ist theils die Katechese der Jugend, theils ein evangelischer Confirmationsakt. Wenn der Letztere anfänglich nur von einer Minderheit angenommen wird, so ist daraus nicht unbedingt auf einen prinzipiellen Gegensatz der übrigen zu schließen; sondern die Schwierigkeit der Einführung und Annahme erklärt sich aus dem übermächtigen Widerspruch gegen das römische Sakrament und alle Annäherung an dasselbe. Ja zwischen beide Arten tritt ein erkennbares Mittelglied ein, indem der Katechese vielfach eine abschließende Beziehung auf die erste Communion und eine derselben vorangehende Prüfung und ausgezeichnete Privatbeichte gegeben wird. Die evangelische Confirmation selbst erscheint in der ältesten Zeit in Pommern (Bugenhagen), Kurbrandenburg und von hier aus in einem großen Theile des evangelischen Nordens, ferner in Straßburg und Hessen, und den von dem letzteren abhängigen Kirchenordnungen; reformirterseits in Genf und am Niederrhein. Ueberall ist die Handlung des sakramentalen Karakters entkleidet, die Oelung wieder durch die fürbittende Handauflegung ersetzt, und der Akt selbst der eines Bekenntnisses des empfangenen Unterrichtes. Es wird sich kaum ein Unterschied in diesem Vorgehen zwischen der lutherischen und reformirten Seite durchführen lassen; die strenge Ausprägung beider kennt in der Mehrheit den Akt nicht; und die Einführung oder Festhaltung ist immer nur durch besondere Einflüsse hervorgerufen, unter welchen der Gegensatz gegen die Wiedertäufer (Bachmann) mit Recht hervorgehoben scheint. Wenn die reformirte Organisation oder die zu ihr neigende (Hessen) da und dort die Bedeutung für die Gemeinde hervorhebt, so ist andererseits offenbar auf lutherischem Gebiete der konservativere Geist mächtiger gewesen, und deshalb auch das Vorkommen massenhafter. Eine besondere Stellung hat die englische Hochkirche eingenommen, welche der römischen Einrichtung am nächsten geblieben ist, indem sie nur den Bischof oder seinen Mandaten ministriren läßt; während auch hier die Presbyterialkirche sich rein negativ verhält. Der evangelischen Confirmationsidee hat Chemnitz ihren zusammenfassenden Ausdruck gegeben. Die Einrichtung aber hat sich bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur nicht weiter ausgebreitet, sondern ist sogar da, wo sie bestand, bis auf vereinzelte Ausnahmen wieder verfallen. Hiezu wirkte schon das ursprüngliche Gegengewicht, der confessionelle Gegensatz, in Folge der Interims-Kämpfe in neuer Stärke, weiterhin die Zeiten des dreißigjährigen Krieges, und im Allgemeinen die auf die große schöpferische Bewegung folgende Stockung, welche einen dort nur keimweise gesetzten Anfang nicht zu entwickeln geeignet war. Diese Fortbildung war dem Pietismus vorbehalten. Nach vereinzelten Vorgängen (wie von Heinsius in Frankfurt a. d. O.) war es

Spener, der den Gebrauch in Frankfurt a. M. (1666) aus den Trümmern hervorzog. Und es war, als ob ein allgemeines Verlangen nur des Anstoßes bedurft hätte. So rasch begann die wieder erweckte Einrichtung ihren Lauf durch die evangelische Kirche. Einzelne führten sie ein, die Obrigkeit gab ihren Beifall, und das Gesetz folgte nach; dies ist im Allgemeinen die Weise der Verbreitung. Uebrigens hat diese Wiederbelebung oder Neueinführung, um allgemein zu werden, das ganze vorige Jahrhundert, ja einen Theil des gegenwärtigen bedurft, und ist nicht überall ohne Kampf geschehen. Die reformirte Kirche hat auch hier ununterschieden von der Lutherischen, nur im Ganzen später, sich dem beherrschenden Geiste gefügt. Speners Idee ist nicht ganz die altprotestantische; ihm ist die Confirmation die Erneuerung des Taufbundes, und selbstthätige Wiederholung der Zusage desselben durch den Täufling in Bekenntniß und Gelübde; sie hat ihm vor Allem eine erweckliche Bedeutung. Und entschieden tritt die Beziehung auf die Gemeinde zurück, daher er selbst nicht auf die Oeffentlichkeit drang, und diese auch bis in unser Jahrhundert da und dort der Handlung ferne blieb. Ein Gegensatz zwischen dieser Auffassung und der reformatorischen, bei welcher im Ganzen der Schwerpunkt in die Katechese fiel, würde nur dann stattfinden, wenn dieser Erweckungsakt irgendwie das Sakrament der Taufe beeinträchtigen sollte. So lange die Erweckung aber lediglich im Bewußtwerden der Taufgnade besteht, ist sie dasselbe, was die Katechese seyn soll, und ist durch die Feststellung der Reife, welche sich aus der letzteren von selbst ergibt, unmittelbar nahe gelegt. Die Kenntniß des Glaubens war das Wenigste, was der Erstarrung des todten Werkes gegenüber zuerst gefordert werden mußte, die persönliche Aneignung ist nur die vollere Erfassung desselben Zieles. Aber die Gefahr lag allerdings nahe, daß durch die Betonung der persönlichen Aneignung und beziehungsweise der Gefühlsform in derselben der Schwerpunkt der ganzen christlichen Lebensgeburt wiederum von der Taufe in eine zweite Handlung falle, nur nicht in eine priesterlich-sakramentale, sondern in eine menschlich-selbstthätige. Dies ist auch die Geschichte der Auffassung und der Uebung durch das vorige Jahrhundert bis in das gegenwärtige gewesen. So sind aus den Confirmanden Confirmanten geworden; auch wurde hier zuweilen die Seite der Aufnahme in die Gemeinde in einer unevangelischen Weise betont, indem die letztere fast an die Stelle ihres Hauptes getreten war. Es konnte als eine Milderung der Abirrung erscheinen, wenn die Confirmation dann als eine Ergänzung des durch den Mangel des Bewußtseyns unvollendet gebliebenen Taufaktes gefaßt wurde. Indessen hat die Confirmation selbst tiefe Wurzeln in der evangelischen Gemeinde geschlagen, wenn auch eine reinigende Rückbewegung in ihrer Schätzung eingetreten ist. Das Ziel derselben kann kein anderes seyn, als durch Auffassung und Art der Feier zu betonen, daß es sich in der That nur um Aneignung der Taufgnade handelt, und daß der Moment selbst in dem Vollzuge dieser Aneignung nur eine relativ höhere Bedeutung hat. Es wird in dieser Beziehung der Zusammenhang mit der ersten Communion immer wichtiger bleiben, als der Eintritt in die Gemeinde. Die Confirmation soll ihren erwecklichen Karakter behalten, aber so, daß diese Erweckung nur auf dem Grunde der in der Taufe geschehenen Wiedergeburt gedacht wird. Gerade in dieser Rücksicht ist sie, indem sie der persönlichen Entwicklung und Aneignung ihr Recht widerfahren läßt, doch als kirchlich geordneter Moment eine unschätzbare Schutzwehr gegen jede methodistische Verwechslung der Wiedergeburt und Erweckung, welche das Sakrament dem subjektiven Leben opfert. Ist ihre Bedeutung aber auf das rechte Maß zurückgeführt, und ihre Ableitung aus der Sakramentsgnade im Auge behalten, so werden auch die Bedenken vor der Unwahrheit dieses vorgeschriebenen Erweckungsmomentes schwinden müssen; und gerade deswegen ist die allgemeine kirchliche Ordnung der Freiwilligkeit vorzuziehen, welche in unserer so mannigfach zum Donatismus neigenden Zeit hie und da gewünscht wird, und welche doch die sakramentale Grundlage der Kirche tief erschüttern müßte.

Die allgemeine Voraussetzung der evangelischen Confirmation ist die vorbereitende besondere Katechese, die Handlung selbst zerfällt in die zwei Haupttheile, das Bekenntniß

und den mit der Handauflegung gegebenen Segen. Das Bekenntniß aber kann in drei Momente zerfallen: Prüfung, eigentliches Bekenntniß, und Gelübde; diese Elemente sind nicht überall gleich ausgebildet; Prüfung und Bekenntniß können zusammenfallen. Sie treten am meisten auseinander da, wo die Prüfung eine nicht formulirte oder doch eine in katechetischer Form formulirte ist. Die pietistische und rationalistische Richtung hat die freie Prüfung vornehmlich begünstigt, während die reinere kirchliche Auffassung diese entweder ganz ausschließt, oder doch aus der Handlung selbst in den Schluß der Katechese verlegt. Die Handauflegung hat keinen sakramentalen, sondern nur einen fürbittenden Karakter; sie ist daher auch von jeder andern kirchlichen Segnung nur relativ verschieden. Die Confirmation ist ein Parochialrecht, die vereinzelt vorkommende Reservation für die Superintendenten evangelisch-unzuläßig; das Verhältniß zwischen dem Parochus und den Diakonen eine unwesentliche Frage. Als das niedrigste Alter der Confirmanden erschien der evangelischen Kirche von Anfang an das 12. bis 14. Jahr. Die Zeit der Handlung ist meist der Palmsonntag, Quasimodogeniti oder Pfingsten, daher dann der Unterricht (der vielfach mehrere Jahre wiederholt wird) in die Fastenzeit fällt; wo zweimal des Jahres confirmirt wird, daneben ein Herbstsonntag. Die Oeffentlichkeit der Confirmation in der Kirche hat die Privatconfirmationen selbst als Ausnahmen meist verdrängt, doch streiten über das Maß derselben, zumal die Eingliederung in den allgemeinen Gottesdienst, noch hie und da, wie schon zu Speners Zeit, die zweierlei Rücksichten auf den Segen für die Gemeinde einerseits, und auf die Vermeidung eines Schauspieles andererseits. Ueberhaupt wird die formelle Behandlung der Confirmation auf evangelischem Boden in gewissem Grade Adiaphoron bleiben müssen, das, nur innerhalb der Grenzen der richtigen Auffassung, nach Umständen geordnet werden kann. Die umfassendste Erörterung in der älteren Zeit gibt Chemnitz. Zu vergleichen ist vornehmlich Augusti, Denkwürdigkeiten u. s. w. VII, und Höfling, das Sakr. der Taufe u. s. w., wo eine ebenso gesunde Auffassung als schöne Zusammenstellung über die ältere Geschichte in der evangelischen Kirche gegeben ist. Dem Bedürfniß einer allseitig eingehenden Monographie ist Bachmann entgegengekommen: die Confirmation der Katechumenen in der evang. Kirche, wovon der erste Band (Berlin 1852) die Geschichte der Einführung u. s. w. in sehr reichem Materiale bietet, und die Fortsetzung angelegentlich wünschen läßt. **Weizsäcker.**

Conformisten, s. Nonconformisten.

Confutation der augsburgischen Confession, s. Augsburgische Confession.

Congregation, s. Mönchthum.

Congregationen der Cardinäle, s. Cardinäle.

Congregationalisten, s. Independenten.

Cononiten, s. Philoponus.

Conring, Hermann, welcher als der gelehrteste unter den Polyhistoren des daran reichsten 17. Jahrhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach seinem Verhältniß zu der Kirche und Theologie seiner Zeit in Betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren, und schon seit seinem 14. Jahre wurde er auf der Universität gebildet, deren Zierde er nachher bis zu seinem 75. werden sollte: Cornelius Martini, Humanist und Aristoteliker in Helmstädt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein satyrisches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu sich in's Haus, und nach dessen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das seines Gesinnungsgenossen Rudolf Diepholt über, ward dann von hier auf einige Jahre dem diesem Kreise eng verbundenen Beförderer humanistischer Studien, Matth. van Overbeck, als dessen Stipendiat nach Leiden überlassen, und 1632 als Professor der Naturphilosophie nach Helmstädt zurückgerufen, wo er dann 1637 in die medicinische Fakultät eintrat. Seinen Lehrern, welche ihm die historische und kritische Richtung, das Bedürfniß weitgreifender Vielseitigkeit und in der Philosophie die Anschließung an den Aristoteles (diese ebenfalls historische Methode galt hier für das rechte Zurückgehen auf die Quellen)

in einer sie selbst noch übertreffenden Weise angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; so hatte er diesen Dank nach ihrem Tode seinen ältern Gesinnungsgenossen aus derselben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, welche jetzt auch seine Kollegen wurden, kurz vor seiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift de origine formarum ausgesprochen: „vestra cura ad sacros philosophiae fontes adductus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paululum declinemus *).“ So blieb ihm denn auch die hierdurch bezeichnete vereinzelte Stellung in der Theologie des 17. Jahrhunderts mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daß, während in der Theologie der große Haufe der Zeitgenossen sich von der historischen Wahrheitserforschung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um sich von ihm für die Anwendung derselben auf deutsches Recht, Staatswissenschaften, eigentliche Geschichte (nur in der Medicin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Ueberlieferung vor) **) neue Bahnen zeigen zu lassen. Doch verwandte er nun auch seine ganze Vielseitigkeit, seine ungeheure Belesenheit wie seine Rechtserfahrung und Staatskunde, um das gute Recht der protestantischen Kirche, mindestens auch als ein Theil der allgemeinen Kirche zu existiren, und um die Anmaßung einer andern Partikularkirche, ausschließlich die Kirche selbst zu seyn, in das rechte Licht zu stellen, daneben auch sonst allen theologischen Wissenschaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon seit 1640 sammelten sich seine theologischen Festprogramme, da er es als Prorektor nicht nöthig fand, sich diese von andern schreiben zu lassen; sieben derselben sind einer längern theologischen Schrift: animadversiones de purgatorio in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmst. 1651, 4.) angehängt. Im Jahr 1647 erschien seine Schrift: de constitutione episcoporum Germaniae; in demselben Jahre gab er auch aus einem flacianischen Pergamentcodex der Helmstädter Bibliothek Briefe des Pabstes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und seiner Nachfolger die Kaiser verfassungsmäßig über die Päbste gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieser Sammlung erschien 1655. Dann nöthigte der westphälische Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päbstlichen Verwerfung desselben veranlaßte, und die Neigung zu Uebertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der protestantischen Theologen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe solchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen sehr befreundeten Männern besonders beklagte. Im Jahr 1650 vindicirte er in einer Schrift: de conciliis et circa ea summae potestatis auctoritate der jedesmaligen höchsten Gewalt, also in Deutschland dem Kaiser und den Ständen, nach nachgewiesenen Antecedentien seit dem Kaiser Konstantin das Recht der Berufung, Leitung und Bestätigung eines Plenarconcils, doch auch ohne ein solches das Recht höchster kirchlicher Entscheidungen. Im Jahr 1651 stellte seine Schrift über die Wahlen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Pabstwahlen überhaupt die sehr menschlichen Hergänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jahr 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im Jahr 1652 den Uebertritt des Landgrafen Ernst von Hessen herbeigeführt hatte, auch schon den Mann in's Schwanken, welcher bald der einflußreichste deutsche Minister werden sollte, den Freiherrn Joh. Chr. v. Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund ***). Auf dessen gegen ihn ausgesprochene Zweifel erwiderte Conring zuerst die

---

*) *Conringii*, Opp. T. 6. p. 348. Aehnliches in einem Privatschreiben an Calixtus vom Jahr 1631, das. S. 522. Dort auch eine Bitte an den akad. Senat zu Helmstädt um eine medicinische Professur vom 29. Juli 1636. Nach Erfüllung derselben hat er noch 1637 im liber actorum facult. phil. Helmst., jetzt im Archiv zu Wolfenbüttel, bemerkt: „ne duorum collegiorum fructibus gaudeam, professione licet physica retenta, decanatum resignavi.“

**) Kurt Sprengel, Gesch. der Arzneikunde Th. 4. S. 35.

***) Geb. 1622, gest. 1673. „Kein Minister einer deutschen Macht seit dem westphälischen

trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. August 1652*), und als dann nicht erst 1656 sondern schon 1653 Boyneburgs Uebertritt geschehen war**), und als nun der zur Ausführung des westphälischen Friedens und zu einer letzten Diskussion der dort noch in Aussicht gestellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag diesen Fragen und dem Votum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Staatsrechtslehrers von europäischem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch so vielen theologischen Bedenken, da hielt er sich trotz der wohlerkannten Ungewißheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für solche Schwankende den Gegensatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, ohne daß darüber sein noch auf andere als confessionelle Grundlagen gegründetes Freundschaftsverhältniß zu Boineburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erst jetzt zu seiner höchsten Macht gelangte Minister von der Verehrung gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: „defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta“ (Helmst. 1654. 4.) bestritt er die zwei Schlüsse: 1) wo ununterbrochene Succession der Bischöfe und Presbyter von den Aposteln her ist, da ist die wahre und katholische Kirche, nun aber ist jene zu Rom, also auch diese; und 2) wo jene Succession fehlt, da ist die Kirche nicht, nun aber fehlt sie bei den Protestanten, also ist bei ihnen die wahre Kirche nicht; und hier ging er die Vordersätze dieser Schlüsse einzeln durch, um die Willkührlichkeit der Annahme zu zeigen, daß dem einen Merkmal der Succession eine so entscheidende Bedeutung beizulegen sey, da, wie Jeder aus der Geschichte wisse, ein Staat, ein Gemeinwesen völlig ein anderes werden, und sich dennoch die Succession seiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift: „fundamentorum fidei Pontificiae concussio“ (Helmst. 1654. 4.) verzweifelt zwar bereits daran: „apud illos praeclaros amicos rationibus quicquam effici posse,“ da diese alles billigten und nichts entgegneten, und dann dennoch ganz entgegengesetzt handelten; doch will sie thun, was sie kann, um zu beweisen, daß weder Pabst noch ökumenisches Concil ihren Anspruch, Gottes untrügliche Stellvertreter circa fidem et mores auf Erden zu seyn, erweisen könnten, und darum ein crimen laesae majestatis divinae begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf sie anzuwenden nöthigten. Schon die erste Schrift erfuhr anonymen Widerspruch vom Reichstage aus, welchen Conring noch im Anhange derselben berücksichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boineburg selbst, noch in demselben Jahr 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgesandt: der Kapuziner Valerianus **Magni**, damals zu Wien, schrieb eine concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Acatholicos, Straubing 1654. 4., und noch eine epistola ad Boineburgium, München 1654. 4.; der Jesuit Veit **Erbermann** zu Würzburg schrieb interrogationes apologeticae ad Hrm. Conringium,

Frieden," so beginnt Guhrauers Schrift, Kurmainz 1672 (Hamburg 1839, 2 Bde.), „konnte sich dem Baron v. Boyneburg vergleichen, als dieser (1658) auf dem Höhepunkt seines Einflusses und seines Glanzes stand." Sein Briefwechsel (s. unten) ist auch eine Quelle für Conrings Geschichte.

*) Beide in **Struve**'s acta lit. ex Mss. Th. 2. (Jena 1717) S. 114, der erste auch in **Conrings** Opp. Th. 6. S. 493 ff.

) Die erste Zahl ist von Struve a. a. O. Th. 1 Fasc. 3, A. 4. bis auf v. Boyneburgs Art. Boyneburg bei Ersch u. Gruber fast allgemein wiederholt. Aber schon zwischen den 16. Januar, wo Boyneburg von sich sagt: „de religione res est adhuc integra“ (*Gruber*, Anecd. Boineburg. I. 59) und den 6. Mai 1653, wo Conring sagt: „hunc ad Pontificias partes transiisse“ (daselbst S. 71) und den 4. Juni 1653, wo er ihm selbst schreibt: „Calixtus dolet mecum quod tua facilitate haud leve scandalum dederis, quasi et tu probes ridiculum superstitionem Romanensium, quam tamen abs te probari nemo qui te novit sibi temere persuaserit; utinam, o carum caput, non in te concites divinam ultionem!“ (das. S. 71) muß der Uebertritt fallen. Im Februar 1654 schreibt ihm Conring von dem vulnus, quod inopinata tua defectio cis annum mihi inflixit, und wie eben dies ihn dennoch zu fernerem Schreiben treibe. **Burckhard, hist. bibl. Wolfenb. Th. 2. S. 235.

in quibus imaginaria eius concussio etc. excutitur et retorquetur etc. Würzburg 1654. 4.; ein anderer Jesuit, Chr. Haunold, Prof. zu Ingolstadt: pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoriae etc., Amberg 1654. 4., und diesen allen antwortete Conring noch in demselben Jahre in besonderen Gegenschriften, woran sich 1655 noch eine epistola de electione Alexandri VII. papae gegen Erbermann, und später 1663 animadversiones in fratrum Wallenburgiorum Conringii correcti partem priorem de vocatione extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum anschloß. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 gestorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boineburg in dem Gedanken wenn nicht der Kirchenvereinigung doch des Kirchenfriedens wieder näher gekommen, und gab im Jahr 1659 mit Ge. Witzels via regia und elenchus abusuum (diese auch schon 1650), mit Ge. Cassanders consultatio de articulis rel. inter. Cath. et Prot. controversis und Briefen desselben, so wie mit andern ältern Friedensschriften eine längere Erörterung derselben und der darin besprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab sein Kommentar über Hugo Grotius: de veritate religionis Christianae (opp. T. 5.); seine Uebersicht der Literargeschichte de scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5., 762—870) nahm auch die Kirchenschriftsteller auf; wichtige kirchenhistorische und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechsel in den zwischen Kaiser und Pabst zu Recht bestehenden Verhältnissen, erörterte sein Buch de Germanorum imperio Romano (opp. T. 1.). Selbst auf dogmatische, exegetische und kritische Fragen ging er ein in den Schriften de angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sanguineo, ebenso in einer langen epistola ad Augustum ducem de nova S. S. versione Germanica 1666, woran sich noch eine besondere Schrift vindicatio suorum in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimis calumniis Matth. Wasmuth (Helmst. 1667. 4., auch mit der epistola opp. T. 6.), und im Jahr 1669 noch eine actio iniuriarum gegen den Kieler Prof. Wasmuth anschloß. Um dieselbe Zeit trat er auch noch für „Ge. Calixtum nostrum τὸν πάνυ et cuius eruditonem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabuntur“ (Einl. zu Cassander S. 150) als Verfasser der Schutzschrift ein, welche die Universität für jenen in der pietas acad. Juliae, programmate publico adversus calumnias cum aliorum tum Aegidii Strauchii asserta“ im J. 1668 ergehen ließ. Er starb den 12. Dezember 1681. In der großen Ausgabe seiner Opera von Göbel, Braunschweig 1730, obgleich sie sechs starke Folianten umfaßt, fehlen doch noch, nicht nur 48 medicinische Bücher, sondern auch die meisten theologischen Schriften Conrings, viele Briefe u. a.; eine Aufzählung des Fehlenden daselbst vor Th. I. c. 2. Ebenso fehlt es an einer würdigen Biographie Conrings; was dafür die Ausgabe der Werke an Briefen u. dgl. enthält, ist seitdem noch sehr vermehrt durch Joh. Dan. Gruber's Anecdota Boineburgica (commercii epist. Leibnitiani prodromus) Hannov. 1745. 2 Bde., und durch Jak. Burckhardt's historia bibliothecae Aug., quae Wolfenbutteli est (Leipz. 1744 ff.) Th. 2. S. 71—122. 164—240.

Henke.

Consalvi, Ercole Marchese C., der letzte Sproß einer alten römischen Familie, war geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gebildet auf dem Collegium zu Frascati und, nachdem er sich für den geistlichen Stand entschieden hatte, der Academia Ecclesiastica in Rom, wo er sich früh vor seinen Mitschülern auszeichnete. Seit 1781 in die römische Prälatur eingetreten, wurde er 1786 Ponente del buon Governo, 1789 Votant der Segnatura und 1792 Auditor der Rota und zeichnete sich sowohl in der Verwaltung, als in seinem Richteramte durch leichte Auffassung, Scharfblick und Thätigkeit aus; wobei er an der Periode glänzenden Genusses, die am römischen Hofe der Revolutionszeit vorherging, sich in lebensvoller Heiterkeit betheiligte. Ein entschiedener Gegner der revolutionären Bewegung wurde er seit 1797 im Kriegsministerium als Assessor delle Armi verwendet, ebendeswegen aber (Febr. 1798) von den Gewalthabern der römischen Republik verfolgt und gemißhandelt, so daß er nur dem Cardinal v. York, der ihm die Erlaubniß auswirkte, von Terracina, wohin er geführt war, nach Neapel zu gehen, seine

Erhaltung verdankte. Er begab sich hierauf zuerst nach Florenz, zu seinem Gönner P. Pius VI., zog sich dann zu Verwandten nach Modena zurück und ging später nach Venedig, wo das nach des Pabstes Tode dort versammelte Conclave ihn zum Prosecretarius wählte. Als solcher wurde er dem neuen Pabste Pius VII. bekannt und von demselben, gleich nach seiner Wahl, zum provisorischen Staatssekretär (Prosecretario bei St.) und in dem ersten Consistorium, das er zu Rom hielt (11. August 1800) zum Cardinaldiaconus von Sta. Agata in Suburra ernannt; dann aber im Staatssekretariate bestätigt, das er bis zum 17. Juni 1806 führte. Seine wichtigste Handlung während dieser Verwaltung — er hat sie späterhin selber das Hauptwerk seines Lebens genannt — war der Abschluß des Concordates mit Frankreich v. 15. Juli 1801 (s. d. Art. Concordate), bei welchem er bereits Gelegenheit hatte, sein großes diplomatisches Geschick zu bethätigen. Später wurde er durch die Gewissenhaftigkeit seiner Amtsführung und seines Widerstandes gegen französische Zumuthungen an den Kirchenstaat und die Kirche Napoleon verhaßt und aus diesem Grunde geschah, gegen des Pabstes Wunsch, seine Entlassung. Nach derselben und selbst nach der Verhaftung Pius VII. durfte er anfangs noch in Rom bleiben, mußte hierauf (5. Novbr. 1809) nach Paris kommen und ward, als er daselbst nicht zu gewinnen war, nach Rheims verbannt, wo er bis zum Februar 1813 internirt blieb. Dann zum Pabste nach Fontainebleau berufen und bei den Berathungen betheiligt, aus denen die Verwerfung des Concordates von 1813 hervorging (s. den Art. Concordate), ward er nach deren Bekanntwerden nach Beziers geschafft, durch den Fall Napoleons aber befreit und ging nun augenblicklich zu dem bereits nach Rom zurückkehrenden Pabst. Er traf denselben in Imola und erhielt sogleich die Mission, zu den verbündeten Fürsten nach Paris, dann — da er sie dort nicht mehr traf — nach London und hierauf als Legat an den Wiener Congreß zu gehen, wo er die politischen sowohl, als kirchlichen Interessen seines Herrn mit verhältnißmäßig sehr günstigem Erfolge geltend machte. In Wien bearbeitete er auch Entwürfe für die neue Gesetzgebung und Verwaltung des Kirchenstaates, an deren Spitze er, von dort zurückgekehrt, als Cardinalstaatssekretär sogleich wieder eintrat, um dies Amt bis zu Pius VII. Tode (20. Aug. 1823) ununterbrochen zu verwalten. In dieser Periode theilte sich seine Thätigkeit vorzüglich zwischen den verschiedenen damals angeknüpften Concordatsverhandlungen (s. d.), in denen er das größte Talent zeigte und namentlich in der neapolitanischen Negociation zu den bedeutendsten, völlig unerwarteten Resultaten kam, — und der inneren Verwaltung und Organisation des römischen Staates, die durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816 eingeleitet, nachher nicht den von ihm gewünschten Fortgang hatte. Das in der Staatsverwaltung von ihm erstrebte Ideal war die Einheit und Uniformität des gewöhnlichen absolutistischen Polizeistaates, der zu Liebe er mit den historischen Rechten des Landes völlig brach, sich auf die Institutionen der französischen Zeit stützte; aber auch erbitterte Opposition hervorrief und die administrativen Kräfte der Regierung dergestalt lähmte, daß es so weit kam, die Räuberbanden des Landes nur noch durch Vergleiche, Straflosigkeit und Pensionen zu zügeln. — Seine Stärke lag nicht auf dieser Seite, sondern in den Verhandlungen über die Concordate war es, wo er Ruhm erwarb. Er war, sagt Leopold Ranke von ihm, „voll Geist, und Alles, was diplomatische Geschicklichkeit heißen kann, besaß er in hohem Grade. Er hatte Feinheit und Welt. Das Talent, die Dinge mit überwältigendem Geiste nach durchgreifenden Ideen einzurichten, wird man wenigstens in seiner Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten nicht suchen: es geltend zu machen, wenn er es auch besaß, war er bei Weitem zu schwach. Eben aber die Stelle des Schwächeren füllte er aus. Er ging so weit vorwärts, als er mit Sicherheit konnte; auch wich er so weit zurück, als es ihm nothwendig und thunlich erschien; zwischen diesen beiden Linien wußte er sich zu halten; niemals brach er ab, niemals gab er auf. Er versprach sehr leicht, ohne sich darum gerade für gebunden zu erachten; auch mit fremden Zusagen nahm er es nicht so genau. Unterzeichnen Sie nur, rief er dem Zögernden zu, im Nothfall wird man Sie nicht drängen! Jede abschlägige Antwort

umgab er noch mit der Hoffnung einer Gewährung, eines Ausweges. Die Kunst, in persönlicher Begegnung zu gewinnen, besaß er vollkommen. Leichthin, nicht selten mit dem Anscheine, als ob er darüber stände, behandelte er die wichtigsten Geschäfte.« —

Ohne Zweifel war diese an dem verweltlichten Hofe Pius VI. gelernte politische Geschmeidigkeit auch in kirchlichen Dingen der katholischen Kirche, die Kirchliches politisch zu behandeln gewohnt ist, nicht nachtheilig; vielmehr in der Zeit Pius VII., durch dessen priesterliche Persönlichkeit sie veredelt ward, von großem Nutzen. Denn sie hat an ihrem Theile wesentlich beigetragen zu verhindern, daß die absolute Incompatibilität der römischen Kirche mit jeder staatlichen Selbstständigkeit zu einer Zeit erkannt wurde, wo ihr, wenn die Staaten hierüber sich nicht getäuscht hätten, namentlich von protestantischer Seite schwerlich so viel äußere Mittel der Machtentwicklung zugestanden wären, als ihr damals eingeräumt worden sind. Nichtsdestoweniger ist sehr begreiflich, wie Männern, die von der keuschen Herrlichkeit und gewissenhaften Strenge der mittelalterlichen Kirche durchdrungen waren, wie die Cardinäle Litta, Severoli, Pacca, Somaglia u. andere ein solches Verfahren in dem Grade zuwider seyn mußte, daß sie sich — unter dem in Rom historischen Namen der Eifernden (zelanti) als Partei zusommengeschlossen — mit einer bis zur schroffen Excentricität gesteigerten Energie demselben widersetzten. Auch die politische Opposition gegen Consalvis Regierungsweise fand unter ihnen ihre Anführer; und wenn sie in kirchlichen Dingen zwar die Anforderungen der Zeit und der Weltlage nicht richtig schätzten, doch aber die eigentlich katholischen Ideen zu vertreten oftmals Gelegenheit und bei P. Pius VII. darin auch Gehör fanden: so gerirten sie sich politisch nur zu oft als blinde Anhänger des Alten und übersahen, daß mancherlei Reformen nothwendig genug waren und Consalvi nur in dem Wege dazu fehlgriff. Seine ganze Verwaltung ist durch diese Opposition bedingt gewesen.

Nach Pius VII. Tode wurde der Cardinal della Genga — Leo XII. (s. d.) — eines ihrer Mitglieder, zum Pabste gewählt (23. Sept. 1823) und ließ von seinen bisherigen Aemtern nur das Sekretariat der Breven dem Cardinal Consalvi, der sich nun eine Zeitlang von Rom entfernte, dann aber, durch den Pabst dahin zurückgerufen und zu dem wichtigen Amte des Präfecten der Propaganda ernannt, nachdem er dasselbe nur zehn Tage lang bekleidet hatte, schon am 24. Januar 1824 verstarb. Er war Cardinaldiaconus geblieben, auch als er die Kirche von Sta. Agata mit der von Sta. Maria ad Martyres (1817) vertauschte; und es verdient als etwas Bezeichnendes bemerkt zu werden, daß er erst in späten Jahren die Priesterweihe genommen hat. Vgl. Bartholdy, Züge aus dem Leben des Cardinals Consalvi, Stuttgart 1824, und Ranke, Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi in der Histor.-polit. Zeitschrift Bd. 1. (1832) S. 624—765. Mejer.

Consecration, s. Messe.

Consensus Dresdensis, s. Dresdener Consens.

Consensus pastorum Genev., s. Genfer Consens.

Consensus Tigurinus, s. Calvin, Bullinger, Abendmahlsstreitigkeiten.

Consilia evangelica nennt die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu den *Praeceptis* solche sittliche Vorschriften, zu deren Befolgung zwar nicht jeder Christ verpflichtet ist. Hat er sich aber ein Mal dazu verbunden, so muß er sie auch halten. Er erwirbt dadurch ein überflüssiges, auch auf Andere übertragbares Verdienst und erhebt sich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Tugend, als streng genommen von ihm gefordert werden kann. Dergleichen Vorschriften oder Rathschläge glaubte man nun schon früh im Neuen Testamente vorzufinden. Vgl. *Hermas*, Past. Simil. III, 5, 3; *Orig.* ad Rom. III. (T. IV, 507 ed. de la Rue): Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quae *praecepta* sunt, inutilis servus est, Luc. 17, 10. Sin autem *addas* aliquid praeceptis tunc dicetur ad te: „Euge serve bone et fidelis", Mat. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et *supra debitum* fiat, Ap. dicit, 1 Cor. 7, 8 f.: „de virginibus *praeceptum* Dom. non habeo, *consilium* autem do etc. Hoc opus *super prae-*

ceptum est.“ Es wurde die Lehre weiter ausgebildet und auf die Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams angewandt, welche man in Stellen, wie Matth. 19, 11 f., V. 21. Luc. 14, 26 f. indicirt fand. *Thomas* Aq. Summa II, 1, Qu. 108 scheidet in Beziehung auf sie zwischen consilium und praeceptum, „quod *praeceptum* importat necessitatem, *consilium* in optione ponitur ejus, cui datur et ideo convenienter in *nova lege*, quae est *lex libertatis, supra* praecepta addita sunt consilia, non autem in *vetere lege*, quae erat *lex servitutis.* Oportet igitur, quod *praecepta* novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt *necessaria* ad consequendum finem aeternae beatitudinis. *Consilia* vero oportet esse de illis, per quae *melius* et *expeditius* potest homo consequi praedictum finem.“ Nach und nach hatte man, jedoch in verschiedener Weise und Zählung, zwölf solche „Räthe Christi“ aufgefunden; nämlich außer jenen drei Matth. 5, 29. 35. 39. 42 f. u. s. w. Indeß spielten jene als praecipua et substantialia perfectionis consilia immer die Hauptrolle; die übrigen wurden auf sie zurückgeführt, und so hing sich daran die ganze Lehre vom Werth des beschaulichen Lebens und vom Mönchthum, von dem Unterschiede zwischen niederer und höherer Tugend, von der wahren christlichen Vollkommenheit, von dem Verdienst der Heiligen und ihrer im engern Sinne sog. guten Werke, von dem Thesaurus operum supererogationis, vom Ablaß u. dergl.

Die Reformation, die deutsche wie die schweizerische, griff den Wahn solcher Werke sofort mit aller Energie an. Ihre Lehre geht dahin, daß auch der in Christo wiedergeborne Mensch dem Gesetz Gottes nie völlig genügt und daß auch seinen besten Werken immer noch Unreines anklebt. Um wie viel weniger kann von einem Mehrthun, als die einfache Pflicht fordert, die Rede seyn. Hatten schon Melanchthon's Hypotyposen und die *Augustana* Art. VI. de abusibus darauf hingedeutet, so erklärt die Apologie Cap. VI. de confessione et satisfactione mit ausdrücklicher Beziehung auf die verkehrte Anschauung der Gegner: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus. Atqui S. S. ubique clamat, quod multum absimus ab illa perfectione, quam lex requirit. — Non vident, eam requirere veram dilectionem. Ridiculum igitur est, quod fingunt, nos amplius facere posse.“ — „Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opp. supererogationis“ etc. Vgl. *Form. Conc.* Art. VI. de tertio usu legis und *Conf. Aug.* P. 594. ed. Niem. — Damit fiel jener ganze Unterschied zwischen den praeceptis und consiliis ev. im Sinne der römischen Kirche von selbst dahin, wurde aber auch von den altprotestantischen Dogmatikern noch besonders in seiner Nichtigkeit dargethan. Vgl. *Chemnitz*, Exam. Conc. Trid. I, de bonis operib. qu. 3. und dessen Loci th. P. 102. Ja, als *Hugo Grotius*, de jure belli I., 2. 10, freilich in einem ganz andern Sinn zu Matth. 5, 40. bemerkte, „id ita generaliter sumtum *consilii* forte est et vitae sublimioris, at *non in praecepto* positum“, wurde er darüber von dem Wittenberger Casp. Ziegler scharf zurecht gewiesen. In der That beruht der ganze Unterschied auf einer Begriffsverwechselung, welche die verderblichsten Folgen haben muß. Denn das sittliche Gesetz in seiner Objektivität als die Idee des an sich Guten, als der göttliche Wille selbst, ist und bleibt die absolute Norm des menschlichen Wollens und Handelns. So wenig mithin auf diesem Gebiet Etwas zu gering seyn kann, um durch das Gesetz bestimmt zu werden, folglich Pflicht zu seyn, eben so wenig kann Etwas zu hoch, gleichsam zu vornehm seyn, um unter die Form der Pflicht zu fallen. Wie es keine sittlichen Adiaphora gibt, so gibt es keine opera supererogatoria und eine vermeintlich höhere Tugend, die sich in den letztern erweisen soll, muß, abgesehen von dem darin liegenden Mangel an wahrer Demuth, gerade als die niedere oder vielmehr als Pflichtversäumniß und Untugend erscheinen. Allerdings aber ist, um das, was für den Einzelnen in concreto Pflicht ist, zu erkennen, sorgfältige Erwägung der Verhältnisse ꝛc. nöthig und außerdem kömmt hier die sog. individuelle Instanz in Betracht, die Art, wie Jeder ursprünglich angelegt ist in Verbindung mit der Stufe der sittlichen Entwickelung, auf welcher er sich gerade befindet. Darauf gehen die oben zuerst angeführten Aus-

sprüche Christi und des Apostels; denn der sonst wohl unter diese Kategorie gebrachte rein diätetische Rath 1 Tim. 5, 23. gehört gar nicht hieher. Sie sind Anweisungen für den Einzelnen, was gerade unter seinen Verhältnissen Pflicht für ihn ist, aus denen aber nimmermehr der Unterschied zwischen niederer und höherer Tugend überhaupt gefolgert werden darf; Anfragen, ob er nicht, wie die Verhältnisse für ihn liegen, ebenso zu handeln habe; und wenn er das zugeben muß, so thut er nur seine Pflicht, nicht mehr; z. B. wenn er ehelos bleibt, während der Andere, der sich verehlicht, auch nur sie thut, nicht weniger. Dies wird auch klar bei einem Blick auf die Gesinnung, welche das ganze Leben des Christen durchdringen und beseelen muß. Sie ist die Liebe, Röm. 13, 10., in welcher das von der Idee des Guten und dem Geiste Gottes, der ein Geist der Kindschaft ist, erfüllte Subjekt sich mit dem sonst ihm immer nur erst objektiv gegenüberstehenden Gesetz nach seiner ganzen Individualität zusammenschließt und die Norm desselben zur Form seines Lebens macht, eine Liebe, die aber zuletzt nur aus dem Glauben kommt. Der aus ihm zu ihr wiedergeborne und von ihr getriebene Mensch thut Alles, was er thut, im Namen des Herrn und danket Gott und dem Vater durch ihn (Col. 3, 17.); „es läuft aber Schwachheit mit unter.“ Diese Gesinnung ist dieselbe im Geringen wie im Großen; die Treue dort verbirgt die Treue hier, Luk. 16, 10.; und wer jene beweist, steht vor Gott, der nicht siehet, was vor Augen ist, so hoch als wer diese beweist, wenn er ihn dazu beruft. Hier wie dort ist es also nur der Ruf der Pflicht, dem er folgt. Hier wie dort legt er in ihre Erfüllung die Kraft und den Trieb des von dem Geiste Gottes ergriffenen und beseelten Willens, der mit seiner Kraft mächtig ist in dem Schwachen. Woher also die Möglichkeit zu einer Verdienstlichkeit im Mehrthun? Woher die Berechtigung, die gewöhnliche Tugend von dem zu dispensiren, was auch für die sog. höhere nur Erfüllung der Pflicht ist und Nichts als dies? —

Von dem Gewicht dieser, überdies leicht zu verstärkenden Gründe gedrückt, zog die neuere katholische Dogmatik es längere Zeit vor, bei der Lehre über die opera supererogationis entweder sich auf eine bescheidene, oft sehr schwankende Vertheidignng zu beschränken oder stillschweigend darüber hinwegzugehen, bis Möhler in der Symbolik nicht bloß die Vertheidigung wiederum rüstiger aufnahm, sondern auch den Reformatoren vorwarf, sie hätten die in der Vorstellung liegende Zartheit um so weniger begreifen können, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erhoben hätten, daß der Christ von den groben Sünden der Unzucht, des Ehrgeizes u. dgl. völlig frei werden möge. Baur und Nitzsch in ihren Gegenschriften haben den Vorwurf zurück und die Nichtigkeit der ganzen Lehre, Jeder von seinem Standpunkt, nachgewiesen. Das Letztere hat Rothe, Ethik III, 91. in Beziehung auf den Unterschied gethan, den noch Hirscher, christl. Moral, 1. Ausg. II, 390 ff. zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Rathschlägen statuirte. Kann es aber scheinen, als habe de Wette (christl. Sittenlehre III, 45 ff.) nach Anleitung der Fries'schen Philosophie sich dem jenem Unterschiede zum Grunde liegenden Irrthum zugeneigt, indem er zwischen der „strengen Pflicht“ und der Anforderung der „Vollkommenheit“ unterscheidet, so scheint es doch nur so, denn dieser Unterschied hat bei ihm zunächst nur Bedeutung für die Wissenschaft, nicht für das Leben. In ihm soll der Christ das Eine wie das Andere mit gleicher Treue üben. Die Wissenschaft aber scheidet nach ihm zwischen der strengen Pflicht als der Idee, ohne deren Erfüllung gar keine sittliche Gemeinschaft möglich ist, und zwischen der Vollkommenheit oder Schönheit der Seele, als deren concreter, daher unendlich mannigfaltiger Erscheinung. Dort heißt es schlechthin und ohne Ausnahme „du sollst“ u. s. w. Und hier? fragen wir. Nun hier heißt es eben „du sollst“, und das gerade ist das wesentliche Kriterium dieser sog. Schönheit der Seele, daß sie dies fühlt und in diesem Gefühl ohne weitere Reflexion nur ihrer Pflicht mit Freuden lebt. Jener ganze Unterschied beruht mithin auf einer andern, allerdings aber einseitigen Fassung des Begriffs der Pflicht. — S. d. Art.

Zu d. unsrigen vgl. noch Flatt, christl. Moral S. 12 ff., Baumgarten-Cru-

sius, Lehrb. d. Sittenl. 181 f., Marheineke, theol. Moral, 284 f., und Thiersch, Vorles. üb. Kathol. u. Protestantism. II, 166 ff. E. Schwarz.

Consistentes, s. Bußgrade.

Consistorialverfassung. Consistorien. Als die Reformation die Trennung der evangelischen von der römischen Kirche veranlaßte, ergab sich die Nothwendigkeit einer eigenen Organisation, unabhängig von den bisherigen geistlichen Oberen. Die Absicht einer völligen Lossagung von der bisherigen Verbindung hatte Luther keineswegs, und in seinem versöhnlichen Sinne ward bis zum Religionsfrieden 1555 über die Beibehaltung des älteren Episkopats verhandelt, während Zwingli und die Reformirten schneller mit der römischen Kirche brachen. Dieses, im Verein mit anderen Umständen, wurde für eine verschiedene Verfassung der lutherischen und reformirten Kirche entscheidend, welche man mit dem Namen Consistorial- und Presbyterialverfassung (s. d. Art.) zu bezeichnen pflegt (s. Jacobson, über die Gründe der Verschiedenheit der lutherischen und reformirten Kirchenverfassung, in Schneider's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852, Nr. 49 folg.). In der Wiege der Reformation Luthers, in Sachsen hatte sich das Bedürfniß eines kräftigen Eingreifens der Obrigkeit sehr bald als nothwendig herausgestellt. Luther selbst, der bereits im Jahre 1520 in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation vornehmlich die Stände des Reichs aufgefordert, für die Erneuerung des Evangeliums in die Schranken zu treten, wendete sich im Jahre 1526 persönlich an den Kurfürsten, mit der Bitte, da der päbstliche und geistliche Zwang und Ordnung aus sey, daß er selbst als von Gott dazu gefordert, eine Kirchen- und Schulvisitation veranstalten und die nöthigen Einrichtungen treffen lassen möge (De Wette, Luthers Briefe Bd. II. S. 493). Es erging darauf die: Instruction und Befelch daruff die Visitatores abgefertigt sein 1527 (gedruckt in Reyscher und Wilda, Zeitschrift für deutsches Recht Band IV. S. 45 f., Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. I. S. 77 fg.), durch welche vorgeschrieben wurde, wie im Einzelnen den Gebrechen abzuhelfen sey, im Besondern aber die Bestellung von Superintendenten, als beaufsichtigende Pfarrer in den bedeutenderen Städten für diese selbst und dazu zu schlagende umliegende Kreise erfolgen sollte. Da wegen der Ehesachen geklagt war, daß die Pfarrer durch Ehegatten, die gern geschieden seyn wollten, leicht hintergangen und zu falscher Entscheidung veranlaßt werden, so wurde darüber bestimmt, daß solche und dergleichen hochwichtige Händel die Pfarrer an den Superintendenten des Bezirks gelangen ließen, damit sie den Rath desselben vernehmen möchten; in Betreff der Ehesachen aber sollte die Anzeige an den Amtmann oder Schöffen erfolgen, welcher unter Zuziehung des Superintendenten, Pfarrers und anderer Gelehrten, so wie einiger Rathleute die Parteien vorfordern und ihnen das Urtheil jener mittheilen solle, Falls es nicht für nöthig erachtet würde, die Angelegenheit zur Entscheidung des Kurfürsten zu bringen. An die Instruction von 1527 schloß sich der von Melanchthon ausgearbeitete: Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen: 1528 (Luther's Werke von Walch, Bd. X. S. 1092 folg. Richter, Kirchenordnungen I. S. 82 folg.), worin auf die erfolgte Einsetzung der Superintendenten u. s. w. schon Bezug genommen ist. Die Ausführung dieser Anordnungen unterlag indessen bald besonderen Schwierigkeiten und die Einrichtung wegen der Ehesachen und des Bannes war nicht ausreichend. In den Schmalkaldischen Artikeln (de potestate episcoporum) 1537 wurde auf die Nothwendigkeit besonderer Ehegerichte hingewiesen (Multae sunt injustae leges papae de negotiis matrimonialibus, propter quas magistratus debent alia judicia constituere), welche auch der Ausschuß der Landschaft zu Torgau in demselben Jahre anerkannte. Auf den Antrag desselben ließ der Kurfürst Johann Friedrich ein Gutachten von den Wittenbergern geben, welches 1538 von Justus Jonas und Joh. Bugenhagen ausgearbeitet, von Luther und dem Kanzler Brück durchgesehen unter dem Titel: der Theologen Bedenckenn vonn wegen der Consistorien so vfgericht sollen werden, erstattet wurde (gedruckt in Reyscher und Wilda, Zeitschrift a. a. O. S. 62 folg., wiederholt in Richter's Geschichte der evangelischen Kirchenver-

fassung S. 82 folg.). Hierin ist vorgeschlagen, es möchten für „Kirchensachen, Ehehändel und andere“ Consistorien bestellt werden, deren Mitglieder „Judices, Commissarii, Archidiaconi ꝛc. Befehl und Gewalt hätten, rechtlich zu citiren, durch Urtheil Strafe und Buße aufzulegen, auch Exekution zu thun.“ Es schienen vier solcher Consistorien nöthig, deren Geschäftskreis ein sehr ausgedehnter seyn sollte. Der Kurfürst beschloß indessen zuerst im Jahre 1539 nur für die Ehesachen eine Behörde mit zwei geistlichen und zwei weltlichen Räthen in Wittenberg einzurichten, die übrigen kirchlichen Angelegenheiten aber noch den Visitatoren u. s. w. zu überlassen. Bereits 1542 erweiterte er aber das Collegium zu einem förmlichen Consistorium, welchem außerdem die Handhabung der kirchlichen Disciplin mit überwiesen wurde, und begründete neben dem zu Wittenberg noch ein Consistorium zu Zeitz und Zwickau (vergl. Constitution und Artickel des Geistlichen Consistorii zu Wittenbergk u. s. w., bei Richter, Kirchenordnungen B. I. S. 367 folg.).

Der Wunsch einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche war noch immer nicht aufgegeben und es zeigte sich daher evangelischer Seits eine große Geneigtheit zur Anerkennung der Bischöfe und zur Ueberweisung der ihnen gebührenden kirchlichen Befugnisse. In solcher Gesinnung ist die sogenannte Reformatio Wittenbergensis von 1545 von Melanchthon abgefaßt (Richter, Kirchenordnungen Bd. II. S. 81 folg.), in welcher die Consistorien als Kirchengerichte, streng unterschieden von den weltlichen Behörden, auf Disciplin und Ehesachen beschränkt blieben, da das Kirchenregiment selbst und dessen Akte den Bischöfen beigelegt werden. Die gut gemeinten Vorschläge scheiterten indessen an dem Widerstreben der Bischöfe selbst und die Folge davon war, daß die Obrigkeiten, deren christlicher Liebe die Erledigung der Sache anheimgegeben wurde, die bischöflichen Rechte und Pflichten selbst zur Verwaltung übernahmen und vorzugsweise den Consistorien übertrugen. Aus Kirchengerichten wurden dieselben daher Behörden, welche die auf die Obrigkeiten übergegangenen jura episcopalia vermöge besondern Auftrags und innerhalb bestimmter Grenzen zu verwalten hatten.

Ihrem Ursprunge nach sind die evangelischen Consistorien kirchliche Behörden: denn auf den Wunsch der damaligen Vertreter der Kirche wurden sie von den ebenfalls der Kirche angehörigen und in deren Namen handelnden christlichen, d. h. evangelischen Obrigkeiten gegründet und ihnen solche Gegenstände zur Administration zugewiesen, welche bis dahin als kirchliche Objekte angesehen wurden. Auch waren die Beamten kirchliche Männer, Vertreter der Geistlichkeit und der Gemeinden. Dieser kirchliche Karakter änderte sich Anfangs nicht, als der Geschäftskreis erweitert wurde, denn es blieb die Absicht, daß sie judicia ecclesiae wären. So war es im Kurfürstenthum Sachsen; ebenso in dem herzoglichen Theile des Albertinischen Hauses, wo 1543 zu Leipzig, 1545 zu Meissen Herzog Moritz Consistorien anordnete „für die Lehre des göttlichen Worts, christliche Ceremonien, Ehesachen, den Gebrauch des christlichen Bannes und was man sonst an sie weisen würde“ (Weber, systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts Th. I. Abth. II. S. 438, Anm. der ersten Ausgabe). Wie aber die Vereinigung des kirchlichen und politischen Regiments in derselben Hand der christlichen Obrigkeit eine neue Vermengung von Kirche und Staat herbeiführte, so konnte auch eine von dieser Obrigkeit, wenn gleich zuerst nur für die kirchliche Verwaltung bestellte Behörde bald ebenfalls in diese Vermengung hineingezogen werden und an Stelle einer kirchlichen eine staatskirchliche Natur annehmen. Schon auf dem Landtage zu Leipzig 1547 trugen die Stände darauf an: „die Consistoria zu verbessern und zu verschaffen, daß sie geistliche und weltliche Sachen abwarteten“ (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 146). Auch fing man bereits an, die Besetzung der Consistorien mit geistlichen und weltlichen Personen so zu deuten, daß darin eine Vertretung der Kirche und des Staats ausgedrückt sey. So heißt es in der Goslar'schen Consistorialordnung von 1555 (Richter, Kirchenordnungen B. II. S. 163), es soll das Consistorium besetzt werden „von der Kirchen wegen“ mit dem Superintendenten und vier

Pfarrern, und „von Rahtswegen" mit N. N. u. s. w. Dazu kam, daß man mehrere von den Consistorien behandelte Objekte nicht mehr als kirchlicher, sondern bürgerlicher Natur zu halten anfing, ohne sie aber darum den Consistorien zu entziehen, was nicht nöthig zu seyn schien, da man sie als gemischte Behörden ansah. Daher wurde in der sächsischen Kirchenordnung von 1580 erklärt, daß: „die Kirchengerichte oder Consistorien um deswillen, weil sie nicht bloß in Religions- und Gewissenssachen, sondern auch über weltliche Händel, als Ehesachen, der Kirchen- und Schuldiener Güter, Unterhaltung, Leben und Wandel der Lehrer und Zuhörer betreffend" zu erkennen haben, aus einer gleichen Anzahl von Theologen und politischen Personen „als Verordneten der Kirche und zugleich der christlichen Obrigkeit" bestehen sollten (Weber a. a. O. Theil. I. Abth. II. S. 500, 501, verb. Richter, Kirchenordnungen Band II. S. 418). Auch heißt es in den zur Kirchenordnung von 1580 gehörigen General-Artikeln, daß ein impoenitens „für die Kirchen, d. i. für die Verordneten des Consistorii (in welchem Gericht und Erkenntniß nicht allein die Kirchendiener, sondern auch die Verordneten von der christlichen Obrigkeit sitzen . . .) gestellt" werden soll (Art. X. s. Richter a. a. O. B. II. S. 441). Das hierin anerkannte Prinzip und die weitere Ausbildung der Kirchenverfassung auf der Grundlage desselben, so wie unter dem Einflusse territorialistischer Grundsätze, mußte den anfangs kirchlichen Karakter der Consistorien und der Consistorialverfassung mehr und mehr abschwächen und sie endlich geradezu den bloß weltlichen Behörden des Staats gleichstellen. In Sachsen selbst kam es nicht zu einer so consequenten Durchführung, da der im Jahre 1697 erfolgte Uebertritt des Kurfürsten Friedrich August I. zur römisch-katholischen Kirche eine dauernde Separation der jura episcopalia von der persönlichen Entschließung des Landesherrn zur Folge hatte; die schon früher veranlaßte Vermischung des Kirchlichen und Bürgerlichen überhaupt nahm aber doch eher zu als ab und zeigte sich unter andern darin, daß die Mitglieder des Consistorii ohne Weiteres als Staatsdiener betrachtet wurden (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 159. Abth. II. S. 643) und daß fortwährend Competenzconflikte eintraten, da weltliche Sachen an die eigentlich kirchlichen, geistliche Sachen an die weltlichen Behörden gezogen wurden (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 292 folg.). Noch größer wurde aber die Vermengung in andern Landeskirchen, namentlich in Preußen.

Die in Sachsen zuerst eingeführten Consistorien fanden bald in den übrigen evangelischen Territorien den größten Beifall und wurden nach und nach an die Stelle der seit der Reformation entstandenen anderweitigen Organe gesetzt. Es erhellt dies schon aus den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (m. s. die systematische Uebersicht bei Richter a. a. O. Band II. S. 513). In manchen Ländern kam erst im 17. Jahrhunderte die Einrichtung zu Stande, wie in Hessen 1599, 1610 (s. Heppe, die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen-Kassel 1849), in Waldeck zwischen 1676—1680 (Carl Curtze, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung des Fürstenthums Waldeck. Arolsen 1850. S. 128, 129) u. a.

In der Mark Brandenburg behauptete sich Anfangs ein Theil des bischöflichen Regiments, welches auch für den Distrikt des älteren Bisthums Brandenburg in der Kirchenordnung von 1540 anerkannt wurde; doch ist darin für die Jurisdiktion das Consistorium bestimmt. In den Sprengeln der Bischöfe von Havelberg und Lebus kam 1543 ein Consistorium zu Stande, das sich dem sächsischen Vorbilde anschloß. Durch die Visitations- und Consistorialordnung von 1573 wurde die Verfassung nach den in Sachsen geltenden Grundsätzen definitiv geregelt (*Mylius*, Corpus Constit. Marchicarum B. I. Nr. VII. Richter, die Kirchenordnungen B. II. S. 358 folg.). Daran lehnten sich auch die Einrichtungen des Herzogthums Preußen, wo sich der geistliche Episkopat bis 1587 erhielt, an dessen Stelle dann aber zwei Consistorien als landesherrliche Behörden gesetzt wurden, für welche schon 1584 eine Consistorialordnung entworfen war, gestützt auf die brandenburgische von 1573 und die sächsische Kirchenordnung von 1580 (Jacobson, Geschichte des evangelischen Kirchenrechts von Preußen und Posen S. 54 flg.).

Von Anfang an fehlte es in den brandenburgisch-preußischen Landen der Verwaltung nicht an einem territorialistischen Zuge, welcher mit der Zeit mehr und mehr wuchs und zuletzt so weit ging, daß für Ostpreußen 1804, für die übrigen Provinzen des preußischen Staats 1808 die Aufhebung der Consistorien erfolgte und die Funktionen derselben auf reine Staatsbehörden übertragen wurden (a. a. O. S. 204 folg.). Von diesem Untergange der Kirche im Staate erfolgte seit 1815 eine allmählige Wiederherstellung und Befreiung der Kirche. Durch Gesetz vom 30. April 1815 wurde die neue Begründung der Consistorien angeordnet, dieselben aber keineswegs als wirklich kirchliche Behörden betrachtet, da sie, mit evangelischen und katholischen Mitgliedern besetzt, außer den eigentlich evangelischen Angelegenheiten auch an der Verwaltung der landesherrlichen Rechte über die Sacra der römisch-katholischen Kirche und der Aufsicht über den Kultus aller anderen Religionsparteien Theil haben sollten (Dienst-Instruction vom 23. Okt. 1817). Erst durch die Cabinetsordre vom 31. Dezember 1825 erfolgte die Abänderung, daß die Consistorien als „evangelisch-geistliche Behörden“ von der Wahrnehmung des jus circa sacra der römisch-katholischen Kirche gegenüber befreit, auch nur mit evangelischen Mitgliedern besetzt wurden. Damit war indessen erst nach einer Seite für die Aufhebung der Vermischung des bürgerlichen und kirchlichen Wesens gesorgt; noch bestand nach der andern Seite die Vermengung, indem ein nicht geringer Theil kirchlicher Angelegenheiten, die sogenannten Externa, den reinen Staatsbehörden überlassen war. Eine Abzweigung derselben wurde erst später bewirkt, durch Verordnung vom 27. Juni 1845, und seitdem immer bestimmter dem Ziele nachgestrebt, daß die evangelische Kirche ihre Angelegenheiten selbstständig verwalten solle.

Daß die Kirche des deutschen Staats, welcher die größte evangelische Bevölkerung hat, einem derartigen Wechsel unterliegen konnte, davon trägt das Bestehen der Consistorialverfassung in ihrer Einseitigkeit nicht die geringste Schuld. Es hat diese Verfassung ihre unleugbaren Vorzüge, indem sie für die einheitliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten ein starkes Centrum begründet, auch einen Ausdruck für den innigen Zusammenhang des bürgerlichen und kirchlichen Lebens in der Person des gemeinsamen Haupts, des evangelischen Landesherrn schafft; dagegen ist die einseitige Durchführung dieser Organisation nachtheilig, indem sie, was ihr ursprünglich völlig fern liegt, die Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens vernichtet, die Kirche zu einem bloßen Staatsinstitute herabsetzt und dahin wirkt, daß die Theilnahme der Gemeinden an den kirchlichen Interessen schwindet. Weder Jenes noch Dieses war die Absicht der Begründer der Consistorien. Es sollten diese Behörden nur eines der mehreren Organe seyn, durch welche die kirchlichen Angelegenheiten verwaltet würden. In Gemeinschaft mit ihnen sollten auch die Ortsgemeinden, theils die Gesammtheit der Hausväter, theils Kirchenvorstände und Collegia der Aeltesten, Kirchväter, sowie Vertretungen der Kreisgemeinden, Synoden für kleinere und größere Distrikte wirksam bleiben. Vornehmlich sollte die Kirchendisciplin Gemeindesache seyn und nicht die Temporalien, die untere Verwaltung des Kirchenguts, der einzige Gegenstand der Thätigkeit der Gemeinde werden. Indem man aber dahin kam, die Worte des Herrn Ev. Matth. K. 18, V. 17. „εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ — Sage es der Gemeinde“ auf die Consistorialbehörde zu beziehen (m. s. z. B. die oben mitgetheilte Stelle aus den sächsischen Generalartikeln von 1580), war die Folge, daß die gesammte Kirchenzucht bei den Lutherischen verfiel und allein das weltliche Strafrecht fortbestand. Auch das Institut der Synoden, von Geistlichen und Weltlichen zuerst, dann von Geistlichen allein gebildet, war Anfangs neben den Consistorien im Gebrauche. Die sächsischen Generalartikel von 1557 setzen dasselbe noch voraus und verordnen, daß jeder Superintendent jährlich eine solche Versammlung mit allen Pfarrern seines Sprengels halte und das, was auf der Synode nicht verrichtet werden könne, an's Consistorium gewiesen werden solle (Richter, die Kirchenordnungen Bd. II. S. 182). Schon die Kirchenordnung von 1580 hob aber diese Synoden auf, da dieselben an Einem Tage nicht fertig werden könnten und viele Unkosten verursachten, und setzte an ihre Stelle

Generalsynoden des Consistoriums (Richter a. a. O. S. 425 folg.). Die Doctrin hat später bald die Nothwendigkeit, bald die Entbehrlichkeit der Consistorien darzuthun unternommen (vergl. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 15, 26, 31), ihr rechtliches Bestehen war aber schon vorher gesichert und der westfälische Friede (J. P. O. art. V. §. 31.) erkannte sie förmlich als ein annexum religionis an. Da wo sie vorhanden sind, ist ihre eigentliche Bedeutung dieselbe, die Einrichtung selbst, so wie der Umfang des ihnen zugewiesenen Geschäftskreises, im Zusammenhange mit den über und unter ihnen stehenden verwaltenden Organen ist verschieden nach der Gesetzgebung der einzelnen Landeskirchen.

Das Wesen der Consistorialverfassung besteht, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, darin, daß die bisher von den römisch-katholischen Bischöfen geübte jurisdictio ecclesiastica, d. h. die gesammte kirchliche Verwaltung als ein sogen. *jus episcopale* den evangelischen Obrigkeiten, insbesondere den Landesherren zufiel, und zwar so weit als eine solche Verwaltung in der evangelischen Kirche nach ihrem Prinzip der Gewissensfreiheit noch fortbestand, und die Gegenstände weder dem geistlichen Amte als *jura ordinis,* noch den Gemeinden als *jura collegialia* eigenthümlich zuerkannt wurden. Nach den Grundsätzen der Bekenntnißschriften und Kirchenordnungen, so wie sonstigen Aussprüchen der Reformatoren begreift das jus episcopale in sich 1) die kirchliche Gesetzgebung (Augsburg. Conf. Art. XV. XXVIII. verb. Apologie Art. IV.); 2) die kirchliche Aufsicht (Schmalkald. Artikel Anhang de potestate et primatu papae. Bedenken Melanchthons von 1537, in *Bretschneider,* Corpus Reform. Tom. III. p. 470); 3) die Provision der Aemter (Schmalkald. Artik. Theil III. Tit. X. Bedenken Melanchthons von 1537 a. a. O. Tom. III. pag. 251); 4) die obere Verwaltung der Kirchengüter (Schmalkald. Artikel de potestate et primatu papae. Gutachten von 1537, im Corpus Reform. Tom. IV. pag. 1442); 5) die kirchliche Gerichtsbarkeit (Apologie Art. VI. Schmalkald. Artikel de potestate episcoporum u. a.).

Diese Gerechtsame, welche vielmehr Verpflichtungen sind, sollten aber unter Mitwirkung der Kirche selbst geübt werden; daher sind besondere kirchliche Behörden bestellt, welche, soweit als der Inhaber des Regiments sich die Entscheidung nicht selbst vorbehalten hat (*jura episcopalia reservata*), im Namen und Auftrage desselben die Verwaltung führen (*jura vicaria*). Die Reservatrechte, welche der höchsten Entschließung vorbehalten sind und sich gewöhnlich auf die Gesetzgebung nebst gewissen Dispensationen und Provisionen beschränken, werden von eigenen höheren Behörden behandelt, denen auch zugleich die übrigen Reservate ganz überlassen sind. Diese Behörden sind als Centralstellen aus den Räthen der Landesherren gebildet, Anfangs ohne strenge Sonderung der Gegenstände, später gewöhnlich so, daß die für die Verwaltung der Justiz oder der Polizei bestellte Oberbehörde auch die Kirchensachen übernimmt. Hin und wieder war man wohl darauf bedacht, diese Vermengung von Staat und Kirche aufzuheben, wie z. B. in Preußen im Jahre 1749 die obere Leitung von dem weltlichen Minister an ein evangelisch-lutherisches Kirchendirectorium und Oberconsistorium überging. Indessen, wie mit den Consistorien, wurde auch mit dieser Behörde verfahren; sie wurde im Jahre 1808 aufgelöst und einer Abtheilung des Ministeriums des Innern der Geschäftskreis derselben zugewiesen. Zwar wurde 1817 ein eigenes Ministerium für die geistlichen Angelegenheiten gegründet, indessen war auch dieses doch nur eine reine Staatsbehörde und erst in der neuesten Zeit, bei der allgemeiner erfolgenden Auseinandersetzung der Kirche und des Staats, ist darauf Bedacht genommen, ein mehr kirchliches höheres Organ für die evangelischen Angelegenheiten zu schaffen, einen evangelischen Oberkirchenrath (Cabinets-Ordre vom 29. Juni 1850). Aehnliches ist auch in andern Ländern geschehen, wie in Mecklenburg-Schwerin (Verordnung vom 19. December 1849), in Anhalt-Bernburg (Verordnung vom 16. Dezember 1850), in Baden (Verordnung vom 5. Januar 1843 und Rescript vom 21. Oktober 1853). Der badische evangelische Oberkirchenrath soll hiernach nur in seiner Eigenschaft als Staatsbehörde unter dem Ministerium des

Innern, in allen inneren Kirchenangelegenheiten dagegen unmittelbar unter dem Landesherrn als obersten Bischofe stehen. Diese hier angestrebte Unterscheidung und Auseinandersetzung ist bereits früher in solchen Ländern zu Stande gekommen, wo das Staatsoberhaupt der römisch-katholischen Kirche angehört und deßhalb der eigenen Verwaltung der Episkopalrechte nicht fähig ist. So in Sachsen, wo seit 1697 der bisherige persönliche Antheil des Regenten an der Ausübung der Kirchengewalt über die evangelische Landeskirche dem aus Evangelischen gebildeten geheimen Consilium (Geheimrathscollegium) anvertraut wurde, in dessen Stelle die in Evangelicis beauftragten Staatsminister (der evangelische Vorstand des Ministeriums des Kultus mit wenigstens zwei andern Mitgliedern des Gesammtministerii evangelischer Confession) seit 1831 getreten sind (v. Weber, systemat. Darstellung B. I. S. 277 folg. der zweiten Aufl.). In Bayern ist das evangelische Oberconsistorium beauftragt, an das Ministerium zu berichten, sobald Reservate in Betracht kommen, und die formelle Sanction des Königs zu veranlassen. In Oesterreich ist dagegen die obere Leitung der evangelischen Kirche Consistorien übertragen, welche eine weniger selbstständige Stellung einnehmen, da sogar der Präsident der römischen Kirche angehört. Im Gegensatze gegen den Wunsch, Kirchliches und Weltliches selbstständiger zu machen, ist auch in neuester Zeit noch hin und wieder eine neue Vermengung vorgekommen, wie denn unter andern durch Verordnung vom 29. Juni 1852 "das Consistorium zu Coburg als besondere Abtheilung der Landesregierung und selbstständige Behörde aufgehoben und mit der Landesregierung vollständig vereinigt" ist (Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1852, S. 303).

Der höchsten Behörde, es sey ein geistliches Ministerium, Oberconsistorium, Oberkirchenrath, sind ordentlicher Weise zunächst die Consistorien selbst unmittelbar unterworfen. Sie bilden das Hauptorgan der gewöhnlichen kirchlichen Verwaltung und darum heißt es z. B. im preußischen Landrechte Theil II. Tit. XI. §. 143.: "Bei den Protestanten kommen die Rechte und Pflichten des Bischofs, der Regel nach, den Consistoriis zu." Daraus ergibt sich zugleich, daß das Consistorium, wie der Bischof (a. a. O. §. 115.), allen Kirchengesellschaften, d. h. Gemeinden des Distrikts (der Provinz, eigentlich Diöcese) als geistliche Oberbehörde vorgesetzt ist. Die Einrichtung und der Geschäftskreis beruht auf den besonderen Vorschriften der Consistorial- und Kirchenordnungen. Von Anfang an erscheint das Consistorium als ein Collegium von geistlichen und weltlichen Mitgliedern. An der Spitze pflegt ein der Verwaltung kundiger Laie zu stehen. Die sächsische Kirchenordnung von 1580 bestimmt, daß einer aus den politischen Personen zum Director verordnet werden soll (Richter, Kirchenordnungen B. II. S. 418), wogegen die Goslar'sche Consistorialordnung von 1555 den "von der Kirche wegen" dazu gehörigen Superintendenten zum Präsidenten bestimmt (a. a. O. B. II. S. 163). Es ist früher nicht nur darüber gestritten, ob die Nothwendigkeit für diese oder jene Maxime spreche, sondern selbst darüber, ob überhaupt die Zuziehung der Theologen zum Consistorium nothwendig sey (m. s. *J. H. Böhmer*, jus ecclesiasticum Protestantium lib. I. tit. XXVIII. §. 30 seq.), welche gewiß mit völliger Verkennung der Verhältnisse geleugnet ist. Die erstrebte Selbstständigkeit der Kirche hat in neuester Zeit in Preußen Anlaß gegeben, das Präsidium in den Consistorien von der früher vorgeschriebenen Verbindung mit der Stelle der Oberpräsidenten zu trennen und eigenen Präsidenten, bald Geistlichen, namentlich den schon ohnedies als Directoren bestellten Generalsuperintendenten (s. d. Art. Superintendent), bald Weltlichen zu übertragen.

Der Geschäftskreis der Consistorien begreift regelmäßig die allgemeine Direktion und Aufsicht über die Kirche und die mit der Kirche verbundenen Institute, wie Schulen, milde Stiftungen u. s. w., eine beschränkte Gesetzgebung nebst der Ertheilung mancher Dispensationen, die Gerichtsbarkeit in Ehe- und Disciplinarsachen, bisweilen auch in anderen Angelegenheiten, wobei der Begriff der causae ecclesiasticae des kanonischen Rechts einen Anhalt darbieten konnte. In Sachsen war bis zum Jahr 1831 den Consistorien überwiesen 1) die Aufsicht über die Lehre und den Gottesdienst (daher ins-

besondere die Erhaltung der reinen Lehre und die Verhinderung der Willkühr bei Angelegenheiten des Cultus), die Kirchen, geistlichen Stiftungen und Schulen (Sorge für Erhaltung des Vermögens, der Rechte und Freiheiten der Güter — das Censur- und Bücherwesen) und die dabei angestellten Beamten (namentlich deren Prüfung, Verpflichtung, Ordination, Einführung in's Amt); 2) die Verwaltung der geistlichen Gerichtsbarkeit, a) in Sachen streitiger Gerichtsbarkeit die Entscheidung über die Gegenstände, welche sich auf den Cultus beziehen im weitesten Umfange, über die Objekte, welche als Mittel zur Erreichung des kirchlichen Zwecks dienen, wie Patronat, Parochialverhältnisse u. s. w., Ehesachen, Angelegenheiten der Schulen; die persönlichen Angelegenheiten der Kirchen- und Schuldiener nebst ihren Familien, sowie die amtlichen Angelegenheiten der weltlichen Kirchendiener (Organisten, Calcanten, Kirchenvorsteher, Hospitalbeamten u. a. m.); die Kirchen, Pfarreien, Schulinstitute, milde Stiftungen sowohl in Personal- als Realsachen, auch die nicht geistlichen Einsassen solcher Güter. b) das kirchliche Strafrecht über Kirchen- und Schuldiener und die in geistlichen Gebäuden wohnenden Personen in allen Angelegenheiten, welche nicht peinlicher Natur sind. In peinlichen Sachen sollte das Consistorium bis zur Spezialinquisition, resp. der Suspension oder Entsetzung verfahren. Auch die Mitglieder der Kirche als solche wurden dem Strafrecht des Consistoriums unterworfen, insofern sie in ihnen übertragenen kirchlichen Funktionen sich ein Vergehen zu Schulden kommen lassen, überhaupt aber bei der Störung des Gottesdienstes, bei Verächtern des Cultus, der Sakramente, bei Verletzung der Ehegesetze in Fornikationsfällen u. a. (vergl. überhaupt Weber, systematische Darstellung Theil I. Abth. II. der ersten Aufl.). Seit 1831 ist eine bedeutende Beschränkung eingetreten. An die Stelle der früheren Consistorien ist ein evangelisches Landesconsistorium zu Dresden eingerichtet (Verordnung vom 10. April, allerhöchstes Dekret vom 27. Juni 1835) und diesem, als einer rein geistlichen Behörde, überwiesen die öffentliche Prüfung der Kandidaten der Theologie, die Anstellungs- und Beförderungsprüfung der zu geistlichen Stellen und Volksschulen designirten Subjekte, die Leitung der Kandidaten-Predigervereine, des Instituts der Circularpredigten der angestellten Geistlichen, die Colloquien mit ernannten Superintendenten, die Anordnung zur Probe und Ordination. Außerdem wirkt das Consistorium als berathende Behörde des Ministeriums des Cultus in allen Verhältnissen des kirchlichen und religiösen Lebens (s. v. Weber 2. Aufl. B. I. S. 128 ff.). Die übrige frühere kirchliche Verwaltung und kirchliche Gerichtsbarkeit ist auf besondere Administrativ- und Justizbehörden übergegangen. Es wurden insbesondere vier Kreisdirektionen angeordnet und einer Abtheilung derselben, einer rein evangelischen Kirchen- und Schuldeputation, als einer geistlichen Provinzial- und Consistorialbehörde die Administrativgegenstände der Consistorien in inneren und äußeren Kirchen-, Schul- und geistlichen Stiftungssachen, soweit sie nicht dem Landesconsistorium vorbehalten sind, überwiesen. In Preußen bestand nach der Aufhebung der Consistorien 1804, 1808 (s. oben) ein ähnliches Verhältniß, welches jedoch seit 1817, resp. 1825 geändert wurde, indem die sogen. inneren kirchlichen Angelegenheiten den Consistorien, die sogen. äußeren den Regierungen zufielen. Das Consistorium zerfiel in zwei Abtheilungen, das eigentliche Consistorium für die evangelisch-geistlichen Sachen, und das Provinzial-Schulcollegium für die Unterrichtsangelegenheiten, in der Regierung aber erhielt eine besondere Abtheilung für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen die darin vorkommenden Externa. Da aber der Unterschied der Externa und Interna nicht wohl durchführbar ist, sind späterhin (1845) mehrere Gegenstände von den Regierungen auf die Consistorien übergegangen, nämlich: die Bestätigung der von Privatpersonen und Gemeinen zu geistlichen Stellen berufenen Personen, die Einführung der Geistlichen in's Amt, die Bestätigung der von Privatpatronen und Gemeinen ernannten weltlichen Kirchenbedienten, welche nicht für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens angestellt sind, die Aufsicht über die amtliche und sittliche Führung der Geistlichen und der erwähnten weltlichen Kirchenbedienten, die Aufrechthaltung der Kirchenzucht, die Ertheilung von Dispensationen zu Haustaufen, Haustrauungen, vom

dritten Aufgebote und den verfassungsmäßigen Erfordernissen der Confirmation. Dazu kommen die schon früher den Consistorien gebührenden Befugnisse der allgemeinen Leitung des evangelischen Kirchenwesens. Gemeinschaftlich mit den Regierungen sind an die Consistorien gewiesen: die Veränderungen bestehender, sowie die Einführung neuer Stolgebühren-Taxen, und die Veränderung bestehender, sowie die Bildung neuer Pfarrbezirke.

In ähnlicher Weise sind auch in den übrigen deutschen Landeskirchen die Ressortbestimmungen für die Consistorien getroffen, insbesondere ist die geistliche Gerichtsbarkeit auf die kirchliche Disciplin beschränkt und selbst die Ehesachen sind den weltlichen Behörden fast überall zugewiesen (eine Ausnahme bildet Hannover auch noch nach dem Gesetze vom 12. Juli 1848, welches die übrige Consistorialgerichtsbarkeit an die Untergerichte weist). In Kurhessen ist neuerdings der Geschäftskreis der Consistorien auf die Externa beschränkt, die sonst den Consistorien zugehörigen Gegenstände aber sind den Superintendenten überwiesen, welche sonst nur ein untergeordnetes Organ jener Behörden zu seyn pflegen (vergl. die darüber ergangenen Erlasse von 1851, in dem allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1852 S. 145 ff.)

Die Consistorien sind jetzt landesherrliche Behörden und ihre Bestellung erfolgt durch den Landesherrn selbst. In der Zeit der Reformation wurde aber nicht bloß von den Territorialherren, sondern auch von anderen Obrigkeiten und Herrschaften das jus reformandi und jus episcopale geübt und von denselben auch die Anordnung von Consistorien getroffen. Es geschah dies selbst in Landstädten, wo die Fürsten sich der Reformation nicht sogleich zuneigten, wie namentlich in Hannover, Pommern, der Oberlausitz, Westphalen u. a. Als später die Landesherren selbst das evangelische Bekenntniß annahmen, erfolgte die Subjection solcher Consistorien, und ein Gleiches geschah dann auch mit den Behörden solcher Städte und Distrikte, die früher reichsunmittelbar waren, in der Folge aber mediatisirt wurden. Häufig gingen dergleichen ältere Consistorien ganz ein, mitunter wurden sie jedoch aufrecht erhalten, veränderten aber ihren Karakter und wurden mittelbar oder Mediatconsistorien, indem sie der oberen Aufsicht der vom Landesherrn angeordneten Consistorien untergeben wurden. Der Umfang der denselben zustehenden Rechte wurde dann auch gesetzlich bestimmt, gewöhnlich beschränkt auf geistliche Gerichtsbarkeit, auf die Ertheilung einzelner Dispensationen, wie zu Haustrauungen, Erlaß des dritten Aufgebots (vergl. z. B. für die Stadt Lüneburg: Hölty, über die Kirchenordnung der Stadt Lüneburg, in Uhlhorn, Monatsschrift für Theologie und Kirche B. VII. [1851], November und Dezember S. 459 ff., wo sich diese Befugnisse auf die Kirchenordnung von 1575 Kap. XI. [Richter, Kirchenordnungen Bd. II. S. 399] gründen), bisweilen aber selbst erweitert zu einer förmlichen Autonomie, mit der Befugniß der eigenen Gesetzgebung, unter landesherrlicher Approbation. In Preußen hat noch jetzt die Stadt Breslau ein besonderes Consistorium, dessen Mediat-Kirchengewalt sich über die evangelischen Kirchen der Stadt und mehrere Dorfschaften erstreckt (s. Berliner allgemeine Kirchenzeitung 1850, Nro. 70. 73.). Durch Artikel XIV. der deutschen Bundesakte ist auch den Standesherren eine mittelbare Kirchengewalt bestätigt und in den einzelnen Bundesstaaten näher bestimmt; indessen sind die Rechte an den Mediatconsistorien der Standesherren in neuester Zeit mehrfach aufgehoben, wie im Großherzogthum Hessen durch das Gesetz vom 7. August 1848 (vergl. über die frühere Stellung Köhler, Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung für das Großherzogthum Hessen B. II. §. 53.). In Bayern haben die Berechtigten 1847 und 1851 darauf verzichtet (Darmstädter allgemeine Kirchenzeitung 1851, Nro. 108). Zum Theil ist dasselbe in Preußen geschehen (wegen der einzelnen Rechte s. Jacobson, Geschichte des evangelischen Kirchenrechts von Rheinland-Westfalen S. 833. 834). In Sachsen sind ebenfalls die älteren Mediatconsistorien eingegangen (Weber, systemat. Darstellung Bd. I. Th. I. S. 169), und nur das Schönburgische zu Glauchau ist auf Grund des Rezesses vom 4. (19.) Mai 1740 aufrecht erhalten (a. a. O. Bd. I. Th. I. S. 290, Th. II. S. 440, verb. 2. Aufl. Bd. I. S. 234. 237).

Der Ausdruck Consistorium wird auch im engeren Sinne für den Kirchenvorstand einer einzelnen Gemeinde, insbesondere für das Presbyterium der Reformirten gebraucht (vergl. d. A. Presbyterialverfassung). H. F. Jacobson.

Consolamentum, s. Katharer.

Constantin der Große und seine Söhne. Das Leben und die Regierung dieses bedeutenden Mannes bezeichnet einen der größten Wendepunkte in der Geschichte der Christenheit, den raschen Uebergang der christlichen Gemeinschaft von einem mehrhundertjährigen Zustande des weltlichen Drucks zu vollkommener Anerkennung und hoher Begünstigung durch den Staat. Der ungeheure Umschwung war freiwillig und größtentheils durch Constantin herbeigeführt, sollte also auch nach Karakter und Persönlichkeit in ihm ausgedrückt seyn, und doch sind diese von der Art, daß gestritten werden darf, ob er selber mehr dem heidnischen oder christlichen Leben angehörte. Nachdem ihn christliche Parteilichkeit und mißverstandene Pietät nach Kräften zum frommen Christen gestempelt, hat die neuere historische Kritik seit Gibbon (Gesch. d. Verfalls 2c. deutsch v. Schreiter, Th. 4) die äußeren und politischen Erklärungsmittel zu seiner Karakteristik überwiegend in Anwendung gebracht. Manso's höchst umsichtige Darstellung (das Leben Constantins des Großen. Breslau 1817) sucht zu Gunsten einer höheren Regentenweisheit Constantins dessen religiöse und weltliche Motive gegen einander abzuwägen. Burckhardt's (die Zeit Constantins des Großen, Basel 1853) geistvolles und verdienstliches, obwohl nicht ganz unbefangen geschriebenes Werk will nach ähnlichen, aber tiefer gefaßten Gesichtspunkten mit Beseitigung jedes andächtigen Nimbus den Kaiser als großen politischen Karakter zur Anschauung bringen. Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung hat bis jetzt und mit gutem Grund auch ein christliches Interesse in seiner Gesinnung und Regierung nachweisen zu müssen geglaubt. Erstes Erforderniß ist Schätzung der sehr contrastirenden Quellen. (Manso, a. a. O. 1. Beilage.) Unter den heidnischen Schriftstellern steht Zosimus (Histor. lib. II.) voran, dessen Bericht, obwohl unvollständig und von feindlichster Stimmung gegen den Kaiser geleitet, doch in der Angabe des Thatsächlichen meist Glauben verdient. Eutropius, Aurelius Victor, Eunapius und der Anonymus Valesii dienen zur Vergleichung und Ergänzung, die späteren Panegyriker haben wenig Werth. Von den christlichen Darstellungen ist die angeblich Lactanzische Schrift De mortibus persecutorum von Burckhardt fast ganz bei Seite geschoben worden, und allerdings erlaubt sie nur die vorsichtigste Benutzung. Da Sozomenus nur wenig und Orosius nichts Neues und Eigenthümliches bietet, so bleibt Eusebius (Hist. eccl. IX. X. De vita Const. libri IV. De laudibus Const.) immer die Hauptquelle, mit welcher dann die gewiß echten kaiserlichen Urkunden des Cod. Theodos. lib. XVI. verbunden werden müssen. Aber auch Eusebius beurtheilen Manso (S. 273) und Burckhardt (S. 346) nicht nur, mit Neander, als einseitigen, rhetorisch übertreibenden Panegyriker, sondern auch als unredlichen Geschichtsschreiber, und leider nicht mit Unrecht, so Vieles auch zu seiner Entschuldigung gesagt werden muß. Wenn Eusebius das Leben seines Helden als Sieg der Sache Gottes über die feindliche Welt betrachtet: so hatte er die Wahrheit wenigstens relativ auf seiner Seite (De vita Const. I, cp. 5). Wenn er diesen Pragmatismus bis in's Kleine durchführt, überall hiernach Schatten und Licht vertheilt, Licinius und Maxentius mit Anklagen überhäuft, den „gottseligen Kaiser und Tyrannentödter" aber bis in den Himmel erhebt, mit allen Herrschertugenden eines Alexander und Augustus und allen christlichen Eigenschaften eines wahren Dieners und Bekenners Gottes ausstattet (De vita III, 66), als ob derselbe nur dereinst von Christus, nicht von Menschen würdig geehrt werden könne (I, 2), und endlich in den schwülstigen Ausführungen seiner Lobrede allen theologischen Gedankenvorrath zur Verherrlichung des Gegenstandes erschöpft: so machen seine Bemühungen den widrigsten Eindruck und er entfernt sich weit von der Wahrheit. Ebenso schlimm sind die schmeichlerischen Gedankenspielereien, daß er dem Leser zumuthet, z. B. bei dem Gastmahl Constantins mit den Bischöfen an das Reich Christi und bei der Dreizahl seiner Söhne an die Vielfältigkeit der Früchte Christi in der Welt zu denken (De

vita III, 15. IV, 72). Vergessen wir jedoch nicht, was theils persönliche Dankbarkeit und kaiserliche Gunst (IV, 33. 35. 36), theils der überwältigende Eindruck des kirchlichen Glücksstandes, dessen Urheber der Kaiser war, über einen ohnehin schwachen Karakter vermochte. Wenn dagegen Eusebius Constantins Unthaten verschweigt und ihm die Tugenden der Sanftmuth und Menschenfreundlichkeit, der Unzugänglichkeit gegen übertriebenes Lob (De vita IV, 48) andichtet und sogar behauptet, daß während seiner ganzen Regierung die Schwerter der Richter ungebraucht gelegen (III, 1. cf. I, 46, IV, 31. 54), wovon ihm das Gegentheil unmöglich unbekannt geblieben seyn konnte: so läßt sich dergleichen mit historischer Wahrheitsliebe nicht mehr vereinigen. Wahr zu seyn selbst gegen die eigne Neigung, war nicht die Stärke des Eusebius. Aber sein Vorurtheil wirkt auch nicht verführerisch, sondern zwingt den Leser zur Unbefangenheit. Der Stoff fließt unstreitig bei ihm am reichlichsten. Von den kaiserlichen Erlassen, Urkunden und Sendschreiben, welche er einschaltet, ist zu urtheilen, daß sie meist zu christlich und theologisch ausgearbeitet sind, um in dieser Gestalt unmittelbar von Constantin herzurühren, doch aber glaubwürdig genug, um dessen nächste Willensmeinung im Allgemeinen auszudrücken. Auch die ausführliche „Rede an die Versammlung der Heiligen“ (vgl. De vita IV, 31), die Eusebius seiner Biographie beifügt und welche die religiösen und philosophischen Ansichten des Kaisers im Zusammenhange vortragen soll (vgl. den Auszug bei Gfrörer, K.G. II, S. 14), ist gewiß nicht so gesprochen worden und darf nur ihrem allgemeineren Gedankengange nach als Zeugniß dienen.

Constantin, der Sohn des Constantius Chlorus und der Helena, war 274 zu Naissus in Obermösien geboren. Seine Mutter, von der Sage zur brittischen Fürstentochter gemacht, war vielmehr von niederer Geburt (*Zosim.* II, 8. ἐξ ὁμιλίας γυναικὸς οὐ σεμνῆς, Eutrop. X, 2. Const- ex obscuriori matrimonio, Ambrosius nennt sie stabularia), anfangs Beischläferin, dann Gattin des Constantius, und es hat nichts Unglaubliches, daß sie als hochbejahrte christliche Pilgerin nach Palästina zu den heiligen Orten gewandert sey, für deren Ausstattung gesorgt und von ihrem Sohne stets die größte Ehrerbietung genossen habe (De vita III, 42—45. Manso, dritte Beilage). Der an Körper und Geist trefflich begabte und ritterlich gebildete Jüngling erwarb seinen ersten Waffenruhm in Aegypten unter Diocletian. Das Reich gehorchte damals im Westen dem Maximian und Constantius, im Osten dem Diocletian und Galerius, und als 303 die beiden Augusti den Purpur ablegten, traten die beiden Cäsaren an deren Stelle und Constantin begab sich an die Seite seines Vaters nach Gallien. Nach dessen Tode trotz seiner zweifelhaften Geburt 306 vom Kriegsheere zum Kaiser ausgerufen, wurde er wie sein Vater der tapfere Vertheidiger der westlichen und nördlichen Reichsgrenzen gegen die Barbaren. Nicht weniger nach des Vaters Beispiel gewährte er schon jetzt den Christen seines Gebietes Freiheit des Gottesdienstes, während im Orient erst 311 das erste Duldungsgesetz erlassen wurde. In den nächstfolgenden Verwicklungen erhebt sich Maxentius zum Herrn von Italien. Nach des Severus, des zweiten Augustus Tode (307) und dem Ableben des östlichen Kaisers Galerius, so wie nach den vergeblichen Anstrengungen des Maximian, die zuvor niedergelegte Würde auf's Neue an sich zu reißen, vertheilte sich das Gesammtreich in die westliche Herrschaft des Constantin und Maxentius und die östliche des Maximin und Licinius. Hier beginnt die großartige Siegeslaufbahn Constantins. Die erste Ueberwindung des Maxentius, eines grausamen und trägen Wollüstlings, endigte 312 mit dessen Tode in der Tiber, und Eusebius vergleicht seinen Untergang mit dem des Pharao (De vita I, 38). Der mit Jubel in Rom aufgenommene Sieger sichert seine Macht durch Wohlthaten und Gunstbezeugungen (I, 41 sqq.), und prunkliebend wie er war, beschließt er das erste Jahrzehnt seiner Regierung mit einem Freudenfest (Ibid. I, 48). Daß er damals bereits den Christen geneigt gewesen, beweist das 312 aus Rom und das 313 von ihm in Gemeinschaft mit dem Licinius, dem er seine Schwester zur Frau gab, von Mailand aus erlassene, obwohl ganz synkretistisch abgefaßte Toleranzedikt (*Eus.* h. e. X, 5. Lact. De mort. cp. 48). Maximin erlag 320

einer schrecklichen Krankheit, die ihn nach Eusebius zwang, das Gesetz wider die Christen zu widerrufen (De vita I, 58. 59 und über Maximians Ende cp. 57). Licinius stand also jetzt im Orient allein, und obgleich dem Constantin verschwägert, blieb er doch nicht lange im Frieden mit ihm. Den Ausbruch des zweimaligen, durch mehrjährige Ruhe und durch den Aufenthalt Constantins in Rom unterbrochenen Kampfes um die Alleinherrschaft (314 und 323) hat mehr der Letztere, als sein von Eusebius höchst abschreckend geschilderter Gegner (I, 50—55) veranlaßt, und Zosimus beschuldigt jenen der Wortbrüchigkeit (II, 18. *κατὰ τὸ σύνηθες αὐτῷ περὶ τὰ συγκείμενα φανέντος ἀπίστου*). Nach dem zweiten mit aller Anstrengung zu Wasser und zu Lande geführten Kriege und der Schlacht bei Chalcedon ergab sich endlich Licinius 324 und mußte mit dem Tode büßen. Mit unnatürlicher Grausamkeit feierte der Sieger seinen Triumph. Der blühende Crispus, Constantins Sohn erster Ehe, war nach allem Anschein mit Unrecht im Verdacht, die Ehre seiner Stiefmutter Fausta angetastet zu haben; der Kaiser ließ ihn 326 hinrichten — ein unverlöschlicher Schandflecken seines Andenkens, der auch durch seine nachherige Gewissensunruhe nicht getilgt wird. Diese Unthat, — Eusebius verschweigt sie, — sowie die Tödtung der Fausta selber, des eilfjährigen Schwestersohnes und anderer Freunde, wie des Philosophen Sopater (*Zos.* II, 28. *Eutrop.* X, 8. vergl. Manso S. 64 ff.), deutet auf wilde Leidenschaften der Eifersucht und Ehrbegierde. Dagegen trat Constantin nun zum dritten Male mit dem erhöhten Glanze eines ruhmreichen Ueberwinders (daher die Selbstbenennung victor, *νικήτης*) in Rom auf und veranstaltete 326 Feste am Schlusse seiner zwanzigjährigen Regierung, und Eusebius erklärt in seiner Weise, daß der Verkünder der göttlichen Monarchie nun selbst die Alleinherrschaft über den Erdkreis errungen habe, nachdem Gott alle Feinde zu seinen Füßen gelegt (De vita II, 19. I, 46).

So weit reicht der vorherrschend kriegerische Theil seines Lebens. Für die werdende Annäherung an die christliche Religion liegen uns mehr äußere als innere Merkmale vor. Schon vom Vater hatte er ein platonisch veredeltes Heidenthum überkommen. Die philosophisch-faßliche Idee einer höchsten Gottheit (Oratio ad Sanctorum coetum cp. 9), vielleicht auch die Vorliebe für den Apollodienst (*Eumen.* Paneg. cp. 21. *Eus.* De vita II, 50), sofern derselbe mit der Verehrung Christi eine äußere Aehnlichkeit hatte, boten einen Anschließungspunkt. Bekanntlich wird ferner erzählt, vor dem Kriege mit dem Maxentius 311 habe Constantin am Nachmittag und oberhalb der zum Untergang geneigten Sonne ein lichthelles Kreuz mit der Inschrift Hac vince (*τούτῳ νίκα*) erblickt; in der folgenden Nacht sey ihm Christus erschienen mit der Weisung, sich dieses Zeichens im Kriege zu bedienen, worauf er dann die mit dem Monogramm Christi versehene Kreuzfahne (später labarum, *λάφυρον*, genannt) habe anfertigen lassen (De vita I, 28—32 und dazu den Excursus I. in der Ausgabe von Heinichen). Diese Erzählung, welche Eusebius lange nachher aus des Kaisers eigenem Munde zu haben versichert, die aber von Lactanz (De mort. cp. 44) nur angedeutet und von Späteren (*Sozom.* I, 3. *Nazar.* Paneg. Const. cp. 14) als Traumgesicht mitgetheilt wird, beruht weder auf einem Wunder, noch scheint sie bloße Fabel zu seyn (Burckhardt, S. 394). Nehmen wir an, daß Constantin eine Kreuzesgestalt in den Wolken gesehen und darauf eine dieselbe erklärende Traumerscheinung gehabt habe: so ist glaublich, daß ihn dieses Erlebniß, durch die folgenden Siege bekräftigt, zwar nicht wie Eusebius will (cp. 32) zum Christenthum überhaupt, noch weniger zu dessen sittlichen Grundsätzen, wohl aber zu einem superstitiösen Vertrauen auf das Kreuzeszeichen bekehrt, also doch dazu gedient habe, ihn nach und nach auf die christliche Seite zu ziehen (Gieseler, K.G. I, 1. S. 271. Neander, II, S. 14). Denn das Kreuz schmückte fortan den Helm des Kaisers, zierte die in Rom nach dem Einzuge errichtete Statue (*Eus.* h. e. IX, 9) sammt einer erklärenden Unterschrift, und das Labarum wurde im Kriege gegen Licinius von auserlesenen Soldaten, die es wunderbar geschützt haben soll, getragen (De vita II, 9). Merkwürdig, daß der dem Kaiser nach dem Siege über Maxentius errichtete Triumphbogen ursprünglich die

Inschrift: nutu J. O. M. nämlich des Jupiter zeigte, welche Worte nach Burckhardts Angabe (S. 363) erst 315 in instinctu divinitatis umgeändert worden seyn mögen. In den nächstfolgenden Jahren konnte und mußte die Eifersucht Constantins gegen Licinius und dessen antichristliches Verfahren seine Sympathie für die kleinere, aber fest zusammenhaltende Partei verstärken. Gleichwohl fuhr er fort, sich Pontifex maximus zu nennen und heidnische Gebräuche mitzumachen (*Zosim.* II, 29). Die Constantinischen Münzen tragen heidnische Embleme, und es fragt sich, ob diese seit 323 verschwunden sind (Gieseler, S. 275, dagegen Burckhardt, S. 391). Nach der Ermordung des Crispus und der Fausta, so berichten Zosimus (II, 29) und Sozomenus (I, 5) wünschte der Kaiser durch heidnische Priester von seiner Gewissensangst befreit zu werden, und erst als diese erklärten, für so schwere Verbrechen keine Sühne zu besitzen, verwies ihn ein aus Spanien gekommener Aegypter auf die sündentilgende Kraft des christlichen Glaubens. Auch diese merkwürdige Notiz würde im Falle ihrer Richtigkeit die lange Dauer eines schwankenden und zweideutigen Verhaltens, zumal in persönlichen Angelegenheiten, beweisen. Doch hat die neuere Kritik (vgl. Burckhardt, S. 402) die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung wenigstens nach ihrem vorliegenden Zusammenhange mit Recht beanstandet. Wir geben indessen zu, daß Constantins Zweideutigkeit spät oder nie völlig aufhört. Zugleich ist anerkannt, daß ein politisches Prinzip zu Gunsten des Christenthums in ihm wirkte, und zwar nicht als niedere Klugheit, welche fürchten muß, durch Anschließung an die eine Partei es mit der andern zu verderben, sondern als höhere Regentenweisheit, welche sich entschließt, die Religion von Seiten des Staates freizugeben. Der Kaiser erkannte, daß die Fortsetzung des Kampfes gegen die Christen den Staat zerrütte und mit dessen innerer Sicherheit unverträglich sey, und mochte die große Zukunft der christlichen Kirche voraussehen, welche von der erlangten Freiheit bald zur Herrschaft übergehen werde. Allein dieser religionspolitische Beweggrund reicht nicht aus, wenn wir nicht auch ein positives Interesse an gewissen christlichen Grundlehren, Gott, Vorsehung und Verehrung Christi, welche in allen öffentlichen Aeußerungen Constantins wiederkehren, hinzunehmen. Ueberhaupt scheint nöthig, bei der Erklärung seines Karakters Zweierlei zu vermeiden. Man sollte ihn mit sich selber nicht einiger machen wollen, als er nothwendig gewesen seyn muß. Man sollte ferner aus den sittlichen Vergehungen eines selbstischen und herrschsüchtigen Menschen, der in der zweiten Hälfte seines Lebens mehr sündigt als in der ersten, noch nicht folgern, daß seine Parteinahme für die christliche Sache überhaupt Maske und Mittel zum Zweck gewesen und der religiöse Anstrich, der seiner späteren Handlungsweise anhaftet, lediglich von dem Pinsel des christlichen Biographen aufgetüncht sey. Burckhardt geht zu weit, wenn er Alles aus Ehrsucht und Egoismus erklärt, jeden Uebergang religiöser Gesinnung leugnet, die Darstellung des Eusebius zu einer studirten Lüge macht (S. 389), und zugleich behauptet, daß „Constantin sich bis in die allerletzten Zeiten ziemlich unverholen die persönliche Ueberzeugung freibehalten habe" (S. 347). Es hat oft genug eine halbe, inconsequente, sittlich durchaus unbewährte, ja von unlauteren Motiven unterstützte Christlichkeit gegeben, und hier ist sie erklärlich.

Seit dem Alleinbesitz der Herrschaft verfährt Constantin im Ganzen als christlicher Kaiser. Wir übergehen von seinen durchgreifenden Reformen und Einrichtungen das Politische und Bürgerliche, wie die Eintheilung des Reichs in Präfecturen und deren Verwaltung, die Umgestaltung des Heeres und die künstliche Gliederung des Beamtenwesens, welches nachher auf den Byzantinischen Staat überging. Die kirchlichen Verordnungen folgen rasch und in Menge auf einander. Freie Religionsübung, Entschädigung für gehabte Verluste und staatliche Anerkennung hatten schon die Dekrete von 312 und 313 zugesichert (*Lact.* cp. 48. *Eus.* h. e. X, 5. 7). Die nächsten Gesetze aus den Jahren 315. 316. 319. 321 und 323 genehmigen die Zulassung zu öffentlichen Aemtern, befreien die Geistlichen von Municipallasten, wodurch sie den heidnischen Priestern gleichgestellt wurden, erleichtern die Freimachung christlicher Sklaven, gestatten die Annahme

christlicher Vermächtnisse an die Kirchen und setzen der Feindseligkeit der Juden gegen die Christen Schranken (s. die Stellen des Cod. Theod. lib. XVI. bei Manso, S. 95, und Gieseler, S. 272). Die Feier des Sonntags durch Einstellung städtischer Geschäfte wurde zuerst 321 befohlen. Diese Bestimmungen wurden seit der Alleinherrschaft auf das ganze Reich ausgedehnt. Das merkwürdige Gesetz von 324, wenn auch theologisch redigirt, läßt doch gewiß die Ansicht seines Urhebers erkennen (De vita II, 24 sqq.). Denn es schließt aus den verderblichen Wirkungen, welche die herrschende Gottlosigkeit und die Verfolgung des Christenthums für den ganzen Staat hervorgebracht, auf die Nothwendigkeit der wahren Gottesverehrung, zu deren Einführung die Vorsicht Constantin selbst zum Werkzeug ausersehen habe. Aehnlich findet ein zweites Mandat in der Anlage der Vernunft, den Gesetzen der Natur und Weltordnung Beweismittel, welche auf die Anerkennung des wahren, von Christus offenbarten Gottes und nicht minder auf die Pflicht der Religionsfreiheit und gegenseitigen Schonung hinleiten (Ibid. II, 46—60). Zwingen will der Kaiser Niemanden zum Glauben. Zunächst aber ist nöthig, die Christen für das erlittene Ungemach zu entschädigen. Daher sollen alle Vertriebene, auf die Inseln Verbannte, zum Frohndienst in den Bergwerken oder zu schimpflichen Verrichtungen in den Gynäceen Verurtheilte ihrer Heimath und ihrem früheren Stande und Eigenthum vollständig wiedergegeben werden. Die einer militärischen Würde Beraubten dürfen diese wieder einnehmen oder empfangen ehrenvollen Abschied. Entadelte Freigeborene treten in ihren früheren Stand zurück. Confiscirte Güter der Märtyrer oder der im Exil Verstorbenen fallen an deren Verwandte oder im Falle keine vorhanden, erbt die Kirche, nur für den verlorenen Nießbrauch findet keine Entschädigung statt. Auch der Fiskus muß das unrechtmäßig eingezogene Gut, zumal Kirchhöfe und Begräbnißörter der Märtyrer, herausgeben (Ibid. II, 30—41). Zu dieser Schadloshaltung kamen bald positivere Wohlthaten. Kein Jude sollte einen Christen als Sklaven besitzen (IV, 27). Das unchristlich erscheinende Gesetz gegen die Kinderlosen ward aufgehoben (IV, 26). Senatoren- und Consulämter und selbst die Würde der Statthalter wurden oft an Christen vergeben, und zu Geldgeschenken und Steuererlassen fand sich Gelegenheit (II, 44. IV, 1. 28). Der Kaiser befriedigte seine Baulust zum Vortheil der Kirche. Er veranstaltete oder unterstützte den Bau zum Theil prächtiger Kirchen, zu Jerusalem über der von den Heiden verschütteten, jetzt aber wieder an's Licht gebrachten Grabstätte Christi (De vita III, 25—29, vgl. jedoch *Socr.* h. e. I, cp. 13, wo Helena als die Erbauerin genannt wird), zu Bethlehem und am Oelberge, den Wallfahrtsorten der Helena, an der Stelle von Mamre (De vita III, 51—53), zu Nikomedien und Constantinopel. Die Gründung und Einweihung dieser Residenz (s. d. Art.) fällt in die Jahre 326 und 330, und wenn dies folgenreiche Unternehmen auch zur Hälfte politischer Art war: so bezweckte doch der Stifter zugleich, in diesem Neurom die Erneuerung des ganzen, durch die Anerkennung des Christenthums umgestalteten öffentlichen und religiösen Lebens auszudrücken.

Durch alle diese Maßregeln wollte Constantin zum Christenthum nur einladen, nicht nöthigen. Den heidnischen Cultus unmittelbar zu bedrücken, verbot ihm theils sein Regierungsprinzip (De vita II, 56), theils die eigene, noch nicht völlig erloschene Sympathie in dieser Richtung. Ein Verbot gegen die Privatopfer der Statthalter hatte nur beschränkte Ausdehnung (Ibid. II, 44). Allerdings wurde 328 der schändliche Venusdienst zu Aphaka in Phönicien aufgehoben, der Tempel des Aeskulap zu Aegä zerstört, dem unnatürlichen Cultus der Nilspriester zu Heliopolis ein Ende gemacht und dessen Mysterien der Entlarvung preisgegeben (Ibid. III, 54. 55): aber die Unterdrückung dieser Ausartungen konnte der Kaiser schon seiner sittlichen Aufsichtspflicht schuldig zu seyn glauben. Die Zerstörung anderer Heiligthümer durch christliche Volkshaufen mag ungeahndet geblieben seyn. Auch erwähnt Eusebius (II, 45. IV, 23. 25) ein allgemein lautendes Verbot gegen Wahrsagereien, Errichtung von Götzenbildern und Opferdienst überhaupt, worauf auch ein späteres Gesetz des Constantius hindeutet: aber wir finden wenigstens nicht, daß dasselbe zur Ausführung gekommen ist.

Bei dieser Stellung zu beiden Religionen konnte es nicht fehlen, daß Constantin, indem er der christlichen als Glaube und Cultus im Allgemeinen beitrat, auch in deren innere Sorgen und Zwistigkeiten hineingezogen wurde. Schon 313 hatten die Donatisten ihren Streit gegen Cäcilian von Karthago dem Kaiser zur Entscheidung vorgelegt; die Untersuchungen der Angelegenheit zu Rom 314 und auf der Synode zu Arles 315 fielen gegen sie aus (*Eus.* h. e. X., woselbst das Schreiben an Miltiades). Später verwarf Constantin (um 331) sehr bestimmt die ketzerischen und schismatischen Parteien der Valentinianer, Marcioniten, Paulianer und Kataphryger als Widersacher der Wahrheit und Rathgeber des Verderbens, untersagte ihre Zusammenkünfte und übergab ihre Bethäuser der katholischen Kirche, und Eusebius (De vita III, 64—66) rühmt ihm nach, daß er durch seinen Befehl viele Schismatiker zur Kirche zurückgeführt habe. Nur die Novatianer, deren Bischof Acesius zu Constantinopel dem Kaiser bekannt war, erfuhren nach Sozom. II, 32 (Cod. Theodos. XVI, 5. 2. Can. Nic. 8) nicht die ganze Strenge des Verbots, und die Kataphrygier blieben wenigstens in ihrer Provinz unangefochten. Welcher Grund aber stellte den Kaiser, der gewiß an dogmatischer Orthodoxie unbetheiligt war, so entschieden auf die Seite der Katholiker? Nach seinen eigenen Erklärungen war es das Prinzip der kirchlichen Einheit, welches ihn in den kleineren Factionen nur unerlaubte Absonderungen von dem Ganzen der Kirche erblicken ließ. Statt aller inneren Interessen vertrat er dieses äußere, welches dem Prinzip politischer Einheit entsprach, ihn selbst aber am meisten gegen kirchliche Bloßstellungen zu sichern schien. Und mit demselben Grundsatz trat er der Arianischen Bewegung entgegen (s. d. Art. Arianismus). Sein erstes durch Hosius nach Alexandrien gebrachtes Sendschreiben, das seiner Ankunft daselbst vorangehen sollte, verfolgt lediglich den Zweck der Friedensstiftung und warnt vor unnützen gelehrten Fragen, welche aufzuwerfen und zu beantworten gleich bedenklich sey (De vita II, 64—72). Und als sein Zureden nichts fruchtete, handelte er vernünftig und seiner Stellung gemäß, wenn er, statt selber einzugreifen, die Entscheidung dem Concil von Nicäa (325) überließ. Wäre nur der Kaiser auf diesem Standpunkt beharrt! (vgl. *Heinichen*, Excurs. II.) Aber aus der Schilderung des Eusebius (De vita III, 10), so lobhudelnd und überschwenglich sie ist, läßt sich doch so viel entnehmen, daß das glänzende Auftreten Constantins auf der Synode den Bischöfen imponirte, dieser aber durch die Ehrerbietung der Letzteren sich geschmeichelt fühlte. Ein gefährlicher Uebergang auf das engere Gebiet der Kirche und Theologie! Die Anerkennung seines Einflusses verlockte ihn zu einem specielleren Interesse an der Sache, das er doch nicht selbstständig behaupten konnte. Anfangs suchte er nur das Ansehen des Nicänischen Beschlusses aufrecht zu erhalten, welcher auch in der Frage über die Osterfeier öffentlich sanctionirt wurde (III, 17—21) und ermahnte zur Verträglichkeit unter Gelehrten und Nichtgelehrten (III, 21). Wie er sich dann mit den entgegengesetzten Parteihäuptern in Berührung brachte, dem Arius zugeneigt und durch Eusebius von Cäs. über die Schärfe der Streitfrage getäuscht neue Synoden zu Cäsarea 333 und zu Tyrus 335 verordnete, dann aber wieder zu Gunsten des Athanasius Schritte that, — diese Schwankungen begleiten den ersten Act des Arianischen Streits. Nur in dem Willen, der Kirchenspaltung ein Ende zu machen, blieb der Kaiser sich gleich, und die Unruhen zu Antiochien, wo der Nicäner Eustathius abgesetzt wurde, Eusebius aber die auf ihn fallende Wahl aus Ordnungsliebe ablehnte, gaben ihm Gelegenheit, das kirchliche Herkommen zu bestätigen und seine Freundschaft für den Letzteren zu bezeugen (De vita III, 59—61).

Die letzten drei Regierungsjahre Constantins seit der Uebersiedelung nach Byzanz (330) waren nach den vorliegenden Berichten theils mit Sorgen um das Kirchliche und Religiöse, theils um den eigenen kaiserlichen Hausstand angefüllt. Wie er nach 332 die Skythen und Sarmaten besiegte: so benutzte er eine persische Gesandtschaft, um den dortigen Christen eine milde Behandlung auszuwirken (De vita IV, 8—13). Was Eusebius IV, 17. 22 von seiner zunehmenden Andächtigkeit und den regelmäßigen Beschäftigungen mit Gebet und Bibellesen im Palast erzählt, ist sicherlich übertrieben.

Eher läßt sich glauben, daß er vor dem Volke Reden über Gott, Vorsehung und göttliches Gericht gehalten habe (IV, 29), da ihm dies Gelegenheit gab, auf die Menge zu wirken und Beifall zu erndten. Der Verkehr mit den Bischöfen war im Steigen, häufig waren sie seine Begleiter und Tischgenossen, obgleich nicht alle Heiden aus der kaiserlichen Umgebung verschwanden. Am strengsten wurde die christliche Lebensordnung im Heere durchgeführt. Heidnische und christliche Soldaten mußten gleicherweise den Sonntag und Freitag ehren und die übrigen Festtage auszeichnen, die heidnischen sogar am Sonntage ein Gebet hersagen, in welchem die Gottheit angerufen und um Erhaltung des Reichs und des Kaisers gefleht wurde, was offenbar den Zweck hatte, beide Theile des Heeres ohne Gewissenszwang in einer Hauptsumme des religiösen wie des politischen Gewissens zu vereinigen (De vita IV, 18—22). Diese Sorgen für den Seelenzustand der Untergebenen vergleicht Eusebius einem Priesterdienst (*αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ ἱερᾶτο θεῷ*) und macht damit den Uebergang zu einem vielgenannten, vielleicht scherzhaften Ausspruch des Kaisers an die Bischöfe: „Ihr seyd Bischöfe für die innerhalb der Kirche Befindlichen, ich aber glaube für die außerhalb Seyenden als Bischof eingesetzt zu seyn (De vita IV, 23. 24). Mag man nun bei den Worten *τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας* und *τῶν ἐκτός* mit Heinichen *πραγμάτων* oder, was wir vorziehen, *ἀνθρώπων* ergänzen: der Sinn der Worte kann immer nur seyn, daß während die Bischöfe das kirchliche Leben der Christen zu verwalten hätten, Gott den Kaiser über die bürgerlichen und politischen Verhältnisse der Christen und Heiden, sofern auch diese nach höheren Grundsätzen zu leiten seyen, zum Auffeher bestellt habe (vgl. *Heinichen,* Excurs. IV. und die dort angeführten Stellen). So etwa kann Constantin, wenn er sich recht besann, über seine allgemeine Regierungspflicht gedacht haben. — Im Jahr 336 und kurz nach der Synode von Tyrus feierte der Kaiser mit der Einweihung der Erlöserkirche zu Jerusalem im Beiseyn vieler, aus allen Provinzen herbeigekommenen Bischöfe und nach den Anordnungen seines Sekretärs (*νοτάριος*) Marianus das Fest seiner dreißigjährigen Regierung. Hierauf war er mit der Vermählung des Sohnes Constantius und mit der Vertheilung des Reichs unter die drei nach einander zu Cäsaren ernannten Söhne beschäftigt (vgl. Burckhardt, S. 378). Um Ostern 337 erkrankte er, besuchte zunächst die Bäder von Helenopolis und ging dann im Gefühl des nahen Todes nach Nikomedien. Hier empfing er auf sein Verlangen durch den Arianer Eusebius von Nikomedien die Handauflegung (vgl. über den angeblich früheren Katechumenenstand *Heinichen,* Excurs. V) und „nach dem nöthigen Unterricht“ die Taufe und starb am letzten Pfingsttage 337 um Mittag. Der Senat versetzte ihn dem Herkommen gemäß, obwohl seltsam genug, unter die Götter. Daß er von einem Arianer sich taufen ließ, kann nach seinem späteren Betragen im Arianischen Streit nicht auffallen. Der lange Aufschub des Acts aber spricht wenigstens gegen die Annahme consequenter Heuchelei, — denn wie leicht hätte er sich früher der Ceremonie bequemen können, — und erklärt sich aus der Art seines Uebertritts, welcher von keiner durchgreifenden Entschließung ausging. Die Leiche wurde nach Constantinopel gebracht, feierlich ausgestellt und unter Leitung des Cäsars Constantius nach dem Willen des Verstorbenen in der Apostelkirche mit höchsten Ehren beigesetzt (De vita IV, cp. 61—70). Daß Constantin schon 324 durch den Bischof von Rom, Sylvester, getauft worden, wagte noch Baronius zu behaupten, und diese Fiction hängt mit der Fabel des Mittelalters von der Constantinischen Schenkung zusammen.

Bei gesundem Körper und steter Rüstigkeit hat Constantin ein langes und glückliches Herrscherleben geführt, und was er wollte, gelang ihm. Eusebius beschreibt ihn wie einen Kaiser von Gottes Gnaden, weil er seit lange der Erste gewesen, der seine Würde der Geburt, nicht der Wahl oder wechselnden Gunst des Heeres verdankte (De vita I, cp. 24). Sein großes Verdienst ist nicht allein die Erhebung des Christenthums aus seinem Nothstande, sondern zugleich die Einführung eines christlichen Staats, d. h. eines solchen, welcher aus der Befreundung mit der christlichen Religion gewisse allgemeine, auf Heiden und Christen anwendbare Regierungsgrundsätze gewonnen hatte. Daß der

rasche Uebergang zu öffentlicher Gunst und irdischer Auszeichnung der Kirche schadete, kann ihm selber nicht zum Vorwurf gereichen, wohl aber daß er den Weg der Freiheit verlassend die ersten Schritte that in jener unheilvollen, aus Gunstbezeugung und selbstischer Willkür zusammengesetzten Richtung der Kirchenherrschaft. In dieser Handlungsweise ist sein persönlicher Karakter erkennbar. Heidnische Schriftsteller, wie Victor und Zosimus, heißen ihn lobsüchtig, eitel und unzuverläßig, und daß sie nicht lügen, beweist sein ganzes Hofleben, sein öffentliches Betragen und der Umgang mit der Geistlichkeit. Auch Eusebius (IV, 16) würde als Zeuge dienen, wenn es wahr ist, daß Constantin Münzen prägen ließ, die ihn in der Gestalt eines Betenden darstellten. Derselbe Eusebius muß seinem verehrten Kaiser allzugroße Menschenfreundlichkeit und Willfährigkeit, also Schwäche schuldgeben, welche von heuchlerischen Scheinchristen gemißbraucht, ihn wohl auch zu unziemlichen Dingen zuweilen verleitet habe (*τάχα ἄν ποτε καὶ τοῖς μὴ πρέπουσι ἐνεπαίρετο*). Es bleibt also doch etwas Gemeinsames in den entgegengesetzten Urtheilen über ihn. Der Kaiser erkannte sich als Werkzeug der Vorsehung, dieses Bewußtseyn steigerte seine natürliche Selbstsucht bis zu despotischer Eigenliebe, und seine Umgebung bestärkte ihn darin, zumal als er keine Feinde mehr zu bekämpfen hatte. Bei wirklich vorhandener religiöser Erregbarkeit fehlte es ihm ganz an sittlicher Festigkeit, und er fuhr fort sich selber zu dienen, indem er für die Kirche sorgte. Daß er in späteren Jahren auch genußsüchtig und gemächlich wurde, mag eine Folge des verziehenden Glücks und der orientalischen Lebensart gewesen seyn.

Wenn man beklagen darf, daß der erste christliche Kaiser kein reinerer Karakter war: so trifft diese Klage doch in höherem Grade dessen Söhne und Nachfolger. Keiner hat des Vaters Geist und Thatkraft geerbt, Keiner der empfangenen streng christlichen Erziehung (De vita IV, 51. 52) sonderliche Ehre gemacht. Nach dem Willen des Vaters theilten sich Constantin II. und Constans in das Abendland nebst Afrika, während Constantius die orientalische Präfektur mit Constantinopel übernahm. Von Constantin II. ist nur zu erwähnen, daß er den letzten Wunsch seines Vaters erfüllend den Athanasius nach Alexandrien zurücksandte; bald nachher fiel er im Kriege gegen seinen Bruder Constans, der seit 340 allein das Abendland beherrschte. Beide Brüder fanden nun ihren Ruhm darin, die Grenzen der Staatsgewalt, welche Constantin in religiösen Dingen noch einigermaßen innegehalten hatte, leichtsinnig zu überschreiten. Schon 341 verbot Constantius den Aberglauben und die Opfer; ein zweites verschärftes Gesetz untersagte 346 im Namen beider Kaiser den Besuch der Tempel und konnte nur wegen der starken Anhänglichkeit Roms für den alten Cultus im Abendlande nicht streng durchgeführt werden (Cod. Theod. XVI, 10. 2 und 3). Nachdem der träge und üppige Constans auf dem Feldzuge gegen den Usurpator Magnentius durch Meuchelmord geendet (350), stand Constantius allein und verbot alle Opfer 353 und 356 (Cod. Theod. XVI, 10. 4) bei Todesstrafe; ja er ging so weit, die Uebertretungen als politische, gegen die Majestät des Kaisers gerichtete Vergehen anzusehen, also den Grundsatz der heidnischen Christenverfolger umgekehrt zu dem seinigen zu machen (*Ammian. Marc.* XIX, cp. 12). Rom und Alexandrien widerstanden noch immer, anderwärts aber wurden Tempel zerstört und geplündert. Diese Maßregeln, welche den Fall des Heidenthums wenig gefördert haben, fanden im christlichen Lehrstande vereinzelte Mißbilligung, nicht kräftigen Widerstand, und es fehlte nicht an Solchen, die wie Julius Maternus (Liber de errore profanarum religionum um 345) zum Gewaltgebrauche aufforderten. Mit gleichem Eigenwillen betheiligte sich der Kaiser an den dogmatischen Kämpfen. Constans hatte auf der Nicänischen Seite gestanden und sogar 349 die Wiedereinsetzung des Athanasius durchzusetzen gewußt. Dagegen leitete Constantius die Antinicäner auf einer Reihe von Synoden, wirkte mit Mitteln der Furcht und der Gunst, z. B. bei seiner Anwesenheit in Rom, 357, persönlich und durch Unterhändler des Hofes, zerfiel aber zuletzt mit den strengen Arianern und versuchte vergeblich die rechte Mitte des Semiarianischen Standpunkts zu fixiren (s. Arianismus). In der Zwischenzeit war der Kaiser nebst seinen Cäsaren (Con-

stantius Gallus und Flav. Julianus) durch gefährliche Kriege gegen Franken, Alemannen und Perser in Anspruch genommen. Er starb am 3. Nov. 361 in Cilicien. Die Regierung des Constantius wirft ein milderndes Licht auf die des Vaters Constantin; sie hat theils schon die Schattenseiten des späteren Byzantinischen Regiments, theils läßt sie die nächstfolgende Reaktion zu Gunsten des Heidenthums durch den engherzig und zwangsmäßig erzogenen Julian (s. d. Art.) als historisch sehr begreiflich erscheinen. Gaß.

Constantinopel und dessen Patriarchat. Das alte Byzanz am thracischen Bosporus, der Sage nach 656 v. Chr. von Byzas, König von Megara als Kolonie gegründet, hatte schon im klassischen Alterthum theils die Wichtigkeit einer glücklich gelegenen Handelsstadt, theils auch politische Bedeutung gehabt. Nach mehrfach wechselnder Abhängigkeit von persischer, macedonischer und gallischer Oberherrschaft, eine Zeitlang auch mit Athen verbündet, verfiel es endlich dem römischen Reich, erholte sich aber von jedem Verlust, selbst von den Folgen der Eroberung und gänzlichen Zerstörung unter Septimius Severus (196 n. Chr.). Seit der Mitte des dritten christlichen Jahrhunderts und noch mehr unter Diocletian lag der Schwerpunkt der römischen Reichsregierung nicht mehr in Rom selbst, sondern in den östlichen Gegenden von Illyricum. Der Gedanke, auf dieser Seite des Reichs eine zweite Hauptstadt zu gründen, war also bereits historisch vorbereitet, ehe Konstantin ihn ergriff und mit der kräftigen Entschiedenheit, die seine Handlungen auszeichnet, verwirklichte. Als Constantin, so erzählt Sozomenus (Hist. eccl. II. 3), seine äußeren Feinde besiegt, oder durch Bündnisse versöhnt hatte, beschloß er eine nach sich benannte und an Ehren Rom gleichstehende Stadt zu erbauen. Zuerst wählte er den Platz des alten Ilium nebst dem Landungsplatz der Griechen, und bezeichnete dort den Umfang und die Grenzen einer Stadt. Aber ein nächtliches Gesicht bewog ihn, sich für Byzanz zu entscheiden, welcher Ort nun sogleich von ihm in bedeutendem Maße vergrößert und mit Mauern umgeben wurde. Dies geschah im Jahr 326. Daß Constantin seine Residenz der Mutter Gottes geweiht habe, ist eine thörichte Erdichtung der Byzantiner. Die mancherlei kleinen Vorzeichen und Vorfälle bei diesem Neubau waren sehr geeignet, dem Unternehmen in den Augen der Zeitgenossen eine höhere Weihe zu geben (vergl. J. Burckhardt, die Zeit Constantins des Großen, S. 461 ff.). Der Kaiser verwendete ungeheure Mittel für diesen einen Zweck. Großartige Bauten von Kirchen und Palästen, Schenkungen von Ländereien an vornehme Familien, Zwangsansiedelungen und Ausstattung mit unzähligen aus Italien und Griechenland geraubten Kunstschätzen und Statuen (Euseb. Vita Const. III., 48. 54) gaben diesem Neurom oder Constantinopolis (auch wie Rom Flora und Anthusa genannt) in Kurzem das herrliche Ansehen einer Residenz. Auf demselben Platze wurden allein mehrere Hundert Standbilder von allen Arten errichtet, und der Kaiser unterließ nicht, sich selbst in kolossaler vergoldeter Statue zu verewigen (Burckhardt a. a. O. S. 469. 472. Manso, Leben Constantins, 7. Beil. S. 308). Als älteste, von Constantin selbst errichtete Kirche bezeichnet Eusebius (De vita Const. IV, 58. 59) die der Apostel, von bedeutender Größe und glänzender Ausstattung, und Sozomenus (II, 3.) nennt die Michaelskirche *ἐν ταῖς ἑστίαις*. Auch die berühmte Sophienkirche soll nach vielen Zeugnissen noch aus Constantins Zeiten herrühren, obgleich bekanntlich erst Justinian als deren eigentlicher Erbauer (538) gilt, der zugleich die von der Kaiserin Pulcheria (457) gegründete Blachernenkirche (*ἐν Βλαχέρναις*) neu und großartiger aufführte (*Ducange*, Constantin. christiana, lib. III. et IV. in Histor. Byzant. illustrata p. 56. 65. 71). Diese und viele andere kirchliche und weltliche Gebäude sind durch Ducange, Banduri und viele spätere Gelehrte bis auf v. Hammer herab Gegenstand der ausführlichsten topographischen und historischen Untersuchungen geworden. Den raschen Aufschwung Constantinopels erklärte die christliche Ansicht eines Sozomenus aus der kirchlichen Frömmigkeit und christlichen Wohlthätigkeit der Einwohnerschaft, welche sich als wahre Pflanzstätte Christi (*νεοπαγὴς Χριστοῦ πόλις*) bewährt, keine heidnischen Tempel außer zu Julians Zeiten geduldet (vergl. jedoch Burckhardt, a. a. O. S. 474), und unter Heiden und Juden große

Früchte der Bekehrung gebracht habe. Diese einseitig religiöse Absicht lag gewiß dem Gründer fern; aber indem Constantin sein erneutes Byzanz zu gleichem Ansehen mit Rom erhob und sogar dessen innere Einrichtungen mit Einschluß des Senates dorthin übertrug, bezweckte er doch gewiß dem durch die Anerkennung des Christenthums neugegründeten Staat einen neuen Mittelpunkt zu geben, der dem alten an Herrlichkeit nichts nachgeben sollte. Seine That hat die Geschichte in seltenem Grade zu der ihrigen gemacht. Zwar wendete sich der lebendige Strom der Entwicklung entschieden dem Westen zu; aber die Erhebung von Constantinopel hat die östliche Hälfte des römischen Reichs vom Untergang gerettet, gegen feindliche Angriffe auf die europäische Christenheit eine lange Zeit unzerstörbare Schutzmauer aufgerichtet, und einen Kulturzustand von jedenfalls eigenthümlicher Bestimmung vorbereitet.

Das erste Zeitalter der Hauptstadt kennen wir aus den Schilderungen des Chrysostomus genauer. Die Einwohnerzahl betrug damals etwa 100,000 Seelen, unter diesen viele Juden und Anfangs auch Heiden. Die herrschende Bildung enthielt römische und griechische, christliche und heidnische Sitten und Unsitten in greller Mischung. Das weibliche Geschlecht war von antiker Abhängigkeit und Zurückgezogenheit zu maßloser Ungebundenheit übergegangen, und bediente sich seiner Freiheiten mit anstößiger Prunksucht, Eitelkeit und Frivolität. Man lese nur die Scenen, welche uns Chrysostomus deutlich genug beschreibt von der schamlosen Behandlung der Mägde durch ihre Herrinnen, von den öffentlichen Aufzügen der Frauen auf Maulthieren und unter Eunuchen, von ihrer Putzsucht und Schwatzhaftigkeit selbst in den Kirchen, von dem wilden Zudrang zu Kampfspielen und Theatern, den abergläubischen und heidnischen Gebräuchen bei Taufen und Hochzeiten. (Vergl. Chrysost. ed. Montf. tom. XI., p. 112. 153. 464. IX., p. 93. 198. 199. VI, p. 45. 100.) Bei Taufen geschah es, daß statt das Kind der Sitte gemäß nach einem Heiligen oder Märtyrer zu benennen, eine Anzahl Lichter mit Namen versehen und angezündet wurden, und dasjenige Licht, welches am längsten brannte, gab dann seinen Namen dem Täufling, und mit ihm die Aussicht auf langes Leben. Es gab eine besondere Klasse von Weibspersonen, die ein Geschäft daraus machten, Schmucksachen der Frauen aus den Kirchen und Bädern zu stehlen. Viele andere Züge beweisen einen hohen Grad moralischer Laxheit bei verfeinerten Lebensformen. Welches Beispiel der Hof von Oben gab, beweist die Geschichte des Chrysostomus (s. d. Art.). Die dogmatischen Verwicklungen der nächsten Jahrhunderte hängen bekanntlich stark mit dem Weiberregiment und den Hofintriguen von Byzanz zusammen. Die gelehrte Bildung war meist die der Medicin und Jurisprudenz, jene den Griechen eigenthümlich, diese von Rom ererbt und späterhin auch auf die kanonistischen Studien hingeleitet. Außerdem stand Rhetorik und Schönrednerei nicht gerade zum Vortheil der Gesinnung in Ansehen. Die nüchterne Logik des Aristoteles trat immer noch gegen platonischen Schwung zurück, und die Beschäftigung mit der Mathematik führte leicht zu astrologischem Mißbrauch (Constantinopel in the fourth century; Quaterly review, Lond. 1846. N. 156. p. 346).

Aus solchen Anfängen entwickelte sich der Karakter des späteren griechischen Staats und Kirchenthums. Dieser Byzantinische Geist ist ohne eigentliche Schöpferkraft und Frische, aber mit wunderbarer Beständigkeit bewahrt er alles Ueberkommene und weiß jeden empfangenen Inhalt mit Sinnigkeit und plastischer Anschaulichkeit wiederzugeben. Kunst, Literatur, Sitte und Redeweise der Byzantiner haben etwas Gemeinsames in der Form oder Förmlichkeit und unterscheiden sich von anderen Gattungen durch die seltsame Verbindung von Feinheit, Schwulst und Deutelei oder Schnörkelhaftigkeit, welche Eigenschaften gerade geeignet waren, theils einen Mangel an Kraft und Gesinnung zu verdecken, Schein und Heuchelei zu begünstigen, theils das einmal Ausgeprägte in unverrücklicher Ueberlieferung festzuhalten. Man kann ferner dem Byzantinismus einen hohen Grad von Universalität nicht absprechen, da er alle kirchlich-politischen Erscheinungen, welche anderwärts zerstreut liegen, in sich vereinigt darstellt. Allein aus diesem Zusammensehn entstand auch bald eine solche Verwirrung und Verwachsenheit der Interessen,

daß jede Macht in die ihr fremden Gebiete übergriff und die Geschäfte der andern übernehmen wollte. Ein reiner Kampf zwischen Kirchen- und Staatsgewalt wie im Abendland war auf diesem Boden nicht möglich. Bald herrschte das Mönchsthum und der Klerus und machte sich selbst zum Werkzeug politischer Despotie, bald trieben die Kaiser theologische Schriftstellerei und Polemik, leiteten die Unionsverhandlungen mit dem Pabstthum, oder zogen sich am Ende nach unruhvoller Regierung in literarische Muße zurück. Unter beständigen Schwankungen zog sich das kirchliche Leben Jahrhunderte lang in träger Stabilität hin, ohne je durch ein großes Ereigniß innerlich erschüttert zu werden. Aber dessen ungeachtet darf der Protestantismus dreierlei nicht vergessen, daß die Byzantinische Welt- und Kirchenmacht das christliche Europa gegen die von Osten andringenden Gefahren geschützt, daß sie der päbstlichen Oberherrschaft widerstanden und einen nichtrömischen Katholicismus durch alle Jahrhunderte aufrecht erhalten, welcher der Reformation ein großartiges Beweismittel ihres historischen Rechts in die Hand gab, und daß sie endlich die griechische Sprache und Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt in sich gepflegt hat, wo diese in die reformatorische Geistesbildung fruchtbar eingreifen sollte.

Wir gehen zur Geschichte des Patriarchats über. Constantin hatte durch seine Reichseintheilung für die sich gleichzeitig entwickelnde Metropolitanverfassung und für die Verbindung der Diöcesen in größere hierarchische Körperschaften eine Grundlage gegeben. Unter den Metropoliten des Orients zeichneten sich aber aus kirchlich-historischen Gründen die von Alexandrien und Antiochien, nächst ihnen die von Ephesus, Cäsarea und Jerusalem, vor Allen aus. Die Lage ihrer Sprengel stimmte nicht ganz mit der jetzt gegebenen Eintheilung in Präfekturen, da die genannten Städte sämmtlich in die Präfektur des Orients und keine in die von Illyricum gehörte. Um so näher lag es nun, bei der Durchführung einer Organisation der Kirche den politischen Gesichtspunkt zu berücksichtigen, damit möglichst der Grundsatz gelte, daß die kirchliche Regelung der politischen zu folgen habe (Conc. Chalcedon. can 17.). Dieser politischen Rücksicht verdankte der Bischof von Constantinopel, der bisher unter dem Metropoliten von Heraclea gestanden hatte, seine rasche Erhebung. Es war ein bedeutender Schritt, als das zweite ökumenische Concil von 381 nebst anderen die Verbindung der Diöcesen betreffenden Anordnungen festsetzte (can. 3.), daß das Episkopat von Constantinopel, weil dieses Neurom sey, den höchsten Rang nächst dem Römischen einnehmen solle, wodurch ihm natürlich der nachher den Metropoliten erster Ordnung (Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rom) verliehene Titel Patriarch ebenfalls zugesichert wurde. Noch weiter ging das Concil von Chalcedon (451); dieses vindicirte im can. 28. dem Patriarchen von Byzanz, damit diese östlichere Residenz der westlichen in Nichts nachstehe, gleiche Ehren (*τὰ ἴσα πρεσβεῖα*) mit dem Römischen, widersprach also wörtlich genommen der Bestimmung von Nicäa. Auch sollte der Patriarch sein Aufsichtsrecht über die Diöcesen von Pontus, Asien und Thracien ausdehnen, sämmtliche ihm untergeordnete Metropoliten ordiniren, Provinzialsynoden berufen dürfen, und für höhere Kirchensachen im Orient die letzte Instanz bilden (vergl. Petri de Marca De Const. Patr. institutione diss. p. 194 sqq.). Das verliehene Ordinationsrecht wurde praktisch noch weiter ausgedehnt. Den ganzen Inhalt dieses Chalcedonensischen Kanons wiederholte später das dem Abendland anstößige Concilium quinisextum (692). Den Kaisern mußte an dessen Aufrechterhaltung gelegen seyn. Justinian erklärt die Kirche seiner Residenz für das Haupt aller übrigen neben Rom, und bestätigte die Stellung des Patriarchen über der Provinzialsynode (s. die Stellen bei Gieseler, K.-G. I. 2. S. 408. 4. Aufl.). Allein trotz aller Vorzüge, welche dieser bischöfliche Stuhl fortan genoß, wirkten doch mehrere Gründe zusammen, um dessen Ansehen in gewissen Schranken zu halten. Erstens duldete die griechisch-orientalische Kirche keine Concentration, die der im Abendlande sich entwickelnden hätte ähnlich werden, also ein Byzantinisches Papalsystem begründen können. Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien übten im 4. und 5. Jahrhundert noch großen Einfluß, und traten erst während der monophysitischen Unruhen gegen Constantinopel zurück, ohne jedoch die Selbst-

ständigkeit ihrer Verwaltung einzubüßen. Im Mittelalter finden wir diese Patriarchen des Orients häufig in freier Verbindung mit dem von Constantinopel, dessen Vorrang sie anerkennen, in Abhängigkeit aber meist nur, sofern das Verhältniß zum Pabstthum und der Gegensatz gegen die lateinische Kirche hauptsächlich von Byzanz aus entschieden wurde. Soweit allerdings kann von einer Obergewalt die Rede seyn, als diese Kirche mehr als irgend eine andere die Zusammengehörigkeit des gesammten nichtrömischen Katholicismus repräsentirte. Zweitens hat das ungleiche und inkonsequente Verhältniß zu Rom der Selbstständigkeit von Constantinopel Abbruch gethan. Schon Pabst Leo I. protestirte gegen die zu Chalcedon (nach P. de Marca l. c. p. 196 von der Minorität des Concils) dekretirte völlige Gleichstellung beider kirchlichen Sitze als gegen eine dem Nicänum widersprechende und die Rechte der anderen Patriarchen verletzende Neuerung (Leonis epist. Baller. ep. 104—106., de Marca p. 211). Durch eigne Demüthigung gelang es dem Patriarchen Anatolius von Constantinopel Leo zu versöhnen, und der Widerspruch des römischen Bischofs gegen jenen Kanon läßt sich mit der sonstigen römischen Anerkennung der Chalcedonensischen Beschlüsse nur künstlich vereinigen. Derselbe Protest wiederholte sich später gegen die Bestätigung im Concilium quinisextum. Ebenso wenig wollte Pabst Pelagius II. und Gregor I. dem Johannes Jejunator (587) den von ihm angenommenen Titel ökumenischer Patriarch einräumen, und als sich später Sergius (1024) und Michael Cärularius (1043) diesen Namen beilegten: erfolgte der Vorwurf unbefugter Anmaßung. Nur die standhafteste Behauptung der Ebenbürtigkeit hätte diesen Widerstand Roms entkräften können. Sowie aber Flavian von Constantinopel den Beistand eines Leo I. und Sergius von Constantinopel im Monotheletenstreit den des Honorius annahm: so fehlte es auch übrigens nicht an Schritten der Patriarchen, die einem Hülfesuchen bei Rom ähnlich sahen oder doch so gedeutet werden konnten. Die Folge dieses zwischen Eifersucht und Anerkennung schwankenden Verhältnisses war jene richterliche Superiorität, mit welcher die Päbste bei mehreren Gelegenheiten z. B. im Patriarchenstreit den Ausschlag zu geben sich erdreisteten. Nach solchen Vorgängen wurde der Bruch durch Männer wie Photius und Cärularius unvermeidlich. In den späteren Unionsverhandlungen dagegen hat sich die unirende Partei zur Einräumung eines römischen Ehrenvorrechts oder Primats in gewissen Grenzen bereit erwiesen, und es ist merkwürdig, daß selbst ein entschieden griechisch-gesinnter Schriftsteller wie Zonaras jene ἴσα πρέσβεια des Chalcedonensischen Kanons so erklärte, daß sie doch keine wirkliche Gleichstellung des byzantinischen Bischofstuhles mit dem Römischen aussagen sollten (de Marca p. 215). — Drittens wurde die freie Bewegung des Patriarchats durch die Herrschsucht der Kaiser vielfach gehemmt. Die Patriarchen erscheinen als höchste geistliche Vasallen dem Throne beigesellt; die Hofsitte gebot ihnen sogar, die Einführung jedes Bischofs oder kirchlichen Gesandten, der dem Kaiser vorgestellt seyn wollte, zu übernehmen. Oft haben sie ihren Herrn Trotz geboten und imponirt, nicht minder oft als Kreaturen des Hofes sich mißbrauchen lassen. Daß ihre Wahl oder Absetzung meist eigenmächtig vom Kaiser verfügt oder doch herbeigeführt wurde, daß Manche durch kaiserlichen Einfluß fast unmittelbar vom Laienstande zur Patriarchenwürde emporstiegen, daß die Kaiser in die kirchlichen und dogmatischen Angelegenheiten beständig sich einmischten, Unionsverhandlungen einleiteten, einzelne Bischöfe und Klöster der Gewalt des Patriarchen entzogen und unmittelbar mit dem Hofe verknüpften: diese und ähnliche Umstände haben die Patriarchen von Byzanz nicht zu würdevoller Ausübung ihrer Gerechtsame, viel weniger zu päbstlicher Allgewalt gelangen lassen; es waren die Beschränkungen eines cäsaropapistischen Regiments, von denen die griechische Kirchenleitung auch in neueren Zeiten nicht frei geworden ist. Statt anderer Beweise erinnern wir an die Regierung des Bardanes (711), welcher durch seinen Patriarchen Johannes den Monotheletismus durchsetzen ließ, dessen Nachfolger Anastasius II. aber denselben Johannes zu dem entgegengesetzten Verfahren nöthigte, ferner an die Zeiten des Bilderstreits, welche zwar manche kirchliche Standhaftigkeit, aber auch die Schwäche eines Bischofsstuhles offenbarten, der unter Paulus (um 780), Nice-

phorus und Theodorus (814), Johannes (842) und in dicht aufeinander folgenden Kirchenversammlungen seine Grundsätze wiederholt zurücknahm und verwarf, sowie an die wilden bürgerlichen Unruhen des 14. Jahrhunderts.

Die Reihenfolge der Bischöfe von Constantinopel kennen wir aus verschiedenen Verzeichnissen ziemlich vollständig, eine sehr unsichere Tradition führt dieselbe sogar durch die ersten Jahrhunderte und angeblich bis auf den Apostel Andreas als Anfänger herab (*Bandurii* Imper. orient. I, p. 187 ed. Par. Fabric. Bibl. Gr. VI, p. 707 und in der Ausg. v. Harl. VIII, p. 101). Die bloße Uebersicht der Namen gibt von der Unruhe der Zeiten Zeugniß, da sie eine nicht kleine Anzahl solcher Patriarchen vorführt, welche wie Ignatius († 878), Callistus (1350 und 55), Philotheus (1354 und 63) durch den Wechsel der Umstände gestürzt und wieder erhoben wurden. Abgesehen von den ersten unsicheren Jahrhunderten würden sich vier Perioden unterscheiden lassen, die erste von Constantin bis zum Photianischen Streit (861) oder bis zum gänzlichen Bruch mit dem Abendlande unter Cärularius (1044), die zweite bis zu dem Interregnum der Lateiner, welches die griechischen Patriarchen nöthigte, sammt dem Kaiser nach Nicäa überzusiedeln, während in Constantinopel ein lateinisches Patriarchat bestand (1204—61 vgl. Conspectus chronol. ap. *Fabric.* l. c. p. 737), die dritte bis zur Eroberung der Stadt durch die Türken (1453) und die vierte bis zur Gegenwart herab. Die letzten Patriarchen unter christlicher Herrschaft, Josephus II., Metrophanes und Gregorius Mammas, nahmen noch am Florentinischen Concil (1439 ff.) Theil, und Bessarion (s. d. Art.) erhielt später (1463) den Titel, nicht das Amt eines Patriarchen. Der türkische Eroberer Mohammed II. fand den bischöflichen Stuhl von Byzanz erledigt, genehmigte aber die Wahl des Georgius Scholarius oder Gennadius, vielleicht desselben, welcher kurz vorher in Florenz als gelehrter Laie für die Union gewirkt hatte, dann aber von derselben abgefallen zu seyn scheint.

In den nächsten Jahrhunderten hat die christliche Hierarchie von Constantinopel nicht weniger durch eigene sittliche Haltungslosigkeit als durch türkischen Druck gelitten. Der Patriarch umgab sich mit einer permanenten Synode von Bischöfen und geistlichen Würdenträgern und übernahm die Leitung seiner Schutzbefohlenen, die geistliche und zum Theil auch die bürgerliche Gerichtsbarkeit, da die Griechen ihre wichtigsten Streitsachen vor sein Forum brachten. Die Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem blieben in der bisherigen Verbindung und Unterordnung. Die von der Synode gewählten Oberhirten bestätigte der Sultan oder setzte sie ab, machte aber die Erfahrung, daß die höchste Stelle sich trefflich bezahlt mache. Die Christen selbst boten zu der ärgsten Simonie die Hand, und im 17. Jahrhundert verdrängte ein Unwürdiger den andern. Die Hofhaltung, äußere Ausstattung, Tracht und Einkünfte des damaligen Patriarchen sowie den Wahlmodus beschreibt Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Th. I, S. 46 ff., Th. III, S. 49 ff., vgl. auch *Martini Crusii* Turcogr. p. 120 sqq., *Thomae Smithi* de eccl. Gr. statu hodierno in ejus opusculis, Roterod. 1716; Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland während der türk. Herrschaft, Heidelb. 1835. Während übrigens der Papismus in diese auswärtigen Verhältnisse zuweilen einzugreifen bemüht war, blieb auch die Kirche von Byzanz von Seiten des Protestantismus nicht unberührt. Zuerst traten die lutherischen Theologen von Tübingen 1574 mit dem Patriarchen Jeremias II. in Verhandlung; dann aber erhielt der Calvinismus in Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) einen ausgezeichneten griechischen Vertreter, welcher 1621 sogar den Stuhl von Constantinopel bestieg. Beide Versuche scheiterten; nur in sich selbst, nicht in Verbindung mit dem Protestantismus wollte das kirchliche Griechenthum erneuert seyn, und dazu gab bald darauf die Gründung der russischen Kirche die Veranlassung. Der von Petrus Mogilas 1642 abgefaßten Bekenntnißschrift schloß sich außer den drei Anderen auch der „ökumenische“ Patriarch Parthenius von Constantinopel um so mehr an, da er sich hier in seiner höchsten hierarchischen Rangstufe neben der des römischen Pabstes auf's Neue bestätigt und sichergestellt sah (Stäudlin, kirchl. Statistik, I. S. 270).

Indem die griechische Kirche in Rußland selbstständig organisirt, mit den Staatsgrundsätzen vereinigt und an die Anerkennung des Kirchenoberhaupts in der Person des Kaisers gebunden wurde, verlor Constantinopel abermals einen Theil seiner früheren centralen Bedeutung. Doch darf man behaupten, daß selbst das neuere Stambul seinem byzantinischen Karakter einer jeden von Außen kommenden Erneuerung widerstehenden dogmenartigen Beständigkeit und Selbstbefriedigung treu geblieben ist und sogar dem türkischen Nationalleben ein ähnliches Gepräge aufgedrückt hat. Die Stadt ist gegenwärtig eine der volkreichsten von Europa; sie zählt über 800,000 Einwohner, von welchen etwa die Hälfte Türken, 130,000 Griechen, 250,000 unirte und nicht unirte Armenier, dazu 6000 eigentliche Hellenen, 20,000 Juden und Fremde aller Nationen. Jede fremde Gemeinde, die russische, englische, schottische, lutherische, hat ihre Kapelle, die römischen Katholiken haben sogar neun Kirchen, und für die bessere Einrichtung des protestantischen Gottesdienstes wird gegenwärtig Sorge getragen. Das Verhältniß der Türken zu der christlichen Bevölkerung ist seit den letzten Jahrzehnten und unter der Herrschaft des gegenwärtigen toleranten Großherrn ungleich erträglicher geworden. Dagegen widerstehen die Griechen nach wie vor jeder Annäherung des Protestantismus, weniger stark die armenischen Christen, welche, so weit sie sich nicht der orthodoxen Kirche angeschlossen, hier unter ihrem eigenen Patriarchat leben. Von den vorhandenen vierzehn griechischen Kirchen, die meist nach der h. Jungfrau und anderen Heiligen benannt sind, gehen mehrere bis in das byzantinische Zeitalter zurück, obgleich bekanntlich die Sophienkirche als Moschee benutzt wird und die Blachernenkirche nicht mehr besteht. Noch immer hat der Patriarch außer der geistlichen Herrschaft auch einen Theil der weltlichen und bürgerlichen Aufsicht über die Rajahs in Händen, und mit ihm die „heilige Synode.“ Diese geistliche Behörde, früher aus zwölf, dann aus sechs Erzbischöfen und einer Anzahl von Räthen bestehend, bildet den geistlichen Gerichtshof, der auch über Civilstreitigkeiten und Disciplinarfälle der Gemeinde zu richten hat, verwaltet die Finanzen und wählt unter Bestätigung des Sultans ihr Oberhaupt. In die übrigen kirchlichen Geschäfte, die Beaufsichtigung der Klöster und des Unterrichts u. s. w. theilt sich ein weitläuftiger, in zwei Chöre zerfallender Beamtenstand, der früher selbst zur Synode gehörte. Auch eine besondere Kirchencommission war eine Zeit lang zur Förderung des kirchlichen Lebens thätig. Der Sitz des Patriarchen hat mehrmals gewechselt, befindet sich aber schon lange in Fanar an der Kirche der „Allerseligsten.“ An der Wahl der drei anderen untergeordneten Patriarchen hat derselbe in der Gemeinschaft mit der Synode theils Antheil, theils hängt sie ganz von ihm ab. Was aber die Größe seines Sprengels betrifft, so hat dieselbe durch den griechischen Aufstand von 1826 starken Abbruch gelitten. Der griechische Klerus von Constantinopel betheiligte sich lebhaft an dem Befreiungskampfe, und diese Mitwirkung kostete dem Patriarchen Gregorius und seinen Synodalen das Leben. In Folge der Losreißung von der Türkei erklärte eine Versammlung von Metropoliten und Bischöfen 1833 zu Nauplia und Syra die Kirche Griechenlands für hierarchisch selbstständig und übertrug deren Leitung einer permanenten Synode. Langwierige Umtriebe und Verwicklungen folgten, aber die griechische Verfassung von 1844 bestätigte jenen Schritt, indem sie übrigens die völlige kirchlich dogmatische Verbundenheit der hellenischen Kirche mit der von Constantinopel unverändert fortbestehen ließ, und endlich mußte 1850 auch der Patriarch die Selbstständigkeit der hellenischen Kirchenverwaltung anerkennen. Der Sprengel des Letzteren erstreckt sich daher gegenwärtig nur auf die europäische Türkei und die jonischen Inseln, sowie auf die nicht unirten Griechen in Galizien, Slavonien und der Bukowina; und die in Constantinopel lebenden Hellenen scheiden sich bestimmt von den heimischen und meist mit Slaventhum vermischten Griechen. Der jetzt lebende Patriarch ist im Herbst des Jahres 1853 gewählt und vom Sultan bestätigt worden. Vrgl. v. Hammer, Constantinopel und der Bosporus, Bd. I. 1822, woselbst in der Vorrede die ältere Litteratur sehr vollständig gesammelt ist. Wiggers, kirchliche Statistik I, S. 176. Description de Const. ancienne et moderne, Const. 1846. Einzelne

hierher gehörige Bemerkungen in Rigler, die Türkei und deren Bewohner vom Standpunkte Constantinopels. Bd. I. Wien 1852. Gaß.

Constanzer Concil (vom 5. Nov. 1414 — 22. April 1418). Das Concil zu Pisa im Jahre 1409, die erste jener drei Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts, von denen man eine Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern erwartete, hatte wenigstens dem Kirchenschisma scheinbar abgeholfen. Es lud zwei Päbste vor sich als das höchste Tribunal der Kirche und setzte beide ab; es erhob Alexander V. auf den apostolischen Stuhl. Dieser starb bald und an seine Stelle wählten die Cardinäle Baldassaren Cossa, der sich Johannes XXIII. nannte, eine derbe Kraftnatur, listig und kühn, ausschweifend und zu jedem Verbrechen fähig, gierig nach Geld, um es als Mittel der Macht zu gebrauchen, kurz einen Mann, der sich eher zum Condottiere als zum Nachfolger Petri geeignet hätte. Aber die beiden entsetzten Päbste, Gregor XII. (Angelo Corraro) und Benedikt XIII. (Pedro de Luna) entsagten ihrer Würde nicht; jener hielt sich in Rimini, dieser hatte seinen Anhang in Spanien und Schottland. So war aus dem zweiköpfigen Pabstthum zum Aergerniß der Welt ein dreiköpfiges geworden. Und gleich als spotte er seinem Versprechen einer Reform, wucherte Pabst Johannes mit seiner Würde und trug schamlos alle jene Mißbräuche zur Schau, die man so bitter beklagt, so übel verrufen hatte. Da wurde er plötzlich durch einen Verrath seines bisherigen Bündners, des Königs Ladislaus von Neapel, fast des ganzen Kirchenstaates beraubt und wußte in seiner Noth Niemand um Hülfe anzusprechen als Sigmund, den römischen König. Dieser aber machte ein allgemeines Concil auf freiem Boden zur Bedingung, seinen und seiner Nation lebhaften Wunsch, den Wunsch aller wohlgesinnten Christen, dem besonders die Pariser Universität den kühnsten Ausdruck gab. In schwacher Stunde überließ der Pabst ihm die Wahl des Ortes und die Reichsstadt Constanz am Bodensee wurde ihrer geeigneten Lage wegen ausersehen. Von beiden gemeinschaftlich gingen Schreiben und Botschaften aus und luden zum Concil, welches am 1. Nov. 1414 eröffnet werden sollte; auch Gregor XII. und Benedikt XIII. wurden aufgefordert zu erscheinen. Freilich bereute Johannes bald, daß er dem Schirmherrn der Kirche den gefährlichen Wunsch erfüllt, zumal da Ladislaus kurz nachher und plötzlich starb. In der Hoffnung indeß, durch Geld, Klugheit und die mitgebrachte Anzahl italienischer Prälaten die Versammlung nach seinem Willen zu lenken, wenn auch mit bangem Vorgefühl, ritt er am 28. Okt. 1414 in Constanz ein. Ein glänzender Hofstaat umgab ihn, man zählte 1600 Pferde in seinem Gefolge. Von der Stadt und vom römischen Könige war ihm Sicherheit gestellt; auch hatte er zu seinem Schutze den Herzog Friedrich von Tirol gewonnen. Das Erscheinen des Pabstes selbst dämpfte das Mißtrauen derer, die bisher an ein großes allgemeines Concil nicht zu glauben gewagt hatten. Es wurde am 5. Nov. vom Pabste in der Domkirche feierlich eröffnet und hielt am 16. Nov. seine erste Sitzung. In der Christnacht erschien auch König Sigmund, der Schirmvogt der Versammlung, mit einem prunkvollen Gefolge. Allmählig kamen aus allen christlichen Landen 29 Cardinäle, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe, gegen 150 Bischöfe, über 100 Aebte, eine weit größere Zahl von Professoren und Doctoren der Theologie und der Rechte, über 500 Mönche verschiedener Orden, außerdem eine Menge von Gesandten und Stellvertretern, von Fürsten und Edelleuten. Aus einer kirchlichen Versammlung wurde zugleich ein europäischer Congreß. Die Zahl der zu Constanz anwesenden weltlichen Fremden betrug zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Berichterstattern zwischen 50 und 100,000. Mochten die Redner der Versammlung die Christenheit wie in Sack und Asche trauernd beseufzen, dem widersprach das üppige, prachtentfaltende Leben zu Constanz; mochten Gebete, Messen und Prozessionen des Höchsten Segen für die Kirche erflehen, so ergötzte man sich doch mehr an Turnieren und Festen, an Gauklern aller Art und gesunkenen Dirnen. Es waren vorzüglich die Professoren der Universitäten, die Doctoren und die Mönche, die sich in ausführlichen Klageliedern und Klageschriften über den entarteten und zerrütteten Zustand der Kirche und über die Nothwendigkeit ihrer

Reform ergossen. Hier wie zu Pisa sprach sich die Sehnsucht nach dem Ideale der ursprünglichen apostolischen Kirche aus, auch waren die redeführenden Häupter hier wie dort dieselben. Unter den Franzosen zeichnete sich der Cardinal Pierre d'Ailly (s. d. Art. Ailly) und Jean Charlier de Gerson aus; letzterer erschien im Namen der Universität Paris als ihr Kanzler und als Gesandter seines Königs. Unter den Italienern galt Cardinal Zabarella als der erste. Sie sprachen kühn und im Tone der Begeisterung, als Organe der neuen freigeistigen Richtung und mit einer Gelehrsamkeit, die, obwohl befangen in den scholastischen Schulsystemen, die Menge der Unwissenden doch schweigen hieß. Gerson bezeichnete man bald als die Seele des Concils. Drei Hauptaufgaben hatte dasselbe zu lösen: die Aufhebung des Schisma, die Prüfung der Lehren Wikleff's und Hus' und die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern. Daß letztere von der Beschränkung der pontificalen Macht des römischen Stuhles ausgehen werde und solle, wußten die Curialen sehr wohl; dieser Gedanke machte ihnen und dem Pabste das Concil unheimlich. — Schon seine Organisation zeigte deutlich die Stellung, die es einzunehmen gedachte. Pabst Johannes hatte auf die übliche Abstimmung nach Köpfen gerechnet; die Menge der italienischen, armen und von ihm abhängigen Prälaten, die er mitgebracht, sollten ihm das Uebergewicht sichern. Aber in derselben Voraussicht beschloß das Concil eine andere Ordnung. Es wurden vier Körperschaften gebildet und zwar nach den vier großen Nationen: die deutsche Nation — zu ihr gehörten die Ungarn, Polen, Dänen und Skandinavier —, die französische, die englische und die italienische; jede berieth für sich. Dazu kam später, seit der Entsetzung Benedikt's XIII., die spanische als fünfte. Diese Gruppirung ist bedeutungsvoll genug für den Prozeß der Auflösung des hierarchisch-europäischen Verbandes. Jede Nation wählte sich einen Vorstand, der monatlich wechselte; in jeder führte Stimmenmehrheit zu einem Beschlusse. Ein Ausschuß vermittelte unter ihnen, und nationenweise wurde dann in den öffentlichen Sitzungen in der Domkirche abgestimmt, so daß die italienischen Mitglieder allein durch ihre Anzahl kein Dekret des allgemeinen Concils erwirken konnten. Nach dem Antrage des Pabstes ferner sollten nur die Cardinäle, Erz- und Bischöfe, die Prälaten und Ordensgenerale eine entscheidende Stimme haben. Doch wurde es jeder Nation freigestellt, in ihren Versammlungen auch die Doctoren, den niederen Klerus, Fürsten und deren Gesandte zuzulassen. In dieser ruhte aber gerade die Hauptkraft der gegenpäbstlichen Partei. — Die Frage, welche von den Aufgaben des Concils zuerst zu erledigen sey, erscheint an sich bedeutsam. Sigmund war für die Reform; es war die erste Concession, daß er die Beilegung des Schisma vorangehen ließ. Es wurde der Antrag gestellt, alle drei Päbste zur freiwilligen Abdankung zu bewegen. Nicht mit Unrecht machten die Italiener geltend, daß der von einem Concil (freilich nur mittelbar) gewählte Pabst nicht von einem andern Concil wieder entsetzt werden könne, daß Benedikt XIII. und Gregor XII. schon zu Pisa abgesetzt worden. Pabst Johannes wollte das gegenwärtige Concil nur als eine Fortsetzung des von Pisa betrachtet wissen; es behauptete aber seine Selbstständigkeit und Ungebundenheit. Die Partei d'Ailly's und Gerson's drang durch, stets lebhaft unterstützt von König Sigmund. Schon im Febr. 1415 wurde dem Concil eine Klagschrift gegen Johannes eingegeben, seine Laster und Verbrechen aller Art darin aufgezählt; man unterdrückte sie noch um des öffentlichen Aergernisses willen, das eine förmliche Untersuchung gegen den Pabst erregen mußte. Sigmund war vor allen thätig, ihn zur freiwilligen Entsagung zu bewegen. Und wirklich verstand sich der Pabst, in der Hoffnung, durch scheinbare Offenheit und Reue seine Wiederwahl zu bewirken, zu der demüthigen Vorlesung einer Abdankungsformel und zu der Cessionsbulle v. 6. März; in beiden war aber die Bedingung enthalten, daß die Gegenpäbste dasselbe thäten. Weiteren Anträgen wich er vorsichtig aus. Als aber am 10. März der Antrag auf Wahl eines neuen Pabstes gestellt wurde, als von Neuem die bittersten Anschuldigungen gegen ihn erhoben und ihm die abscheulichsten Verbrechen vorgehalten wurden, als ferner Sigmund die Thore besetzen ließ, um sein Entweichen zu verhindern, da überwog die

Furcht in ihm alle Hoffnungen. In der Dunkelheit des Abends, als Reitknecht vermummt, entwich der Pabst aus der Stadt, unter der geheimen Beihülfe des Herzogs Friedrich. Vor seiner Ankunft zu Constanz waren ihm von Seiten der Stadt wie des römischen Königs Sicherheitsbriefe ausgestellt, nach welchen er seine päbstlichen Rechte in Constanz unbeschädigt ausüben und volle Freiheit haben sollte, in der Stadt zu bleiben oder sich wegzubegeben (bei *Dumont*, Cod. dipl. II. P. I. p. 363). Ihrer achtete Sigmund so wenig wie der des Hus. Sobald der Pabst in Sicherheit war, entbot er die Cardinäle und die Beamten der Curie zu sich, da er nun in Freiheit sey; er beklagte sich, daß Sigmund das Concil beherrsche und ihn bedroht habe. Es gelang ihm, Zwietracht unter den Gliedern desselben anzuregen: folgten ihm gleich nur wenige, so bildete sich jetzt doch die, anfänglich noch machtlose, Opposition des Cardinalcollegiums. Die fünfte Sitzung des Concils am 16. April 1415 ist eine epochemachende: in ihr wurde die Lehre der Stimmführer zum Beschlusse erhoben, daß ein im heil. Geiste rechtmäßig versammeltes Concil, welches die streitende katholische Kirche darstellt, seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und daß Jeder, wes Standes er auch sey, selbst des päbstlichen, ihm zum Gehorsam verpflichtet sey in Allem, was den Glauben und die Ausrottung des Schisma betrifft. Am 14. Mai sprach das Concil die Suspension, am 29. Mai 1415 die Entsetzung des Pabstes feierlich aus. Er selbst billigte das Urtheil; denn als Herzog Friedrich, in Reichsacht und Bann verfallen, sich unterwerfen mußte und empfindlich gestraft wurde, gerieth auch der Pabst in die Hand Sigmund's. Er wurde eine Zeit lang im Schlosse Gottlieben unweit Constanz, wo auch Hus gefangen saß, und dann in Heidelberg streng bewacht. Nur der französische Hof äußerte seine Mißbilligung über das Verfahren gegen ihn. Gregor XII., ein Greis von 90 Jahren, legte am 4. Juli 1415 seine Gewalt freiwillig nieder; Benedikt XIII. aber, der Aragonier, setzte allen Verhandlungen mit dem Concil und auch Sigmund, als dieser ihn in Perpignan besuchte, einen unbeugsamen Starrsinn entgegen. Er wurde am 1. April 1417 für entsetzt erklärt, blieb aber bei der Behauptung, die wahre Kirche sey bei ihm zu Peñiscola. — Der Prozeß und das Urtheil gegen die Lehren Wikleff's, gegen Hus und Hieronymus (s. diese), die inzwischen erfolgten, warfen einen düstern Schatten auf die Reformfreunde und ihren Beschützer Sigmund. Standen die Böhmen im Widerspruche gegen die Lehren und Satzungen der Kirche, so Gerson und d'Ailly nicht minder; aber die Pariser Schulweisheit triumphirte in den Augen der Welt über die evangelischen Lehrer der Böhmen. — Ein collegium reformatorium war seit Aug. 1415 gebildet, für die Reform aber nach zwei Jahren noch nichts geschehen. Im Gegentheil dauerten die Laster der Sinnlichkeit, Simonie und Mißbräuche aller Art selbst unter den Augen des Concils ungestört fort. Die einzige Verordnung in Betreff der Sittenzucht des Klerus war nur eine Bestätigung der kanonischen Satzungen über seine Kleidung und Tonsur. Nach der Absetzung der drei Päbste verlangte Sigmund an der Spitze der deutschen Nation, welcher die englische hier wie stets treulich folgte, die Reform vor der neuen Pabstwahl. Die Cardinäle aber erklärten es für nothwendig, erst der Kirche ein unbezweifeltes Oberhaupt zu geben; die Italiener und Spanier waren stets auf ihrer Seite, mit d'Ailly und Gerson wurde auch die französische Nation gewonnen, selbst die englische trat hinzu und mancher bestochene Prälat von der deutschen. So mußte Sigmund nachgeben, nachdem er indeß mit seinen Anhängern vorher feierlich protestirt, es liege nicht an ihnen, wenn aus der Reform nichts werde. Mit der früheren Einigkeit war es vorbei, als die gemeinsamen Gegner, die Päbste und die Irrlehrer, überwunden. Gerade die bisherige Diktatur des römischen Königs über das Concil und seine Absicht, die Einkünfte der Geistlichen zu Gunsten der Herrscher zu schmälern, erbitterten die reichen Prälaten gegen ihn. Zwar wurden, als er die Priorität der Pabstwahl zugestand, Bedingungen beigefügt, die, wenn der künftige Pabst sie hielt, Sicherheit gewähren mochten. Es wurde in der 39. Session das folgenreiche Dekret Frequens über die Feier allgemeiner Concile gefaßt, nach welchem sie zunächst in 5, dann in 7 und

für die Folgezeit in 10 Jahren wiederholt werden sollten. Bei eintretenden Schismen sollte ihnen das Richteramt obliegen. Dann wurden 18 Reformartikel im voraus bestimmt, über welche sich der künftige Pabst mit dem Concil „oder den Deputirten der Nationen“ zu einigen habe. Sie betrafen die Reform des Hauptes der Kirche, d. h. die Beschneidung der päbstlichen Kammereinkünfte in den Reservationen, Exspectanzen, Annaten und Spolien, Ablässen, der Jurisdiktion u. s. w. Denn den Reichthum der Curie sah das Concil als die Wurzel ihrer Entartung an, während es die Lehre von Wikleff und Hus verdammte, die dasselbe von der ganzen Kirche behauptete. — Das Conclave wurde im Constanzer Kaufhause gehalten, die Wahl den 23. Cardinälen überlassen, ihnen aber 30 Concilväter, 6 aus jeder Nation, beigeordnet. In den beiden ersten Tagen ließ die Eifersucht der Nationen keine Wahl zu Stande kommen. Am dritten Tage war es ein merkwürdiger Akt, daß die deutsche Nation aus Liebe zum Frieden auf eine Wahl aus ihrer Mitte verzichtete und auch die andern bewog, einen Italiener zu erheben. So ging am 11. Nov. 1417 Cardinal Odo Colonna als Pabst hervor und nannte sich Martin V. Er hatte auf dem Concile kein hervorragendes Talent gezeigt und an den Parteifragen wenig Theil genommen, galt aber für einen nüchternen, mäßigen und in den Händeln der Welt wohlerfahrenen Mann. Später zeigte er einen widerlichen Geiz und daß er ein Colonna war, wurde fühlbar genug. Für die Reform war von übler Vorbedeutung, daß er gleich am folgenden Tage Kanzleiregeln erließ, wenig verschieden von denen seiner Vorgänger. Auf die Mahnung zur Reform antwortete er mit dem Bedenken, Reformen bedürften reiflicher Ueberlegung. Dann ernannte er eine Commission von 6 Cardinälen, die mit den Abgeordneten der Nationen unterhandeln sollten. Sigmund's Einfluß war dahin, die Väter ermattet, statt eines ökumenischen Concils gab es eigentlich nur noch 5 Nationalconcile. Mit den Deutschen, Franzosen und Engländern schloß der Pabst Concordate ab; mit den Spaniern kam keines zu Stande und die Italiener waren mit ihm an sich einverstanden. Die Regierungen von Frankreich und England bestätigten die Concordate nicht. Das deutsche (publicirt am 2. Mai 1418, bei *v. d. Hardt* I. p. 1055) nahm nur Sigmund an, nicht aber Polen, Ungarn und die nordischen Reiche; es war überdies nur auf fünf Jahre geschlossen, die Zugeständnisse des Pabstes waren halb und zweideutig und wurden nicht gehalten. Die weitere gründliche Reform verschob man auf ein künftiges Concil, welches der Pabst in fünf Jahren zu Pavia, also auf italienischem Boden, ansagte. Um aber seinem Eide zu genügen, erließ Martin noch eine Reihe von Reformartikeln, die aber entweder nur Versprechungen oder so verklausulirt und unsicher waren, daß man keine Spur von ihrer Wirkung bemerkt. In der 45. und letzten Sitzung am 22. April 1418 verkündete er durch eine Bulle, daß er das Concil auf dessen Begehren schließe und entlasse. König Sigmund wurde für seine Unkosten mit einem Zehnten von allen geistlichen Gütern seines Reiches entschädigt. Mit großem Pomp verließ der Pabst die Stadt, still und verschuldet der König, unmuthig und unzufrieden die meisten Mitglieder dieser Versammlung, deren einziges Verdienst, die Hebung des Schisma, nicht entfernt den Erwartungen und Reden entsprach, die eine Regeneration der gesammten Kirche verheißen hatten.

Eine musterhafte Sammlung von Geschichtsschreibern, Reden, Gelegenheits- und Streitschriften, Entwürfen und Beschlüssen und Dokumenten aller Art ist: Magn. oecum. Constant. Concil. etc. op. *H. v. d. Hardt.* VI. Tomi. Franc. et Lips. 1700; *Bourgeois du Chastenet,* Nouv. hist. du Conc. de Const. Paris 1718; *Mansi* Collect. T. XXVII. et XXVIII.; (Ulr. Reichenthal), Costn. Concil., gedr. 1575; Stumpf, Beschreib. d. Conc., gedr. 1541; *L'Enfant*, Hist. du Conc. de Const., 1714 u. 1727; Royko, Gesch. d. K.vers. zu Costn., 1784; v. Wessenberg, die großen Kirchenvers. d. 15. und 16. Jahrh. 1840. Th. 2. S. 69—267; Fr. v. Raumer, die Kirchenversamml. zu Pisa, Kostnitz und Basel, im histor. Taschenb. Jahrg. 1849. S. 46—113; — Aschbach,

Gesch. König Sigmund's, Th. 2.; Neander, allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche. Bd. 6, 1852. S. 168—240. Dr. G. Voigt.

Constitutionen, apost., s. Apost. Const. u. Kanones.

Consubstantiatio, s. Abendmahl und Abendmahlsstreitigkeiten.

Contarini, Kaspar, (Contarenus) ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den erstern Aemtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosophischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufbahn im Dienste derselben. Im Jahre 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen großen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas Anderes unter demselben vorgestellt; so nahe standen sich diese beiden Männer in sittlicher und religiöser Grundanschauung; so wenig konnte doch Einer des Andern Bildung, Karakter und Gangesweise begreifen. Contarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Pabst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versöhnen hilft. In Bologna bewirkte er die Aussöhnung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des Ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wohnte er dann der Krönung Karls V. durch den Pabst bei. Große geistige Begabung, aber noch mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Karakters stellten ihn überall hoch. Aber schon frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Noch zu Leo's X. Zeiten hatte er sich im Gegensatze gegen den in Rom herrschenden frivolen Geist jenem Oratorium Sti. Amoris angeschlossen, in welchem sich edle hochgebildete Männer zu gemeinschaftlicher Erbauung in altapostolischer Weise vereinigten. In Venedig war er der Mittelpunkt derselben geistigen Bewegung. Da geschah es, daß ihn, der bisher eine rein weltliche Laufbahn verfolgt hatte, Paul III. im Jahre 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stuhl zu ketten. Contarini nahm an, aber er verläugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päbste I.), daß sie von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hervorgebracht, ihm seine Blüthe, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Wahrheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Ueberzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte," bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältniß, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jahre 1537 eine Commission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauftragte. Die Verbreitung evangelischer Gesinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, daß Etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflußreichsten, in welchen jene Gesinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimüthiges; Paul III. nahm es wohlwollend auf, aber während es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Commission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wieder als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung betheiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er zugleich an den Pabst richtete, und in denen sich dieselbe Gesinnung und Ansicht über die Nothwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Uebertreibungen der päbstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefühle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päbstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei ersonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päbstlichen Gesetzgebung; er macht

gegen sie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich hier das Bestreben ist, die Reformation am Haupte zu beginnen, so kommt es doch jetzt mehr als hundert Jahre zu spät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günstigen Aufnahme von Paul III. im Innersten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas Gutes schaffen, und die Pforten der Hölle werden Nichts gegen seinen Geist vermögen. Er und seine Freunde glaubten Alles gethan, wenn das sittlich Anstößige aus dem Bestande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Controversen würden die wiederherzustellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urtheilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiste, genährt mit den reineren Bildern des Alterthums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunsche des Friedens, und wenig beengt von der dogmatischen Formel. Doch bald war es ihm beschieden, eine andere Erfahrung von dem Stande zu machen, in welchem sich schon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatische Streit hatte; aber auch selbst dabei ein Zeugniß abzulegen, wie er diesem tiefsten Anliegen mehr gewachsen schien, als es von dort aus scheinen könnte. Im Jahre 1541 wohnte er dem Reichstage und Religionsgespräche zu Regensburg als päbstlicher Legat bei. (Hier läßt ihn eine zweifelhafte Anekdote den Namen Protestanten fixiren.) Es ist bekannt, wie viel dort zusammenkam, den Versuch der Vereinigung mißlingen zu lassen. Die katholischen Stände sahen schon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derselben immer bitterer; auch die evangelischen nahmen doch nur mit Ueberwindung daran Theil. Contarini hatte Instruktionen, die scheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbestimmtheit möglichst beengten, möglichst viel der päbstlichen Entscheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeschickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzulocken hoffte, die dann, erst begonnen, schon im römischen Interesse weiter gestaltet werden könnte. Je schroffer sich die Fürsten gegenüber standen, desto milder waren die versammelten Theologen gesinnt, vor dem nahen äußeren Brande verstummt schon allmälig der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunsch des Kaisers, dem es ernstlich um Ausgleichung zu thun war, und die hiedurch geleitete Wahl der Collocutoren. So wurden die dogmatischen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht gesagt wird, daß sie evangelische Lehre hinter katholisch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererseits die Evangelischen alles Recht hatten, in dieser Verhüllung eine gefährliche Brücke zu sehen. Selbst Eck, der einzig Widerstrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerstehen, so sehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholische Vorlage revidirt, er billigte auch die verglichene Formel. Die älteren protestantischen Geschichtschreiber haben dies in Verbindung mit seinem nachherigen Auftreten als unredliche List ausgelegt. Allein es ist Thatsache, daß er wegen seines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, daß sich sogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Pabste zu verdächtigen; seine Freunde hatten die größte Mühe, ihn zu vertheidigen. Wie er gesinnt war, zeigt seine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg selbst, offenbar ergriffen von dieser Kernfrage des Christenthums und unter dem Einflusse der erhaltenen Eindrücke schrieb. Er dachte evangelisch über sie, und wie sein Freund Polus war er sich sehr wohl bewußt, von welcher unermeßlichen Wichtigkeit dieser Gegenstand sey. Wenn seine Aeußerungen nachmals offiziell gefälscht wurden, so ist dies in einer ganz richtigen Auffassung geschehen. Man kann nicht sagen, daß seine Auffassung bloß durch eine wohl erklärliche Unbestimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern sie steht in einem sehr bestimmten Gegensatze gegen die römische Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung selbst geht er selbst nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschließung alles menschlichen Verdienstes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutsch-evangelischen Begriffes vermieden würde. Allein die päbstliche Politik war während der Verhandlung nicht nur bedenklich über diese und über ihn selbst geworden, sondern entschieden allen Transaktionen abgeneigt; so erhielt er strengere Weisungen,

und er folgte denselben in aller Strenge. Er rieth dem Kaiser, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, sie nicht weiter aufnehmen zu lassen, sondern Alles dem Pabste anheimzustellen, der die sämmtlichen Fragen auf einem allgemeinen Concil oder sonst eine passende Weise zum Schluß bringen würde. Er sprach sich in einem zweiten Gutachten bald noch entschiedener in diesem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granvella das schroffere päbstliche Verfahren, und indem er die deutschen Bischöfe zu eigener sittlicher Reformation ermahnte im Geiste jenes oben besprochenen römischen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Aeußerungen über die deutsche Reformation als den Weg, dem Fortschritte derselben Einhalt zu thun. Es ist nicht schwer zu sagen, wie sich dieses Verhalten mit seiner innersten Ueberzeugung vereinigen läßt. Wir sahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Karakter der deutschen Reformation mußte ihm widerstreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er selbst setzte seine ganze Kraft für dieselbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufbahn brachten es mit sich, daß die kirchenpolitische Auffassung den Gesichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre selbst wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und Andere sich stießen, die verneinende Seite der protestantischen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangelischen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte den Volksglauben beherrschende falsche Heilspraxis der römischen Kirche gründlich überwunden werden sollte. Wir finden aber nicht, daß Contarini eine Erkenntniß dieses Bedürfnisses hatte, von welchem selbst die Anstöße der deutschen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Concession der Priesterehe und des Laienkelches ist bei ihm die Rede. Seine Glaubensansichten, auf dem Gebiete stiller geistiger Forschung erwachsen, konnten wohl ein aristokratisches Gepräge behalten. Dies ist der innerste Unterschied seines italienischen und des deutschen Reformations-Bewußtseyns.

Es war dem Cardinale vergönnt, wenigstens den Umschwung nicht mehr völlig zu erleben, der seine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er starb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquisition viele seiner früheren Freunde und Ueberzeugungsgenossen aus Italien zu fliehen nöthigte. Ochino soll ihn auf dem Todtenbette noch gesprochen und entschieden in der alten Gesinnung gefunden haben, was katholische Polemiker heftig bestreiten; wir legen so wenig Gewicht darauf, als auf die von ihnen so oft beliebten angeblichen Widerrufe der Sterbenden. Das Leben muß zeugen. Jedenfalls ist ihm die Entscheidung, welche vielleicht für seinen Karakter zu schwer gewesen wäre, erspart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklassen, der die Wahrheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch seine Weltbildung, die Verhältnisse und selbst die Milde seines Karakters in einer beschränkten Ansicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, fesselten. Seine Werke sind zu Venedig 1589 herausgegeben, der Text des Traktats über die Rechtfertigung (ächt Paris 1571) ist hier verändert. Beide Texte zusammen sowie die wichtigsten biographischen Notizen über ihn (auch die Biographie von Joh. Casa) finden sich in den Briefen des Polus (III). Für die frühere Auffassung bei protestantischen Geschichtschreibern vergleiche man: Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs III. Die richtige Auffassung hat die Meisterschilderung Ranke's (Päbste Bd. I.) gegeben. **Weizsäcker.**

Contemplation, s. Mysticismus.

Continenten, s. Asceten.

Contraremonstranten, s. Arminianer.

Contritio, s. Buße.

Convocation, s. anglikanische Kirche.

Convulsionäre, s. Jansenismus.

Cooperator, ein zur geistlichen Aushülfe für unbestimmte Zeit angestellter Priester, der sich mit dem ordentlichen Pfarrer in die Verwaltung der geistlichen Funktionen in der Art theilt, daß er in Abhängigkeit von dem Pfarrer nur an den Filialen thätig ist,

wobei er allerdings auch in der Mutterkirche, wenn die Umstände es erheischen, dem Pfarrer Hülfe zu leisten verpflichtet ist.

Copiaten (κοπιαταὶ von κοπιάω laboro) *) lat. fossores, fossarii hießen in der alten Kirche (bald nach Constantin d. Gr.) die Todtengräber, Todtenbestatter. Epiphan. expos. fid. c. 21: *κοπιαταὶ οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων.* Es kommen auch die Benennungen vespillones, vispelliones, lecticarii (von der Bahre) *νεκροθάπται* vor. Sie treten neben den Parabolanen (Krankenwärtern) auf (s. d. Art.), und wurden mit zum Klerus gerechnet. (Pseudo)Hier. de sept. ordin. eccles.: Primus (von unten herauf gezählt?) in clericis Fossariorum ordo est, qui in similitudinem Tobiae sancti sepelire mortuos admonentur. Ihre Zahl wechselte. Theodos d. Jüngere setzte sie für Constantinopel von 1100 auf 950 herab; während Anastasius wieder 1100 anordnete. In Constantinopel bildeten sie eine eigene Genossenschaft (Kollegium) unter dem Namen Collegiati, Decani, und genossen als solche gewisse Immunitäten. Vergl. Cod. Theodos. XIII. 1. 1. XVI. 2. 15. Cod. Justin. I. 2. 4. Heumann, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts u. d. W. *Bingham*, Antiqu. III. 8. Augusti, Archäologie XI. S. 239. Hagenbach.

Copulation, s. Trauung.

Corbinian, s. Bayern.

Cordus, Euricius, einer der ausgezeichnetsten unter den Humanisten und lateinischen Dichtern zu Anfang des 16. Jahrhunderts, welche sich für die Reformation als für eine Befreiung von wissenschaftlicher Barbarei interessirten und aussprachen, war zu Simtshausen bei Wetter in Oberhessen 1486 geboren. Schon auf der Schule zu Wetter ward er mit seinem Landsmanne Eobanus Hessus (geb. 1488) bekannt und befreundet; bald gehörten beide als Studirende zuerst, und dann als Lehrer, zu dem an Erasmus und Reuchlin angeschlossenen, gegen den großen Haufen der viri obscuri in eleganten lateinischen Versen und Prosa eifernden jungen Erfurt. Bis 1523 kehrte er dahin immer wieder zurück, doch mit mehreren Unterbrechungen; dahin gehörte vor 1518 seine Lehrerthätigkeit in Kassel, ferner 1521, daß er Luther nach Worms begleitete, und von da nach Italien weiterreiste, und in Ferrara Doctor der Medicin wurde. Vielleicht wirkte seine Anschließung an Luther mit, ihm Warnungen des Erasmus vor zu einseitigem Tadeln, Negiren zuzuziehen; 1519 schrieb ihm dieser aus Löwen: „si me audies, plus operae sumes in propagandis optimis disciplinis, quam in refellendis harum hostibus; ad claram lucem vel suapte sponte evanescunt tenebrarum portenta" **), und ähnlich urtheilte ein jüngerer aus diesem Erfurter Kreise über ihn, der Freund und Biograph Melanchthons: „neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem; erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fere quo offenderetur ac ferre posset; quod in causa fuit, ut in aliorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret" ***). Dies mußte er zunächst in Braunschweig erfahren, wohin er 1524 als Stadtarzt berufen ward, wo damals (s. Bd. II. S. 338) die Reformation noch durch weltliche und geistliche Machthaber niedergehalten wurde, und wo Cordus, welcher seinen Spott gegen diese, besonders gegen die Bettelmönche und ihre geistliche und ärztliche Praxis nicht zurückhalten konnte, zu beidem desto weniger Gelegenheit erhielt. Desto schärfer fielen seine Epigramme gegen seine Umgebung aus †), und

*) Andere Ableitungen von *κοπάζω* quiesco (?) oder von *κάπετος* die Gruft.

**) Opp. ed. Froben. T. 3. p. 235 ff. Aehnlich hatte er schon im Jahre vorher den Rector von Erfurt gewarnt, wenn auch damals noch Luther vertheidigt, denn „impium sit, illum in his quae recte dixit prorsus indefensum relinquere, ne posthac nemo sit qui verum ausit proloqui," das. S. 417.

***) *Joach. Camerarii* narratio de Eobano Hesso, ed. Kreyssig (Meißen 1843) Cap. 12. p. 18.

†) Neun Bücher desselben erschienen zu Marburg 1529. 8., doch ist die Zueignung vor dem ersten Buche schon 1520 zu Erfurt geschrieben. Vier andere Bücher sollen in den Opp. noch hin-

desto mehr richtete er seine Zuversicht auf den jungen Fürsten seines Vaterlandes, welchem er schon 1518 seine Bucolica dedicirt hatte; in einer längeren Anrede an den Landgraf Philipp, welche er im Jahr 1525 seinem paraeneticon ad imperatorem Carolum V. pro agnoscenda vera religione voranstellte*), hofft er bei ihm auf eine Ausnahme von der Regel: „nostri principes, qui magis arma quam ingenia expolire sunt soliti, adeo nihil ad se bonas literas pertinere putarunt, ut indecor et plane degener haberetur, si ex eis aliquis illarum studiosus fuerit", und beschreibt den Zustand der Kirche so: „Ecclesia iacentibus literis et silentibus linguis non diu consistere, quia nec verbum quo servatur annunciare potuit. Quibus illa columnis innixa incubuit? quos evangelii praecones iam amplius octingentis annis habuit? Nonne rudissimos asinos ac brutissimos boves? Qui quoniam loqui nescierunt, ruderunt nobis et boaverunt in templis, et ex Christi quoque ovili plane aliud quasi Augiae stabulum fecerunt. Verum novos haec aetas Hercules dedit, Lutherum et Erasmum, illum ecclesiae, hunc vero maxime literarum vindicem, iuxtaque hos Philippum Melanchthonem" u. s. f. So berief ihn der Landgraf denn auch sogleich im Stiftungsjahr 1527 auf seine neue Universität Marburg als Professor der Medicin. Doch auch hier in seinem hessischen Vaterlande gefiel sich der rückhaltlose Tadler nicht auf die Dauer, er ließ sich noch 1534 als Medicus und Professor nach Bremen berufen, starb aber hier schon 1535. Wie er als Arzt und Naturforscher für seine Schriften über den englischen Schweiß (1529) und über die Uroscopia, sowie für sein Botanologicum (1534) geschätzt wird, so verdient er dies noch gewisser für seine vortrefflichen lateinischen Verse, meist Satyren voll Beobachtung und Urtheil, mit bitterm und noch öfter heiterm Spott über das, worin er vornehmlich die Schäden seines Zeitalters sah, die Epigramme vielfach nachgeahmt von dem auch in seinem Verhältniß zur Theologie ihm geistesverwandten Lessing**). Vier Ausgaben seiner Werke und erforderlichen Nachträge dazu sind nachgewiesen in Wiegand Kahler's vita Euricii Cordi, Rinteln 1744. 4.; Ergänzungen dazu sowie zu den Nachrichten darin, von Strieder, hess. Gelehrtengesch. Bd. 2. S. 282—94, und von Chr. v. Rommel und H. A. Erhard in Ersch und Gruber's Encykl. Th. 19. S. 285—91. Eine Biographie von L. Henckel (Lossius, Cob. Hesse S. 93) scheint unvollendet geblieben zu seyn.

E. Henke.

Cornelius, Hauptmann, s. Petrus.

Cornelius, Pabst 251—252. Hauptsächlich bekannt durch sein Verhältniß zu den Novatianern, die unter seinem Vorsitze verdammt wurden, worüber s. d. Art. Novatianer. Mehrere Briefe Cyprians an ihn und an den römischen Klerus finden sich in Cyprians Briefsammlung.

Cornelius à Lapide (van der Steen), ein berühmter Exeget der katholischen Kirche und Mitglied des Jesuitenordens wurde im Jahr 1568 zu Boehaff im Bisthum Lüttich geboren, war öffentlicher Lehrer der heiligen Schrift zu Löwen und später zu Rom, wo er am 12. März 1637 im Rufe großer Frömmigkeit starb. Er schrieb sehr ausführliche Commentare beinahe über alle Bücher der Bibel, die Psalmen und den Hiob ausgenommen. Seine Commentare, die sowohl einzeln als in Gesammtausgaben zu Antwerpen, Paris, Lyon und Venedig wiederholt gedruckt worden sind, und in der vene-

---

zugekommen seyn. Im siebenten Buche finden sich die auf die kirchlichen und geselligen Zustände der Stadt Braunschweig bezüglichen Epigramme.

*) Dieses Paränetikon, öfter „exhortatio" citirt, soll schon im Jahr 1525 gedruckt seyn; aber eine Ausgabe Marburg 1527. 4. „adiecto auctario de instaurandis literis et novo Marpurgensi gymnasio" mit Vorrede Melanchthons kündigt sich nicht als zweite an, und kennt auch den Namen exhortatio nicht.

**) Nachweisungen darüber mit großer Anerkennung von Cordus und einer Auswahl aus dessen Epigrammen in Wieland's Aufsatze: „Cordus und Lessing", deutscher Merkur 1793, Bd. 3. S. 275—303.

diger Ausgabe vom Jahr 1740 11 Foliobände füllen, haben das Verdienst, daß sie ein sehr reiches Material der Exegese aus den Kirchenvätern zusammenstellen, sind aber sehr weitschweifig und mit allegorischen, mystischen, tropologischen und anagogischen Deutungen auf eine geschmacklose Weise überladen. Die reichhaltigen Auszüge aus den Kirchenvätern, wodurch sie vielen brauchbaren homiletischen Stoff darbieten, hat den Commentaren des Cornelius eine weite Verbreitung unter dem katholischen Klerus verschafft, und sie sind noch bis auf die neuere Zeit im Gebrauch geblieben. Die neueste Ausgabe ist die zu Lyon 1838 in 11 Quartbänden erschienene. Die besten Werke sollen die über den Pentateuch und die paulinischen Briefe seyn. S. *Richard Simon*, histoire critique des principaux commentateurs de nouveau testament. Rotterdam 1693. *Ge. Heinr. Götze*, exercitatio theologica de Cornelii à Lapide commentaris in sacram scripturam. G. W. Meyer, Geschichte der Schriftauslegung. Göttingen 1804. 3. Bd. K.

Coronati quatuor, die vier Gekrönten. So heißen in der Tradition vier Brüder, Severus, Severianus, Korpophorus und Viktorinus, welche im Jahre 304 unter Diocletian den Märtyrertod starben. Ihren Namen erhielten sie daher, weil ihnen Kronen mit scharfen Nägeln in das Haupt gedrückt wurden. Ihre Gebeine sollen zu Rom in der Kirche Sanctorum quatuor coronatorum martyrum ruhen. Herzog.

Corporale, ein Tuch von Leinwand, worauf die Hostien und der Kelch niedergelegt werden, damit sie die Oberfläche des Altars und des Tabernakels nicht berühren. Es heißt Corporale, weil der Leib (corpus) Christi darauf gelegt wird. Es ist von Leinwand nach Luc. 23, 53. Anfangs so groß, daß man damit die Hostien und den Wein einhüllen konnte (daher der Name palla, *ειλητον*) erhielt es im Mittelalter seinen jetzigen kleinen Umfang. Herzog.

Corpus doctrinae, die verschiedenen, s. symbolische Bücher.

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholischen Stände des deutschen Reiches, sofern sie sich, dem Corpus Evangelicorum (s. d.) gegenüber, zu einer für sich bestehenden Körperschaft (stillschweigend) verbunden hatten. In dem von den evangelischen Gesandtschaften erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vom 21. Dezbr. 1720 (in Schauroth, vollst. Sammlung aller Conclusorum etc. Zweit. Tom. Regensp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholischen Stände haben ihrer Seits sich gleichfalls zusammengethan und zu Besorgung ihrer auch gemeinsamen Angelegenheiten ebenso ein Corpus formiret und selbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römisch-Katholische, die etwas zu suchen gehabt, ebenso wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum sich gewendet.“ Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indeß in der Reformationszeit (und selbst noch im 17. Jahrhundert fast) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperschaft der katholischen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: des heil. röm. Reichs katholische Kurfürsten, Fürsten und Stände (s. Faber, Europäischer Staats-Canzley XVII. Theil. Anno 1711. S. 248; LIII. Th. Anno 1729. S. 252. 335), während man evangelischer Seits das Corpus Catholicorum „die katholischen Stände“, oder „die Stände der päbstlichen Religion zugethan“, oder auch „Papistische Stände“ (s. Moser, Teutsches Staats-Recht X. Lpz. und Ebersdorf 1743. S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von Seiten des päbstlichen Stuhles nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer besonderen Körperschaft mit Rechten und Freiheiten eine Beschränkung der päbstlichen Autokratie in Deutschland leicht nach sich ziehen konnte, erklärt es sich auch hinreichend, daß der Ausdruck Corpus Catholicorum in officiellen Aktenstücken von den katholischen Reichsständen möglichst vermieden wurde; bildeten diese aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geschlossenen Verein, so bestanden sie doch faktisch als Corpus. Auf die formelle Sanction ihres Vereines als einer Körperschaft ein Gewicht zu legen, hatten sie nicht nöthig, da sie recht wohl wußten, daß der Kaiser als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrathe ex officio ihre Interessen schützen, ihre Gerechtsame vertreten und überall sie unterstützen würde, wenn ihre Kirche etwas Rechtsbeständiges verlangen und erlangen könnte. Ferner

hatte Kurmainz, welchem ohnehin das General-Directorium des ganzen Reiches und das Special-Directorium des kurfürstlichen Collegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vicekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen wahrte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benützen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schauroth a. a. O.), um so weniger aber durften sie officiell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, ohne daß ihnen deshalb vom Kaiser oder vom Pabste ein Vorwurf gemacht, oder daß von Letztem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von Seiten des päbstlichen Stuhles um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westphälische Friede entschieden verworfen wurde, der die staatsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, daß alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als Ein Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Theile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. §. 52.). Nun erst bildete sich, im Gegensatze zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch wiederholt und in solchen Fällen beilegten, wenn sie als selbstständiger Verein und im Gegensatze zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluß des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Theilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Bayern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Während dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Uebereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, daß Kurmainz, Kurbayern, Oesterreich, das Herzogthum Bayern, Bamberg und Constanz die Stelle als ordentlich Deputirte des Corporis Catholici bei den westphälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefaßten Beschlüsse den Kaiserlichen eröffneten. Kraft des westphälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichs-Körperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte er selbst in officiellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben vom 10. März 1700 (bei Schauroth a. a. O.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII. S. 46.). Daß an ihn als an ein Corpus appellirt wurde, beweist das Memoriale des Freiherren von Sickingen (bei Faber XVII. S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Oktober 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore" die Rede (bei Faber XXXV. Th. Anno 1720. S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Magistrats von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII. S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV. S. 404 ff. — 460 f.) u. s. w. Das Verzeichniß der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angeführt, z. B. bei Faber LIII. S. 237. Die Berathungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Domi=

nikanerkloster, doch wurden sie auch im kurmainzischen Quartier veranstaltet (s. Moser a. a. O. S. 472). Wie sich indeß bei der Aufhebung des deutschen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von selbst auflöste, mußte auch das Corpus Catholicorum stillschweigend ein Ende nehmen. D. Neudecker.

Corpus Evangelicorum (auch Corpus sociorum Augustanae confessionis) hieß die zu einem selbstständigen politischen Collegium organisirte Gesandtenconferenz der evangelischen Stände des deutschen Reichs. Seinen Ursprung hatte dasselbe nicht eigentlich in den temporären Bündnissen der Evangelischen zu Torgau, Schmalkalden u. s. w.; auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolglosen Bestrebungen einzelner evangelischer Reichsfürsten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Conföderation oder wenigstens einer regelmäßigen „Correspondenz“ zu vereinigen. Vielmehr war die Entstehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Thatsachen, daß die evangelischen Stände auf den Reichstagen sich veranlaßt sahen, die Interessen der Einzelnen als Gemeininteressen zu berathen und zu vertreten. Dasselbe Bedürfniß machte sich gleichzeitig auch den katholischen Ständen fühlbar, und so kam es daher, daß die beiden „Religionstheile“ auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in sich geschlossene Corporationen erschienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewöhnten sich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältniß, was schon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jahr 1582 als eine res bene et sapienter a maioribus instituta angesehen und namentlich in den westphälischen Friedensverhandlungen faktisch geltend gemacht wurde.

Indessen erfolgte die eigentliche Constituirung des Corpus Evangelicorum als eines ständigen Collegiums erst am 22. Juli 1653 auf dem Reichstage zu Regensburg, als an diesem Tage alle versammelten evangelischen Stände (damals 39) zur gemeinsamen Berathung ihrer Gravamina im Quartier des kursächsischen Gesandten zusammentraten und den Beschluß faßten, nun ausschließlich als ein unter dem Vorsitze Kursachsens vereinigtes ständiges Collegium zu handeln.

Es lag in der Natur der Sache, daß der kaiserliche Hof diese Einrichtung nur ungern sehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organisirte — nicht blos Corporation, sondern — Behörde in's Daseyn getreten und behauptete seine Existenz. Alles was zur Wahrung der evangelischen Interessen im Allgemeinen und im Einzelnen gehörte, wurde jetzt als seiner Competenz zustehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum correspondirte ganz selbstständig mit dem Kaiser, mit einzelnen Reichsständen und mit auswärtigen Souveränen.

Das Directorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kursachsen ausgeübt. Allerdings veranlaßte der Uebertritt des Kurfürsten Friedrich August zum Katholicismus (1677) und mehr noch die im Jahr 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jahre später zu Wien publicirte Conversion seines Kurprinzen die lebhafteste Erörterung der Frage, ob Kursachsen zur Ausübung des Directoriums fernerhin noch fähig sey. Kurbrandenburg, Kurbraunschweig und die Ernestinische Linie des Hauses Sachsen machten bereits ihre Ansprüche auf das Directorium sehr energisch geltend. Indessen ließ Kursachsen Assecurazionen aller Art massenweise nach Regensburg strömen; und die Besorgniß, daß das einflußreiche Kurhaus, wenn ihm das Directorium entzogen würde, sich vielleicht zum Uebertritt in das Corpus Catholicorum veranlaßt sehen könnte, bewirkte es endlich, daß demselben die Leitung des Corpus Evangelicorum auch für die Zukunft belassen wurde. Indessen wurde ausdrücklich stipulirt, daß der kursächsische Komitialgesandte in der Ausübung des Directoriums von dem Kurfürsten durchaus unabhängig seyn, und seine Instructionen nur von dem Geheimerathscollegium zu Dresden empfangen solle.

Die Conferenzen des Corpus Evangelicorum waren theils regelmäßige, theils außerordentliche. Jene wurden späterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten, und zwar in dem fürstlichen Nebenzimmer auf dem Rathhause zu Regensburg. Daneben kamen auch vertrauliche Besprechungen vor, welche der kursächsische Gesandte in seinem Quartier mit

einzelnen Ständen veranstaltete. Auch bestanden seit 1770 zwei ständige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Untersuchung derjenigen Religionsbeschwerden, in welchen das Corpus zur Unterstützung oder Fürsprache aufgefordert wurde, und die andre zur Aufnahme der sechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Kassen.

In dieser Einrichtung bestand das Corpus Evangelicorum bis zum Jahre 1806, wo es mit der deutschen Reichsverfassung zu Grabe ging. Vgl. H. W. v. Bülow, über Gesch. und Verfassung des Corporis Evang. u. s. w. 1795. Heppe.

Corpus juris canonici, s. kanonisches Rechtsbuch.

Corpus juris civilis nennt man, im Unterschiede von corpus juris canonici (s. d. A.), die Vereinigung mehrerer theils von Kaiser Justinian veranlaßten, theils später entstandenen Sammlungen des weltlichen Rechts (jus civile), welches nicht bloß den Karakter eines gemeinen bürgerlichen Gesetzbuchs erlangt hat, sondern auch Rechtsquelle der ganzen Kirche geworden und sonst auch vielfach in kirchlichen Gebrauch gekommen ist. Die Bestandtheile dieses Corpus sind: 1) vier Bücher Institutionen Justinians, vom Kaiser bestimmt „totius legitimae scientiae prima elementa“ zu seyn, publicirt im Jahre 533. Die Bücher zerfallen in Titel, diese bestehen aus einem Eingange und Paragraphen; daher citirt man mit Anfangsworten oder Zahlen also: z. B. §. His igitur generaliter (1) J. de justitia et jure. I, 1. 2) fünfzig Bücher der Digesten oder Pandecten, ebenfalls im Jahr 533 vom Kaiser publicirt. Es sind darin Auszüge aus der älteren juristischen Literatur (jura) enthalten (pandectae juris enucleati ex omni vetere jure collecti), welcher bereits früher gesetzliche Autorität beigelegt war und die Justinian auf's Neue bestätigte, sie geradezu leges nennend (Const. Dedit [3] §. 1. Cod. de veteri jure enucleando. I. 17). Die Bücher bestehen aus Titeln, diese aus den excerpirten Stellen. Man citirt z. B. Fr(agmentum) oder l(ex) Juri operam daturum (1) §. cujus merito (1) D. (π. ff.) de justitia et jure I. 1. 3) zwölf Bücher des Justinianischen Codex vom Jahre 534, enthaltend die kaiserlichen Verordnungen (Constitutionen) seit Hadrian. Man citirt z. B. C.(onstit.) oder l(ex) Cunctos populos (1) §. Hanc legem (1) C.(odicis) de summa trinitate I. 1. 4) Neuere kaiserliche Constitutionen (novellae leges), Novellen, Justinians bis auf Tiberius II. (578—582) wurden nicht mehr officiell gesammelt, sondern von Privatpersonen zusammengestellt, und eine Sammlung derselben von 168 später in die Ausgaben des Corpus juris aufgenommen; citirt z. B. Nov. 1. c. 1. Dazu fügte man nachher noch andere kaiserliche Erlasse, die apostolischen Kanones (s. d. Art.), das longobardische Lehnrecht (liber feudorum) u. a.

In diesen Sammlungen, vornehmlich im Codex und in den Novellen finden sich die mannigfaltigsten Vorschriften sowohl über das Verhältniß von Staat und Kirche, als über das gesammte Kirchenrecht selbst. Daher schließt sich das kanonische Recht an das römische an und dies um so mehr, als in den neu entstandenen germanischen Reichen das römische Recht als das persönliche oder nationale der Kirche galt. Es war nämlich in diesen Staaten das Princip anerkannt, daß Jeder nach dem Recht seines Stammes beurtheilt werden sollte. Der Kleriker wurde durch die Ordination einem alle Stämme umfassenden Institut eingegliedert und erhielt damit ein besonderes Recht, als welches man das römische annahm, da bisher dasselbe auf die Kirche angewendet wurde, auch wegen der vielen darin enthaltenen Privilegien für Kirche und Geistliche sehr wünschenswerth schien. Daher hieß es secundum legem Romanam ecclesia vivit (m. s. die Zeugnisse bei v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter Bd. I. §. 40 [2. Ausg.]. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgeschichte Bd. I. §. 46.); auch wurde das Civilrecht in den Sammlungen des kirchlichen Rechts fleißig berücksichtigt (vergl. v. Savigny a. a. O. Bd. II. §. 95 f.). Es kann daher nicht befremden, daß seit dem Erwachen der ernsteren wissenschaftlichen Bearbeitung des römischen Rechts die Geistlichen dem Studium der römischen Rechtsquellen sich mit besonderem Eifer hingaben und für das kanonische Recht erheblichen Gewinn daraus zogen. Es hat dies Cujacius zu der überschwenglichen Behauptung vermocht: omnino quicquid praeclarum est in hoc jure (canonico), ex jure

civili est, während die folgenden Worte allerdings richtig sind: nec hujus interpres idoneus quisquam, nisi sit juris civilis peritissimus (im Commentar zum c. 15 X. de sent. et re judicata II. 27). Da übrigens durch völlige Hingabe an dieses Studium manche Kleriker sich ihren sonstigen Pflichten entzogen, wurde förmlich ein Verbot dagegen erlassen (c. 3. 10. X. ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant (III, 50) Alexander III. a 1163. Honorius III. a 1219, vergl. v. Savigny, über die Decretale Super Specula des Pabstes Honorius III., in den vermischten Schriften Bd. III. (Berlin 1850) nr. XXXV. S. 413 f.). Auch später ist darauf gehalten und es bedarf eigentlich einer besondern Erlaubniß der geistlichen Oberen, um das Civilrecht zu treiben; ja die in's Collegium Germanicum (s. Collegia nationalia) eintretenden jungen Deutschen verpflichten sich eidlich, dieses Studium nicht ergreifen zu wollen. Dennoch ist das Corpus juris civilis von den Geistlichen häufig gebraucht worden — und was sehr bemerkenswerth ist, von einigen selbst für ihre Predigten. Es sind besonders drei Prediger am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, nämlich die beiden französischen Franziscaner Maillard und Menot und der italienische Dominicaner Barletta, welche neben den übrigen Zeugnissen aus der heiligen Schrift, den kirchlichen Autoren, auch stets Stellen aus dem Corpus juris civilis und canonici zum Beweise ihrer Auseinandersetzungen anführen. (Vgl. Michel Menot, ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik von Engelhardt. Erlangen 1824. S. 10. 19. 31, verbunden mit den Ausgaben der Predigten dieser Männer.)

Die Grundsätze des kanonischen Rechts, welche sich eigenthümlich und abweichend vom römischen im Laufe der Zeit ausgebildet, insbesondere die Autorität des Staats, wie sie in den Quellen des Corpus juris civilis ausgesprochen ist, verworfen hatten, erfuhren in der Zeit der Reformation alsbald viele Angriffe und man fing an, dem Corpus juris canonici das Corpus juris civilis vorzuziehen. So erklärte Luther: „Weil unser Regiment in deutschen Landen nach dem römischen kaiserlichen Recht sich richten muß und soll, welches auch unsers Regiments Weisheit und Vernunft ist, von Gott gegeben: so folget, daß solch Regiment nicht kann erhalten werden, sondern muß zu Grunde gehen, wo man solche Rechte nicht erhält“ (Werke von Walch, Bd. X. S. 510) — „Sprich, was recht ist, nicht aus päbstlichen, sondern nach kaiserlichen Rechten, die dem natürlichen Recht gemäß und wider Gottes Wort nicht sind“ (a. a. O. Bd. XXII. S. 2192). Aehnlich *Melanchthon*, oratio de dignitate legum, de vita Jrnerii u. a. Man ging selbst bis zum Verbote des Studiums des kanonischen Rechts, wie in der hessischen Kirchenordnung von 1526 c. 29 (*Schmincke*, monumenta Hassiaca Tom. II. pag. 650. Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. I. S. 68) „Jus illud contra fas vocatum canonicum omnino legi prohibemus“. Dies ist denn überhaupt nicht ohne Einfluß auf das evangelische Kirchenrecht geblieben, in welchem das Corpus juris civilis dem Corpus juris canonici vorgezogen wurde; namentlich ist das Eherecht der Evangelischen mit engerem Anschluß an das römische und mit Verwerfung des kanonischen Rechts entwickelt. (M. s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgeschichte B. IV. §. 557. Desselben Kirchenrecht Bd. I. S. 385.)

H. F. Jacobson.

Correctionsanstalten, geistliche, s. Demeritenhäuser.

Corrodi, Heinrich, einer der namhafteren Aufklärungsmänner des vorigen Jahrhunderts, wurde am 31. Juli 1752 geboren und erhielt die früheste, seinem kühn aufstrebenden Geiste wenig entsprechende Erziehung durch seinen Vater, einem damals amtlos im Zürich lebenden Geistlichen. Auch er war zum Prediger bestimmt und empfing durch Vermittlung eines einflußreichen Gönners die Ordination der Kirche. Allein das Schwächliche des Körpers und die schwer vernehmbare Stimme verschloß ihm den Weg in's Pfarramt. Im Gegensatz zu der in's Mystisch-Pietistische überspielenden Orthodoxie seines Vaters gab ihm der Kanonikus Steinbrüchel in Zürich die Richtung auf das Moralchristenthum der sich eben feststellenden Neologie. Der Idyllendichter und Landschaftsmaler Geßner weckte seinen Sinn für die Natur. Beiden verdankte er die Mög-

lichkeit des Besuchs deutscher Universitäten. Die Erlaubniß des mißtrauischen Vaters wurde durch eine wenig ehrenvolle List erwirkt. Diese Reise wurde für die Zukunft des jungen Corrodi entscheidend. Denn in Halle bildete er sich unter Semler, zu welchem er in das vertraulichste Verhältniß trat, zu einem der Vorkämpfer der neuen Vernunft- und Humanitätsreligion, deren Historiker zu werden er Hoffnung gab. Nach seiner Heimkehr wirkte er für ihre Grundsätze in Zürich auch mündlich, anfangs durch Privatcollegien, seit 1786 als Professor des Naturrechts und der Moral an dem dortigen Gymnasium, als dessen „schönste Zierde“ er am 14. September 1793 starb. Seine zahlreichen Schriften, die größtentheils anonym erschienen, tragen überall dasselbe Gepräge eines durch nichts befriedigten Forschungseifers, der, obschon kenntnißreich wie gesinnungsvoll, gleichwohl fast niemals über die Linie eines gewissen Dilettantismus hinauskommt. Corrodi war ein Mann von unverwüstlicher Arbeitskraft, seine Welt das Aufwerfen und Lösen neuer Probleme, so viel ihrer sein Gesichtskreis faßte. Voll Wissensdurst, durch keinen Zweifel und kein Ergebniß zurückgeschreckt, warf er sich auf die verschiedensten Gebiete des Erkennens, ohne daß ihm bei dem Encyklopädischen und Rhapsodischen dieses Verfahrens eine nachhaltige Einwirkung gelang. Auch als Theolog nicht ohne Eigenthümlichkeit und selbst dem Altmeister Semler gegenüber bis auf einen gewissen Grad selbstständig, verarbeitete er doch im Ganzen nur die von diesem in Umlauf gebrachten Ideen, so daß seine Schriften mehr als karakteristische Zeichen denn Faktoren der Zeit von Wichtigkeit sind. Unter seinen theologischen Werken behaupten, abgesehen von einzelnen Abhandlungen über die Offenbarung und ihre Geschichte, so wie von den periodischen „Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion“, 1780 ff. 18 Hefte (die beiden Hefte 19. und 20. erschienen unter dem Titel: neue Beiträge nach seinem Tode) die erste Stelle: 1) die deutsche Uebersetzung der Briefe holländischer Gottesgelehrten über R. Simon's kritische Geschichte des A. T.s 1779, veranlaßt durch Semler; 2) die Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 1792, 2 Bde. — mehr Aphorismen über beliebig ausgewählte Fragen, als eine erschöpfende Geschichte, und auch jene meist mehr in Form leichthingeworfener Vermuthungen, um nicht zu sagen Einfälle, als eindringender Forschung; 3) die kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 ff. 4 Bde.: — das Hauptwerk, stoffreich und belehrend, aber in Plan und Ausführung unkritisch, voll ungehöriger, weit ausgesponnener Digressionen, und oft mehr eine rhetorische Strafpredigt gegen Mystik und Orthodoxie, als Geschichte im strengen Sinn. Der Verfasser, im Hochgefühl einer Aufklärung, die sich glücklich weiß, daß sie über die „elenden Begriffe eines Justinus, eines Irenäus“ hinaus ist, will im Interesse der „vernünftigen Religion“ darthun, welch' „unsicherer Wegweiser eine versengte Einbildungskraft“, dagegen welch' „unschätzbares Geschenk die Vernunft“ sey. So findet er denn begreiflich selbst bei den Aposteln noch viel judaistische Vorurtheile. Das Wesen des Christenthums ist ihm Moral, sein reinster Ausdruck der Brief des Jakobus; eine organische Einheit zwischen dem A. und N. T. nicht überall nachweisbar. Die Apokalypse in Inhalt wie Ausdruck voll Anklänge an die Kabbala. Bei alle dem verläugnet Corrodi eine beziehungsweise Mäßigung nicht, so daß er nicht selten den Uebertreibungen eines Semler und Eichhorn entgegentritt. So ist ihm zwar Moses keineswegs Verfasser des Pentateuchs. „Wer aber behaupten wollte, Moses sey nicht Urheber der Gesetze, die von Josua an bis heute die jüdische Nation für die seinigen hielt, der würde allen historischen Glauben über den Haufen werfen.“ Semisch.

Corvey. Diese unfern der Stadt Höxter am Ausflusse der Schelpe in die Weser gelegene, altberühmte und gefürstete Benediktinerabtei hat schon insofern für die christliche Religion und Kirche eine vorzügliche Bedeutsamkeit, als sie nicht nur während einer längeren Zeit des Mittelalters eine der wichtigsten Pflegerinnen gründlicher Gelehrsamkeit in der Theologie, Philologie und Geschichte gewesen ist, sondern auch als erste Missionsanstalt in Deutschland eine große Anzahl begeisterter, muthig ausdauernder und durch Geist und Karakter ausgezeichneter Glaubensboten bildete, welche das milde

Licht der Christusreligion sowohl unter den rohen und trotzigen Sachsen befestigten, als auch weiterhin unter den heidnischen Völkern des europäischen Nordens, insbesondere der skandinavischen Länder, verbreiteten. Ihre Entstehung verdankt dieselbe dem von der fränkischen Königin Bathilde, der Gemahlin Chlodewig's II., um das Jahr 664 gestifteten und von den Schriftstellern des Mittelalters *Corbeja aurea* oder *vetus* genannten Kloster Corbie in der Nähe von Amiens in der Picardie. Hier hatten viele bildungsfähige edle Sachsen, deren Familien auf Karl's des Großen strenge Anordnung aus ihrem Vaterlande unter die Franken versetzt waren, um mit dem Christenthume und den fränkischen Sitten vertrauter zu werden, eine freundliche Aufnahme gefunden. Die angelegentliche Beschäftigung mit diesen wißbegierigen sächsischen Jünglingen erweckte in dem edlen und staatsklugen Abte Adalhard dem Aelteren den Gedanken, im Sachsenlande ein Kloster zu stiften, welches dem daselbst zwar allgemein eingeführten, aber noch keineswegs gesicherten Christenthume eine feste Stütze gewähren könnte. Schon Karl der Große hatte einen ähnlichen Vorsatz gefaßt, ihn aber, da dringendere Geschäfte sich ihm in den Weg stellten, unausgeführt gelassen. Nachdem Adalhard, von rastlosem Eifer für die Beförderung des Christenthums getrieben, den Plan des Kaisers wieder aufgenommen hatte, unterhielt er sich oft über denselben mit den sächsischen Zöglingen seines Klosters, und zu seiner großen Freude äußerte bei dieser Gelegenheit der junge Theodrad, daß er auf den Besitzungen seiner Eltern einen Ort wisse, der mit gutem Quellwasser reichlich versehen sey und ihm zum Anbaue sehr passend scheine; auch hoffe er zuversichtlich, fügte er voll lebhaften Eifers hinzu, seinen Vater leicht dazu zu bewegen, daß er ihnen denselben zu der beabsichtigten Stiftung unentgeldlich überlasse. Hierdurch in seinem Vorhaben noch mehr bestärkt, schickte Adalhard sofort einige ältere Mönche mit dem Jünglinge in dessen Heimath nach Sachsen, wo sie in der That eine erwünschte Aufnahme fanden und im Jahre 816 den Anbau der neuen Stiftung in einer einsamen Gegend des Sollingerwaldes unverweilt in Angriff nahmen. Nach der Angabe einiger Schriftsteller wurde damals diese Gegend Hetha oder Hechi genannt, und noch bis auf den heutigen Tag hat sich bei Neuhaus im hannöverischen Amte Uslar das Andenken an die erste Niederlassung der frommen Brüderschaft in den Benennungen der Abtswiese, des Klosterteiches, der Mönchsbreite und des Klosterholzes erhalten. Indessen stellten sich dem glücklichen Fortgange des raschbegonnenen Unternehmens mannigfache, nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen. Die fremden Ansiedler vermochten kaum mit den größten Anstrengungen dem unfruchtbaren, mühsam urbar gemachten Waldboden die nothwendigsten Lebensbedürfnisse abzuringen. Dazu kam, daß sie von Tage zu Tage die Hülfe, welche ihnen aus dem fränkischen Corbie versprochen war, vergebens erwarteten, weil sich dort gleich nach ihrer Abreise die Verhältnisse zu ihrem Nachtheile bedeutend verändert hatten. Denn der würdige Abt Adalhard, schon seit längerer Zeit von neidischen und verleumderischen Feinden insgeheim verfolgt, war endlich mit seinem Bruder Wala und allen Anhängern seiner Partei beim Kaiser Ludwig dem Frommen in Ungnade gefallen und nach Noirmoutier, einer der kleinen hierischen Inseln, verbannt worden, wo er einige Jahre in unthätiger Abgeschiedenheit von der Welt zubrachte (Vita Adalhardi c. 32. bei *Pertz*, Monum. scriptt. Tom. II. p. 529; Auctarium Corbejense, ibi T. VI. p. 447; Chronicon Corbejense bei Wedekind, Noten Th. I. S. 375). Zwar hatte er, bevor er Corbie verließ, die Leitung des Klosters dem jüngeren Adalhard, einem ihm treu ergebenen und vertrauten Zöglinge, übertragen; allein so sehr dieser neue Vorsteher auch strebte, überall im Geiste seines Vorgängers zu handeln, so konnte doch unter den obwaltenden Umständen wenig Ersprießliches für die Tochteranstalt im Sachsenlande von seiner Seite geschehen. Sobald indessen der ältere Adalhard nach dem Tode seines ärgsten Gegners, des Benedikt von Aniane, von dem versöhnten und sich gerne zur Milde neigenden Kaiser im Oktober 821 aus der Verbannung zurückgerufen und in seine frühere Würde wieder eingesetzt war, richtete er zunächst seine Sorge auf die bedrängten Brüder in Sachsen und beeilte sich, ihnen die immer dringender gefor-

derte Hülfe zu leisten. Um sich vor allen Dingen von ihrer mißlichen Lage durch den Augenschein zu überzeugen, achtete er selbst die Beschwerden der weiten Reise nicht und erkannte sogleich nach seiner Ankunft, daß dem wahrhaft traurigen Zustande der Brüder nicht anders gründlich abgeholfen werden könne, als wenn die junge Stiftung an einen passenderen Ort verlegt würde. Er kehrte daher bald nach Corbie zurück und begab sich von da an den Hof des Kaisers, um persönlich die Genehmigung zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend auszuwirken. Auch gewährte der gütig gesinnte Kaiser die ihm vorgetragene Bitte um so bereitwilliger, je einleuchtender es ihm gemacht wurde, daß von ihrer Erfüllung die Befestigung des Christenthums unter den Sachsen mit Grund zu hoffen sey.

Nachdem hierauf der Abt Adalhard in Corbie die nöthigen Vorkehrungen zu einer längeren Abwesenheit getroffen hatte, trat er, begleitet von mehreren seiner Mönche, unter denen Paschasius Radbertus, Ansgar, Witmar, Autbert und A. namentlich erwähnt werden, die Reise nach Sachsen an und ward hier von den seiner Rückkehr sehnsüchtig harrenden Brüdern mit inniger Freude empfangen. Nach kurzer Ueberlegung wählte er zu dem neuen Kloster am gegenüberliegenden Ufer der Weser auf dem Grund und Boden der königlichen Villa Hüxori (Höxter) einen Ort, welchen, wie man allgemein glaubte, bereits Karl der Große zu gleichem Zwecke bestimmt hatte. Ohne Zögern wurde nun der Bau des Klosters begonnen*) und mit so angestrengter Thätigkeit fortgesetzt, daß die darüber hocherfreuten Mönche schon im Herbste 822 ihren einsamen Wohnsitz im Sollingerwalde verlassen konnten. Beinahe sieben Jahre hatten sie daselbst unter unsäglicher Mühe und Arbeit zugebracht; jetzt zogen sie, von einer zahlreichen Menschenmenge begleitet, in feierlicher Prozession mit den Heiligthümern ihrer Kirche in das neuerbaute Kloster hinüber, welches bei der Einweihung durch den Bischof Badurad von Paderborn dem heiligen Stephan gewidmet war und von der Mutteranstalt in Flandern den Namen Neucorvey (nova Corbeja) erhielt. Eine mit großer Andacht vor der ganzen christlichen Versammlung gehaltene Messe beschloß die Feier dieses denkwürdigen Tages (cf. Historia Translationis S. Viti bei *Pertz*, Mon. scriptt. T. II. p. 579; Chronicon Corbej. bei *Meibom*. Scriptt. T. I. p. 577).

Mit sichtlicher Vorliebe begünstigte seitdem der Kaiser Ludwig der Fromme dies erste, unter seiner Regierung in Sachsen gegründete Kloster. Er nahm dasselbe auf die Bitten des Abtes Adalhard nicht nur durch zwei am 27. Juli 823 gleichzeitig ausgestellte Urkunden in seinen unmittelbaren Schutz und verlieh ihm alle Rechte und Freiheiten der fränkischen Kirche**), sondern schenkte ihm auch bedeutende Güter und Einkünfte und bewilligte ihm die Freiheit von allen Ansprüchen und Anmaßungen weltlicher Beamten, sowie von den öffentlichen Lasten, namentlich vom Heerbanne. Dem Beispiele des Kaisers eiferten bald viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch aufblühende Stiftung zum Ersatze für manche durch zerstörende Naturereignisse und eine drückende Hungersnoth herbeigeführte Verluste, mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Während das auf solche Weise begünstigte Kloster unter dem göttlichen Beistande mit jedem Jahre an Umfang, Reichthum und Einfluß gewann, sahen sich die fleißigen Benediktiner frühzeitig in den Stand gesetzt, ausschließlich ihrem höheren Berufe zu leben und nicht nur für ihre eigene geistige Ausbildung, sondern auch für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken. Der ehrwürdige Abt blickte

---

*) Einer unverbürgten Sage zufolge soll man beim Graben der Grundmauern daselbst eine Irmensäule gefunden und in die Domkirche nach Hildesheim gebracht haben, wo sie noch gegenwärtig in aufgerichteter Stellung gezeigt wird.

**) Vergl. Böhmer, Urkunden sämmtlicher Karolinger (Frankf. a. M. 1833) S. 38. Die erste Urkunde findet sich abgedruckt bei *Schaten*, Annal. Paderb. lib. II. ad a. 823, p. 74, und mit Berichtigungen Falcke's nach dem Originale in des Verf. historischen Forschungen Th. 2, S. 185 ff.; die zweite bei *Schaten* l. c. p. 76 und bei *Mabillon*, de re dipl. p. 514.

auf das Gedeihen der jungen Pflanzung, die er vorzugsweise sein Werk nennen durfte, mit herzlichem Wohlgefallen und wählte dieselbe wohl hauptsächlich aus diesem Grunde zu seinem regelmäßigen, nur bisweilen durch Reisen nach Altcorvey*) unterbrochenen Aufenthalte. Da er indessen in dem älteren Kloster, in dem er so viele Jahre in Freude und Schmerz verlebt hatte, begraben zu werden wünschte; so ertheilte er, als ihm des Alters Beschwerden und die Abnahme seiner Kräfte immer fühlbarer wurden, den Ordensbrüdern im sächsischen Corvey seinen väterlichen Segen, empfahl ihnen seinen nahen Verwandten Warinus, einen Sohn des mächtigen Grafen Ekbert und der Ida, zu seinem Nachfolger und begab sich, von Ansgar, Autbert und anderen Mönchen, die ihm aus liebevoller Anhänglichkeit folgten, begleitet, nach Altcorvey, wo er den 2. Januar 826 sanft und gottergeben aus dem Leben schied (Paschasius Radbertus in vita Adalhardi c. 69, 74, 86. bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. II. p. 528 sqq.; Historia Translat. S. Viti c. 12. bei *Pertz*, l. c.; Chronicon Corbej. ad a. 825 bei Wedekind, Noten, Th. I. S. 375).

Adalhard hatte bis dahin beiden Klöstern zugleich als Abt vorgestanden; nach seinem Tode folgte ihm in dieser Würde in Altcorvey sein Bruder Wala, während daß in Neucorvey, seinem Wunsche gemäß, Warinus zum Abte gewählt und als solcher vom Kaiser bestätigt wurde. Obgleich diese Trennung in der Mutteranstalt ungern gesehen und sogar Anfangs mit Unwillen aufgenommen wurde; so blieben doch nichtsdestoweniger beide Klöster noch lange Zeit in so naher Beziehung unter einander, daß fast kein Jahr verging, in dem sich die fränkischen und sächsischen Brüder nicht durch gegenseitige Besuche und Mittheilungen erfreuten. Mittlerweile ward Neucorvey mehr als die Mutteranstalt von Kaisern und Königen begünstigt und stieg nach und nach zu immer höherem Ruhme und Ansehen empor. Namentlich erhielt dasselbe außer den oben erwähnten Schenkungen vom Kaiser Ludwig dem Frommen das Münzrecht, sowie das Eigenthumsrecht über Höxter, Eresburg und Meppen nebst anderen nicht unerheblichen Vortheilen. Bald nachher übergab ihm ein begüterter Graf Gerolt, der sich aus dem Geräusche der Welt in die Einsamkeit der Klostermauern hierhin zurückgezogen hatte, vor seinem Tode im Jahre 851 seine sämmtlichen werthvollen Besitzungen. Aber bedeutender als alle diese Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Uebertragung der Gebeine des heiligen Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im Jahre 836, da sich die Sachsen seitdem weit freigebiger als früher gegen das Kloster erwiesen, weil sie auf den Besitz dieses Heiligthums den Glauben an die Fortdauer ihres Glückes und an die überwiegende Herrschaft des deutschen Reiches über die Franken gründeten (Historia Translat. St. Viti bei *Pertz*, l. c. und Wigand, Geschichte Corvey's I. S. 67 f.). Wenn übrigens in der Folge die Corveyer sogar behaupteten, daß der Kaiser Lothar aus Dankbarkeit für die Hülfe des heiligen Vitus im Jahre 844 nach der glorreichen Besiegung des slavischen Königs Gestimulo dem Kloster die ganze Insel Rügen als immerwährendes Eigenthum urkundlich übergeben habe; so ist diese Angabe nicht bloß an und für sich höchst unwahrscheinlich, sondern es läßt sich auch überzeugend dar-

*) „Ad nos nonnumquam rediens" sagt Paschasius Radbertus, der in Altcorvey schrieb, in einer oft übersehenen Stelle der vita Adalhardi c. 69. Das Uebersehen dieser Stelle hat die Gegner der Aechtheit des Chronicon Corbejense ebensosehr in Irrthum geführt, als die falsche Auslegung folgender Worte des Chronicon selbst: „Haec est aeresburg, quam Karolus obsidionis fraude cepit atque, ***destructo idolo Irmin***, devastavit", aus denen keinesweges hervorgeht, daß die Irmensäule in Eresburg zerstört sey; vielmehr deutet hier in der zusammengedrängten Darstellung die Satzbildung schon darauf hin, daß der Verfasser dieser Stelle die Zugrundrichtung der Irmensäule von der Zerstörung der Eresburg mit Absicht trennte. — Man mag über die Aechtheit des vielbesprochenen Chronicon Corbejense urtheilen, wie man wolle; der vorsichtige Forscher wird nach den darüber geführten Verhandlungen eine gründliche Prüfung der für und gegen die Aechtheit desselben vorgebrachten Gründe nicht für überflüssig halten.

thun, daß einestheils die darüber aufgestellte Urkunde unächt und untergeschoben, anderntheils die älteste Angabe über diese Thatsache, wie sie sich in den Corveyer Jahrbüchern (Annales Corbejenses bei *Pertz,* Mon. Scriptt. T. III. p. 3) und bei Thietmar von Merseburg (lib. VII. c. 9. und 54 bei *Pertz,* Mon. T. III. p. 840 und 860) findet, erst lange nachher in den Handschriften interpolirt ist. Eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Quellen berechtigt uns, nur so viel als gewiß anzunehmen, daß von Corvey aus schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die rohen und kriegerischen Slaven zum Christenthume zu bekehren, und daß darauf die Einwohner der Insel Rügen, nachdem sie von den Karolingern mit Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen waren, dem heiligen Vitus geweiht und zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey verpflichtet wurden, welche dieses durch Aufseher (villici) verwalten ließ, jedoch in späterer Zeit wieder verlor und dann durch erdichtete Urkunden und entstellte Angaben, so gut es gehen wollte, zu retten suchte. Daraus allein ist es auch zu erklären, wie die Corveyer dazu kamen, ihre Ansprüche auf den Besitz der Insel mit solcher Hartnäckigkeit fortzusetzen, daß sie sich dieselben sogar noch unter dem Abte Wicbold im Jahre 1154 vom Pabste Hadrian IV. förmlich bestätigen ließen*).

Der Abt Warinus starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts haben sechzig Aebte dem Kloster Corvey vorgestanden, von denen viele aus den edelsten sächsischen Geschlechtern abstammten, die meisten aber sich entweder durch Bildung und Geschäftstüchtigkeit, oder durch ächte Frömmigkeit und regen Eifer für das Christenthum auszeichneten. Es ist hier nicht der Ort, die weitere Geschichte des Klosters und seiner Aebte in's Einzelne zu verfolgen; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes, oder für die Geschichte der christlichen Kirche besonders wichtig sind. Die höchste Blüthe hat das Stift unter der kräftigen Herrschaft der sächsischen Kaiser erreicht, welche demselben wegen des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in dem sie zu mehreren Aebten und Schirmvögten des Klosters standen, ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem mächtigen Schutze erwarb sich vor Allem die gleich nach der Gründung des Klosters gestiftete und von Ansgar zuerst geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm. Die vornehmsten Familien, selbst Fürsten, Könige und Kaiser, schickten ihre Söhne hierher, um sie in der Religion, in den alten Sprachen und den Wissenschaften unterrichten zu lassen. Den überlieferten Nachrichten zufolge sollen hier einst über vierundzwanzig Lehrer Unterricht in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments ertheilt haben. Außerdem wurden neben der griechischen und lateinischen Sprache mehrere Wissenschaften, vorzüglich Medicin, Mathematik und Astronomie, von Lehrern und Schülern fleißig getrieben. Bei dem in Sachsen schnell verbreiteten regen Streben nach höherer Bildung hatte sich schon der kluge und thätige Abt Adelgar (von 856 bis 876) genöthigt gesehen, neben der Hauptschule eine zweite Schule ausschließlich für die griechische und lateinische Sprache zu errichten, welche zwar unter der Aufsicht der ersten stand, aber in Kurzem so sehr in Aufnahme kam, daß sie mit ihr wetteifern konnte. Und gleichwie sich Corvey durch seine Schulen und einen segensreichen Unterricht der Jugend auszeichnete, so ward es auch bald für viele andere Klöster Vorgänger und Muster im christlich frommen Leben und in der Uebung strenger Mönchsdisciplin. Mit Recht wird es deßhalb bei Thietmar von Merseburg Haupt und Mutter aller übrigen Klöster, des ganzen Vaterlandes Zierde, ein Wunderwerk Sachsens und des gesammten Deutschlands genannt; denn dadurch wurde es recht eigentlich die Pflegerin der Religion und Bildung, die Lehrerin des

---

*) Mit dieser Ansicht stimmt auch das von J. Fr. Falcke mit den Tradit. Corbej. herausgegebene Registrum Sarachonis überein, welches folgende Bemerkung enthält: „***Rugiensis insulae Slavi ad patrimonium Sti. Viti spectant, sed ob avaritiam et insolentiam villicorum nostrorum a fide defecerunt.***“

ganzen Nordens. Wahr und treffend sagt in dieser Beziehung Wigand (Geschichte Corvey's I. S. 79 und 81): „In jener herrlichen Zeitperiode gelangte das Stift, das unter so glücklichen Auspicien begonnen hatte, zu seinem höchsten Flor und zu einem Ruhme, dessen die Nachwelt nicht undankbar vergessen sollte. Durch Lehre und Beispiel hatte es die Bekehrung Sachsens begründet und befestigt, und in einem großmüthigen und festen Sinne trachtete es immer nach seinem ursprünglichen Ziele: Verbreitung des Christenthums. Von diesem erhabenen Standpunkte müssen wir vor allen Dingen sein Streben würdigen; denn es wurde Hauptschule und Sitz aller Missionarien des Nordens, und es fehlte nicht an großen Männern, die dem Beispiele des heiligen Ansgar nachzustreben im Stande waren, und mit Kraft und Glück in seine Fußtapfen traten. Allen Gefahren und Verfolgungen Trotz bietend, wurden unablässig Lehrer und Missionarien nach dem Norden gesandt, die mit unermüdetem Eifer endlich das Werk befestigten. In dieser ganzen Zeitperiode wurden die meisten Lehrer und Prediger des Nordens aus dem Kloster Corvey berufen, und der Ruhm und das Ansehen dieser Mönche war so groß, daß weit und breit die höchsten geistlichen Würden aus ihnen besetzt wurden, weil man ihr Stift als die Pflanzschule des reinen und ächten Christenthums ansah. — Wie aber die Mönche draußen mit Würde und Kraft auftraten, und als Apostel dem Christenthume und dem christlich europäischen Staatenbunde Freunde, Brüder und Genossen in der Bekehrung ganzer Reiche und Völker schafften, so lebten sie daheim still und einfach der Lehre, der Wissenschaft und dem Gottesdienste, und für Arme und Nothleidende, Seelenwunde und Leibeskranke, für dürftige Schüler und wandernde Pilger, war dies Kloster ein rettender Stern, ein Hafen und eine heilige Ruhestätte. Alle Zeitgenossen wetteifern in überschwenglichem Lobe und Preise dieser ewig denkwürdigen Anstalt.“ Aus der großen Zahl der ausgezeichneten Männer, die ihre Bildung dem Kloster Corvey verdankten und zu hohen Kirchenämtern berufen wurden, heben wir hier nur die bremischen Erzbischöfe Ansgar, Rimbert, Adelgar, Hoger und Unni, den Erzbischof Bruno von Köln, die Bischöfe Thiagrin von Halberstadt, Bruno von Verden, Wigbert von Hildesheim und Folkmar von Paderborn hervor. Neben ihnen glänzen die Namen der muthigen Glaubensboten Autbert, Witmar, Gislemar, Ardger, Gautbert, Adalger, Eribert, Adaldag, Ansfried, Nithard, Stephan, Otger, Adelverd und A., die insgesammt beschwerliche Missionsreisen in die Länder des nördlichen Europa's unternahmen und zum Theil den Tod der Märtyrer starben.

Während daß diese Männer durch ihre Verdienste den Ruhm und das Ansehen des Stiftes weithin verbreiteten, strebten nicht wenigere von denen, die im Kloster zurückblieben, mit glücklichem Erfolge als Lehrer und Schriftsteller nach demselben Ziele. Schon unter den ersten Mitgliedern des Klosters treffen wir auf die Namen einiger Mönche, die aus Altcorvey den Sinn für Geschichte und deren Aufzeichnung nach Sachsen verpflanzten; und wenn sich auch Anfangs die niedergeschriebenen Denkwürdigkeiten nicht über den beschränkten Kreis der Begriffe jener Zeit und der klösterlichen Einsamkeit erheben mochten: so sind uns doch immer durch dieselben manche schätzbaren Nachrichten für die Geschichte der christlichen Kirche in Deutschland und der nordischen Missionen aufbewahrt worden. Adam von Bremen meldet (libr. I, c. 32 und 35 bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. VII. p. 270), er habe aus Neucorvey eine Sammlung von kürzeren Klosternachrichten, die er mit dem Worte *computus* bezeichnet, ferner das Leben des heiligen Rimbert und das historische Werk des corveyschen Abts Bovo I., eines Zeitgenossen des ebengenannten Erzbischofs Rimbert, erhalten. Bovo I. regierte von 880 bis 890 und schrieb die Geschichte seiner Zeit, die leider für uns verloren gegangen zu seyn scheint, die aber manche spätere Geschichtschreiber des Mittelalters als Quelle noch benutzt haben *).

*) Da der von Adam von Bremen in der angeführten Stelle erwähnte Zug gegen die in Friesland eingefallenen Barbaren in die Zeiten des Erzbischofs Rimbert, also vor das Jahr 888, gehört, so kann der von Adam erwähnte Verfasser der Geschichte seiner Zeit weder Bovo II.,

Nicht lange nach Bovo verfaßte der treffliche Widukind außer einigen anderen Schriften*) die bekannte und mit Recht allgemein geschätzte Geschichte der Sachsen (Res gestae Saxonicae bei *Pertz,* Mon. Scriptt. T. III, p. 408—467), welche bis zum Jahre 968 reicht. Widukind war von sächsischen Eltern geboren und wurde von ihnen seiner früh hervortretenden Fähigkeiten wegen zuerst in die blühende Klosterschule zu Hirschau und von da nach Corvey geschickt, wo er nach einem längeren Aufenthalte selbst als gefeierter Lehrer und Vorsteher der Schule in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts wirkte und großes Ansehen genoß. Um seinen Fleiß und seine Verdienste zu ehren, ließ ihm der Abt Hosed im Jahre 1004 ein einfaches Denkmal errichten (Annales Corbej. recentiores ad a. 1004 bei *Leibniz*, Scriptt. T. II, p. 296). Hierauf schrieb zur Zeit des Kaisers Heinrich IV. der Mönch Bernhard in Corvey eine oratio invectiva in imperatorem Henricum IV., sowie um das Jahr 1082 Isibort von Amelunxen ein Breviarium rerum memorabilium. Durch die Schriften und Bemühungen der genannten Männer blieb der Sinn für die Geschichte unter den Mönchen in Corvey so frisch und lebendig, daß noch um das Jahr 1206 der Abt Thietmar alle von Amtsgeschäften freien Stunden auf geschichtliche Studien verwandte und sich dabei der Hülfe des kenntnißreichen Ordensbruders Maurus bediente (Annales Corbej. recentiores ad a. 1206 bei *Leibniz,* Scriptt. II, p. 297). Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Geschichte wurde hier fleißig gearbeitet, sondern mehrere gelehrte Mönche widmeten auch der Theologie ihre Thätigkeit als Schriftsteller. Unter Anderen schrieb ein gewisser Arnulph um 982 ein metrisches Werk über die Sprüchwörter Salomonis und um dieselbe Zeit Eberhardus einen Commentar zu den fünf Büchern Mosis, sowie sich die corveyschen Mönche Robert, Meinholt, Roger und Alger als Lehrer und Schriftsteller an dem bekannten Streite über das heilige Abendmahl gegen die als ketzerisch geltenden Bekenntnißsätze des hart verfolgten Berengarius lebhaft betheiligten (*Trithemius,* de scriptt. ecclesiast. lib. II, c. 90).

Dieser wissenschaftliche Eifer fand eine nicht geringe Aufmunterung und Unterstützung in der Bibliothek, welche eine beträchtliche Sammlung von theologischen, historischen und klassischen Handschriften enthielt und zu der schon in den frühesten Zeiten der Grund gelegt war. Es ist bekannt, daß in Corvey der einzige, gegenwärtig in der mediceischen Bibliothek zu Florenz aufbewahrte Codex der ersten fünf Bücher der Annalen des Tacitus zur Zeit des Pabstes Leo X. (reg. von 1513 bis 1521) von dessen Kassirer Angelo Arcombald gefunden und als ein Geschenk, welches der als Beförderer der Künste und Wissenschaften hochgefeierte Pabst mit einem Gegengeschenke von 500 Gulden dankbar erwiderte, nach Italien gebracht wurde (*Taciti* Opera ed. Joh. Aug. Ernesti, Praefat. I, p. 5).

Ungeachtet Corvey bei solchem Reichthume an literarischen Schätzen, die zum Theil die Ergebnisse des beharrlichen Fleißes seiner eigenen früheren Bewohner waren, auch nach seiner Glanzperiode noch eine Zeit lang sein wohlverdientes Ansehen unter allen

---

wie Schaumann (über das Chronicon Corbejense S. 89) behauptet, noch Bovo III. seyn, wie Wigand (Gesch. Corvey's I, S. 108) und Lappenberg (im frankf. Archive Bd. 6, S. 796) angeben. In dem zu Wolfenbüttel befindlichen handschriftlichen Nachlasse Adolph Overham's (vgl. meine histor. Forschungen Th. I, S. 261 ff.) führt dieser gelehrte Benediktiner drei Aebte mit Namen Bovo auf, nämlich: Bovo I. (abbas VI) von 879—890; Bovo II. (abbas VIII), qui et junior dictus, von 900—916; Bovo III. (abbas X), von 942—948. Auf einem andern Blatte findet sich die Bemerkung: „Bovo, abbas Corbejensis sub Carolo Crasso, Arnulfo et Ludovico IV. imperatoribus vitam cum honore traduxit S. Rimberti aequalis. Idem de posteris bene studuit mereri commentario de rebus sui aevi. Meminit Adam Bremensis lib. I, c. 35. Vgl. auch über diesen Abt Bovo **Gerh. Joh. Vossius**, de historicis Latinis.

*) Vgl. ***Trithemius***, de Scriptt. eccles., der unter diesen ein Buch Sermones, Epistolas ad diversos, die vita Pauli Eremitae und einige andere aufzählt.

Klöstern Deutschlands behauptete; so vermochte es sich doch seit dem im Jahre 1174 erfolgten Tode des klugen, bei Kaisern und Fürsten vielgeltenden Abtes Wicbold gegen die nachtheiligen Einwirkungen ungünstiger Zeitverhältnisse nicht immer kräftig genug zu schützen. In den häufig wiederkehrenden Fehden und Kriegen, unter denen das deutsche Reich litt, verlor die Abtei viele ihrer reichen Einkünfte und Besitzungen. Dazu gesellten sich innere Streitigkeiten und Zerwürfnisse, durch welche die Klosterdisciplin allmählig immer mehr in Verfall gerieth. Die Mönche, uneingedenk ihres feierlich geleisteten Gelübdes *), waren, trotz wiederholter, auf dem Wege der Congregation vorgenommener Reformationsversuche, zuletzt so tief gesunken, daß sie der gelehrte und als freisinniger Schriftsteller bekannte Cardinal Nikolaus Cusanus (aus Cues im Trierischen, † den 11. August 1464) bei einer Visitation des Klosters in sittlicher, wie in wissenschaftlicher Rücksicht in dem traurigsten Zustande fand. Um ihnen ihre Entartung recht nachdrücklich fühlbar zu machen, warf er sich voll Unwillen auf die Kniee, berührte den Boden mit seinem Angesichte und brach in die Worte aus: „o sancta tellus, quae tot genuisti apostolos et episcopos, sit dominus in secula benedictus!"

Die härtesten Verluste trafen das Kloster in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv desselben zerstreut, seine Gebäude beschädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehenten und andere Gefälle meist gar nicht, oder sehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie sehr sich auch die am Katholizismus festhaltenden Aebte nach dem westphälischen Frieden bemühen mochten, das Zerstreute wieder zu sammeln und von dem Verlorenen so viel als möglich wieder zu gewinnen; so blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Besitzungen doch nur noch ein Ländchen von fünf Quadratmeilen mit etwa zwanzigtausend Einwohnern übrig.

Die Aebte Corvey's standen unmittelbar unter dem Pabste, wurden zu den deutschen Reichsständen gerechnet, und hatten unter den gefürsteten Aebten die letzte Stelle und Stimme. Im Jahre 1794 erhob der Pabst Pius VI. die gefürstete Abtei zu einem Bisthume, welches jedoch, da es von Paderborn, Hildesheim und Mainz nach allen Seiten hin eng eingeschlossen war, nur eine unbedeutende, auf die Grenzen seines eigenen Landes beschränkte Diöcese erhalten konnte. Indessen verlor der Bischof schon im Jahre 1803 durch den Deputationsrezeß seine weltliche Hoheit, und das säkularisirte Land kam nebst dem Bisthume Fulda zur Entschädigung für die eingebüßte Erbstatthalterschaft als weltliches Fürstenthum an Nassau-Oranien, worauf es 1807 mit den Ländern des neuerrichteten Königreichs Westphalen vereinigt und nach dessen Auflösung 1815 durch die Beschlüsse des Congresses zu Wien dem Könige von Preußen als Standesherrschaft überwiesen wurde. Seit 1822 bildet dasselbe ein Fürstenthum von sechs Quadratmeilen mit vierundzwanzigtausend Einwohnern. Bei der neuen Diöcesaneinrichtung der preußischen Monarchie im Jahre 1821 hob der Pabst auch das Bisthum wieder auf, und das aus einem Dechanten und zehn Capitularen bestehende Capitel wurde mit dem Capitel von Paderborn vereinigt. Die geräumige, in eine fürstliche Wohnung umgewandelte Abtei liegt in einem freundlichen und fruchtbaren Thale und bietet mit ihren Wirthschaftsgebäuden noch jetzt dem Vorübergehenden einen großartigen und überraschenden Anblick dar. Die schöne gothische Kirche ist im Kreuze gebaut, im Innern prächtig ausgestattet und erinnert durch die zahlreichen Denkmäler mächtiger Grafen und Herren, die entweder als Lehnsträger oder als Wohlthäter des Stiftes in ihrem Schooße begraben liegen, an die alte, lange bestandene Macht und Größe dieses ruhmwürdigen Klosters.

Eine vollständige und zugleich kritisch genaue Geschichte Corvey's besitzen wir noch

---

*) Adolph Overham's handschriftlicher Nachlaß enthält folgende, vom Originale abgeschriebene ***Forma Professionis fratrum Corbejensium***: „Ego frater Adelbertus promitto stabilitatem et conversionem morum meorum et obedientiam secundum regulam S. Benedicti coram Deo et Sanctis ejus in hoc monasterio Corbeja quod est constructum in honore Beatorum Martyrum Stephani, Viti et Justini, in praesentia Domni Erkenberti abbatis."

nicht. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen Quellenschriften, aber die meisten derselben erfordern eine sorgfältige Prüfung ihrer Angaben. — Unter den älteren, durchaus unkritischen Bearbeitungen sind anzuführen: Joh. Letzner's Corveyische Chronik, Hamburg 1593. 4. C. F. Paullini's (als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrte) neue, vollständige historische Beschreibung des uralten löblichen Kayserl. freyen Fürsten-Stifts Corvey in V Büchern. 1683 in Fol. *C. F. Paullini* Theatrum illustrium virorum Corbejae Saxonicae. Jena 1686. 4. Entwurf einer Historiae Corbejensis diplomaticae der hochberühmten Kayserl. freyen und gefürsteten Reichs-Abtey Corvey von Joh. Fried. Falcken. Braunschweig 1738. 8. Codex Traditionum Corbejensium, Diplomatarium nec non Registrum Abbatis Sarachonis ed. *Jo. Fr. Falke.* Lips. 1752. Fol. — Die gründliche Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Corvey und Höxter von Paul Wigand, Bd. I. Abth. 1 u. 2. Höxter 1819. 8. reicht nur bis zum Jahre 1146, und ist leider bis jetzt unvollendet geblieben. Vgl. auch Hassel in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, Bd. 19. S. 392; und meine historischen Forschungen und Darstellungen Th. 1 u. 2. Bremen 1843 u. 1845. G. H. Klippel.

Corvinus, Antonius (mit deutschem Namen „Räbener“), einer der bedeutendsten unter den Reformatoren Norddeutschlands, wurde am 27. Febr. 1501 in dem Paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach seiner Grabschrift manchmal irrig angegeben ist) geboren. Von den Verhältnissen seiner Jugend ist uns nichts überliefert, selbst darüber erfahren wir nichts, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Schon im Jahre 1523 wurde er aus dem Kloster Loccum, wo er wie früher in Riddagshausen seine Bildung empfing, als Anhänger der lutherischen Lehre verjagt. Nun ging er nach Wittenberg und setzte dort seine Studien fort, ohne jedoch, wie es scheint, mit den Häuptern der Reformation in nähere persönliche Berührung zu kommen. Im Jahre 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Universität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amsdorf's Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen das Ende des Jahres 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im Hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jahren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenderen kirchlichen Verhandlungen wie zu dem Convent von Ziegenhain 1532, dem Casseler Gespräch zwischen Melanchthon und Bucer 1535, zum Schmalkaldischen Convent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen Münsterschen Wiedertäufern, einen Versuch zu ihrer Bekehrung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im Lippischen Lande, indem er einen Streit der Lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitirte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zahlreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation thätig. Einen Ruf nach Riga lehnte er 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstenthümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der Aeltere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefährte Kaiser Maximilians, rauh und hart, ohne Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemahlin Katharina, hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewußt, obwohl in den Städten namentlich Hannover und Göttingen seine durch lange Abwesenheit vom Lande geschwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos starb, vermählte er sich 1525 zum

Zweitenmale mit Elisabeth, der Tochter Joachim's I., eines der heftigsten Feinde der Reformation. Elisabeth vielleicht schon durch der Mutter stilles Dulden um des Evangeliums willen erfaßt, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder den Markgrafen Johann von Küstrin, der sie 1538 in Münden besuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum ersten Male in Münden predigte, trat in demselben Jahre 1538 zur evangelischen Kirche über. Erich, obwohl er selbst sein Lebenlang bei der Römischen Kirche verblieb, hinderte sie nicht und gestattete, daß Corvin auf Elisabeths Bitten und mit Philipp's von Hessen Erlaubniß von Zeit zu Zeit herüberkam, um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluß im Lande. Im J. 1539 reformirte er Nordheim und gab dieser Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erst nach Erich's Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau gestorben war und Elisabeth die vormundschaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einführung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite standen Just Waldhausen, ihr Kanzler von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melanchthons mit Corvin verschwägert; vor Allen Corvin selbst, der anfangs noch in Witzenhausen blieb, am Ende des Jahres 1541 oder Anfang 1542 aber in Elisabeths Dienste übertrat und zum Superintendenten von Kalenberg-Göttingen ernannt wurde.

Schon im Herbst 1540 handelte man mit den Ständen in Pattensen über die Reformation und diese sagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlassen. Die Ceremonien blieben vorerst unverändert, doch sorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung sollte sich erst innerlich vollziehen; erst nachdem das geschehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingsten 1542 erschien die von Corvin in hochdeutscher Sprache (später ward sie auf Bitten der Geistlichkeit in's Niederdeutsche übersetzt) abgefaßte Kirchenordnung, dann (4. Nov.) eine Klosterordnung und eine (wie es scheint nicht gedruckte) Kastenordnung. Durch eine Visitation des ganzen Landes sollten die Ordnungen wirklich in's Leben gerufen werden. Diese hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geistlichen und Laien 1542 im Göttingischen, 1543 im Kalenbergischen. Die noch vorhandenen Abschiede zeigen, daß die Absicht der Visitatoren besonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädicanten wurden geprüft, unfähige entlassen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienst in Kirchen und Klöstern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wieder zum Dienst der Kirchen und Schulen herangezogen und angemessen vertheilt, die Bibel und die Hauptschriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwischenzeit nahm Corvin mit rastloser Thätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den Schmalkaldischen Bundesfürsten gesandt war und die Kirchen-Ordnung abfassen half, so wie an der Reformation des besetzten Braunschweig-Wolfenbüttel'schen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Visitation Theil. Dann wandte er sich wieder dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die ersten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattensen, 1545 in Münden gehalten; auf Reisen, durch Predigt und Schrift war Corvin thätig, um die Kirchenordnungen in's Leben zu rufen und im Leben zu erhalten, und war auch noch nicht aller Widerstand gebrochen, so konnte doch das Land für völlig reformirt gelten; das Werk schien für beständig gegründet. Da fiel Erich II. zur Römischen Kirche wieder ab. An des Kaisers Hoflager, im Felde gegen die protestantischen Seestädte wandte er sich dem alten Glauben wieder zu; im Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen, kehrte er flüchtig in sein Land zurück und wollte nun auch dieses wieder von der Reformation abziehen. Das Interim sollte angenommen werden. Elisabeth berief dagegen ihre Geistlichen nach Münden, mit Dr. Joachim Morlin verfaßte Corvin (seine letzte Amtshandlung) eine Widerlegung, die von allen unterschrie-

den wurde. Nun wandte Erich Gewalt an; viele Klöster fielen wieder ab, eine große Zahl Prediger mußte flüchten, Corvin wurde zugleich mit Walther Höcker in der Nacht auf den 1. Nov. 1549 in Pattensen von Spanischen Soldaten gefangen genommen und auf den Kalenberg gebracht. Fast drei Jahre hat er hier in hartem Gefängnisse zugebracht; Verwendungen von Seiten Elisabeths hatten keinen Erfolg; Corvin litt mit stiller Geduld für die Sache des Evangeliums, der er mit so rastlosem Eifer gedient hatte. Erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1552, als Erich II., besonders durch den Einfluß des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach bewogen, wieder auf die Seite der Evangelischen getreten war, wurde Corvin seiner Haft entlassen. Allein die Härte des Gefängnisses hatte seine Kräfte aufgezehrt. Schon erkrankt brachte man ihn nach Hannover, wo er am 5. April 1553 starb. Vor dem Altare der Kirche St. Georgii und Jacobi liegt er begraben.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich schöpferischen Geistern der Reformationszeit, aber in dem Kreise von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, ist er einer der bedeutendsten, treuesten gewesen, in weitesten Kreisen einflußreich und thätig. Seine Gelehrsamkeit war nicht unbedeutend, auch in klassischen Studien zeigt er sich bewandert. Nur seine dichterischen Anlagen scheint er überschätzt zu haben. Bedeutsamer als seine Schriften, von denen jedoch einzelne (besonders seine Postille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, ist seine Kirchen organisirende Thätigkeit. Was ihn am meisten ziert, ist seine große Treue, die er im ganzen Leben bewährte im Handeln wie im Dulden um des Worts willen, ein reich gesegneter Arbeiter, ein treuer Confessor der evangelisch-lutherischen Kirche.

Literatur: Baring, Leben Corvin's. Hannover 1749. — Zeit- und Geschichts-beschreibung von Göttingen. Gött. 1738. II, 505 ff. — Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland II, 141 ff. — Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg. Göttingen 1839. — Uhlhorn, ein Sendbrief von Antonius Corvinus mit einer biographischen Einleitung. Göttingen 1853.

G. Uhlhorn, Lic. theol.

Cotelerius (Cotelier), Johann Baptist, geboren im December 1627, stammte aus einer angesehenen Familie zu Nimes. Sein Vater, erst reformirter Prediger daselbst, trat nachmals zur katholischen Kirche über. Er besorgte den ersten Unterricht seines Sohnes mit so gutem Erfolg, daß dieser schon in seinem dreizehnten Jahre die Bibel des Alten und des Neuen Testaments geläufig in der Grundsprache lesen konnte. Im Jahr 1641 begab sich der junge Cotelerius nach Paris, wo er Philosophie und Theologie studirte. 1648 ward er Doctor der Sorbonne. Der Minister Colbert ertheilte ihm 1667 den Auftrag, die griechischen Handschriften der kön. Bibliothek zu untersuchen und ein Verzeichniß darüber anzufertigen, auf welche Arbeit er fünf Jahre verwandte. Im Jahre 1676 ward er Professor der griechischen Sprache am kön. Collegium. Er starb den 19. Aug. 1686 in einem Alter von 58 Jahren. Mit dem Schmuck der Gelehrsamkeit hatte er zeitlebens den der Bescheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeschichte ist sein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apostolischen Väter. Paris 1672 in 2 Bdn.*) Diese Ausgabe hatte das traurige Schicksal, daß die meisten Exemplare derselben durch eine im Collège Montaigu entstandene Feuersbrunst zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe besorgte der gelehrte Clericus (s. d. Art.) 1698 und 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Alterthums edirt**). — Vgl. über ihn Steph. Baluze in einem

---

*) Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis.

**) Homiliae IV. in Psalmos et Interpretatio Prophetae Danielis, graece et latine interprete J. B. Cotelerio. Paris 1661. 4. (Cotelerius schrieb sie dem Chrysostomus zu.) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677—88.

Brief an Bigot, abgedr. in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bde. der Patres apost. von Clericus. — *Ancillon*, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres. Amst. 1709. p. 379 ff. *Nicéron*, Mémoires T. IV. p. 243 ff. Biographie universelle u. d. W. Hagenbach.

Court, Anton, geb. im Jahre 1696 zu Villeneuve-de-Berg (nach Andern zu La Tour-d'Aigues) im Vivarais, verdient als „Wiederhersteller des Protestantismus in Frankreich" einen Platz in der Kirchengeschichte, welcher ihm lange und bis noch vor ganz kurzer Zeit*) undankbar und um so unerklärlicher versagt worden ist, als ohne ihn wohl keine protestantische, wenigstens keine reformirte Kirche in Frankreich jetzt bestehen würde. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) hatten die französischen Reformirten, trotz der ihrem individuellen Gewissen offen gelassenen Hinterthüre (s. Art. Calas), mit ihrem kirchlichen alles bürgerliche Daseyn verloren, und „es gibt keine Protestanten mehr in Frankreich!" war die große, die offizielle, die absichtliche Täuschung, welche, obgleich von dem katholischen Klerus in unzähligen Klagschriften über Profanation oder Verschmähung seiner Sakramente von Seiten der „Neubekehrten" widerlegt und gestraft, mit eben so lächerlicher als bedauernswürdiger Consequenz am Hofe, in den Gerichtshöfen und von den Verwaltungsbehörden festgehalten wurde. Die von den Propheten und Fanatikern (s. die Art. Brousson und Camisarden) hervorgerufenen Bewegungen störten zwar auf einige Zeit diese Illusion; aber nachdem dieselben äußerer Gewalt und innern Schäden erlegen waren, glaubte man das „große Werk" der Zerstörung der Ketzerei, welches dem Ruhme des „großen Königs" die Krone aufgesetzt hatte, um desto mehr festhalten und die amtliche Lüge, allen thatsächlichen Widerlegungen trotzend, fast das ganze vorige Jahrhundert hindurch in öffentlichen Verhandlungen, Verordnungen und sonstigen Aktenstücken fortschleppen zu müssen.

Wie schon bemerkt (Art. Brousson) gab es aber auch viele Reformirte, an denen alle Maßregeln der Gewalt, alle Versuche der List und alle Lockungen des Ehr- und Geldgeizes, sie zu einem offiziellen und in vielen Fällen sehr erleichterten Bekenntnisse zur katholischen Religion und Kirche zu bewegen, gescheitert waren. Sie konnten als der Stab, an welchem die sogenannten „Neubekehrten" sich wieder hinaufrankten, als der eigentliche Lebenskeim der fast gänzlich zerstörten Kirche angesehen werden. Aber diesen Keim hatte das Unkraut der Schwärmerei beinahe ganz erstickt, der Wurm des Fanatismus fast tödtlich vergiftet. Weder durch die alte treffliche Organisation und Disciplin geschützt, noch durch das Element objektiver Erkenntnisse gehalten, schien die französisch-reformirte Kirche der Zerfahrenheit ihres eigenen wilden Subjektivismus und mit ihr dem gewissen Tode dahingegeben.

Diesem Tode entzog sie jener namenlose, kaum dem Knabenalter entwachsene Jüngling, den aber Gott mit den zu einem solchen Werke erforderlichen Kräften und Eigenschaften reich ausgestattet hatte. Der Glaubensmuth jener Propheten war in ihm durch das Correctiv einer, wenn auch mangelhaften, doch gesunden Erkenntniß gemäßigt und gereinigt und von einem seltnen praktischen Verstande getragen und gehalten. Aber was ihn erst recht zum Wiederhersteller seiner Kirche machte, waren ein ebenso ordnender, als schaffender Geist, ein seltener Organisationstrieb und -Takt und eine den größten

*) Ich finde ihn nur bei Guericke (K.G. 7. Aufl. Bd. III, S. 607) angeführt. Selbst Schröckh (Bd. VIII, S. 483 ff.) und Walch (Neueste Rel. Gesch. Th. V., Nr. 4), die doch der ihm das Daseyn verdankenden „Mariages du désert" erwähnen, schweigen von ihm. Gleiches Schweigen wird in der Quellenschrift von *Rulhière*, „Éclaircissements sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes" (Th. V seiner Oeuvres posth. Paris 1819) und in Rambach's Compilation: „Schicks. der Protest. in Frankreich" (Th. I. u. II, 2. Aufl. Halle 1759 u. 1760) beobachtet. Nach Coquerel und Peyrat hat ihn zuerst Bruch in der werthvollen Abhandlung: „Zustände der prot. Kirche Frankreichs" (Stud. u. Krit. Jahrg. 1844, Heft 1) bekannt gemacht.

Schwierigkeiten und Gefahren wohl zu Zeiten klug ausbeugende, nie aber erliegende, unbezwinglich zähe Ausdauer.

In einer im Jahre 1716 im Delphinat zusammengerufenen sogenannten Synode, zu der auf seine Einladung fünf gleich sogenannte Pastoren sich eingefunden hatten und welcher im Jahre 1717 eine zweite Versammlung in Languedoc folgte, legte er den Grund einer Kirchenverfassung, die, wenn auch mit der alten französischen Synodalverfassung (s. d. Art.) wesentlich eins, doch den damaligen Umständen geschickt angepaßt war. Dieser Verfassung wußte aber Court auch die alte Kirchenzucht zu geben und sie durch dieselbe zu befestigen und zu sichern. Unerhört waren die Schwierigkeiten und Gefahren die er zwischen äußern und innern Feinden, zwischen der ihm den gewissen Tod drohenden Staats- und Kirchengewalt und fanatischen katholischen Bevölkerung auf der einen und seinen eigenen Brüdern auf der andern Seite zu besiegen und zu bestehen hatte. So groß auch jene Schwierigkeiten und Gefahren auf den ersten Blick erscheinen, so stellen doch diese sich bei näherer Betrachtung noch als weit größer uns dar: da Viele seiner Brüder, gewohnt der innern, oft unsichern und unlautern Begeisterung als prophetischer Eingebung ungezügelt sich zu überlassen, dem ihr Einhalt thuenden jungen Manne mit dem Rufe: „Er bekriegt Gott!“ entgegentraten, Andere ihm mit dem Mißtrauen begegneten, welchem in Zeiten der Parteikämpfe die Gemäßigteren selten entgehen; während noch Andere, die seine Kirchenzucht gestraft hatte, mit bloßer Anzeige seiner Versammlungen oder seines Schlupfwinkels Rache an seiner Person zu nehmen brauchten, um sein Werk augenblicklich zu zerstören. Gott aber nahm es sichtbar in seinen Schutz, indem die Kirchenverfassung mit ihrer Zucht gegen alle menschliche Erwartung in unglaublich schneller Zeit wirklich in's Leben trat, und Court, ob er gleich von seinen fünf Gefährten deren drei bald durch den Tod von Henkershand verlor, sie doch sogleich durch neue glaubensmuthige und todesverachtende Gehülfen ersetzen konnte. Da trat ihm aber die große Schwierigkeit entgegen, daß er, zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung und um jener individuellen Begeisterung und Eingebung einen gefahrdrohenden Ausgang zu versperren, den Beruf, predigend, redend und betend öffentlich aufzutreten und überhaupt kirchliche Handlungen zu verrichten, an die von ihm erneuerten Aemter der Prediger, Diakonen, Aeltesten u. s. w. gebunden hatte; er, welcher selbst so wenig als seine Gehülfen einen andern Rechtstitel zur Verrichtung irgend eines solchen Aktes besaß, als den, welchen sie sich in jener zweiten Synode nur einstweilen als Nothbehelf gegenseitig gegeben hatten! Ob er nun gleich die im 31. Artikel der Confession zugelassene Ausnahme von der zur Verwaltung von Kirchenämtern erforderlichen Berufung *) und die Praxis der französisch-reformirten Kirche in ihren ersten Anfängen recht gut auf sich und sein Werk hätte anwenden können: so war doch die genaueste Erfüllung seiner Regel seinem ordnenden Geiste von zu großer Wichtigkeit und die Furcht vor Unordnungen, in deren Bekämpfung er eine Hauptaufgabe seines Lebens setzte, in ihm zu groß, um von jener Zulassung und diesen Präcedenzfällen Gebrauch zu machen. Er sendete daher einen seiner Amtsbrüder nach Zürich, um sich dort durch Handauflegung die Consecration geben zu lassen, die dieser in einer im Jahre 1718 gehaltenen Synode durch den gleichen Akt auf ihn und die übrigen Prediger übertrug. Da die Zahl derselben aber dem sich immer mehr erweiternden Werke und dem steigenden Bedürfnisse keineswegs entsprach und die vertriebenen Prediger nicht Neigung hatten, ihre sichern Stellungen mit einem missionirenden Nomadenleben zu vertauschen, an dessen Ziele sich der Galgen zeigte: so wußte

*) „Wir glauben, daß Keiner sich aus eigener Machtvollkommenheit in ein Kirchenamt eindrängen darf, sondern daß dies, so weit als es möglich ist und Gott es zuläßt, durch Wahl geschehen muß. Diese Ausnahme fügen wir besonders hinzu, weil Gott zuweilen und selbst in unserer Zeit (in welcher der Stand der Kirche unterbrochen war), um die Kirche, die in Trümmern und in der Zerstörung lag, von Neuem wieder aufzurichten, auf außerordentliche Weise Männer erwecken mußte.“

der unermüdliche Court unter großen Schwierigkeiten, aber von der Berner Regierung und dem Erzbischof von Canterbury unterstützt, im Jahr 1729 zu Lausanne ein Seminar zu errichten, in welchem die Prediger für die Kirchen „unter dem Kreuze“ oder „der Wüste“ nothdürftig gebildet wurden. Obgleich diese letztere Bezeichnung den örtlichen und Culturverhältnissen Frankreichs wenig entsprechend war, so wurde sie doch, weil specieller und anziehende Vergleichungspunkte mit den in Höhlen und Felsenklüften sich versammelnden ersten Christen bietend, jener weniger emphatischen und eigentlich richtigern vorgezogen. Die „Kirchen der Wüste“ erhielten daher eine weitere Verbreitung und größere geschichtliche Bedeutung, als die unter ähnlichen Verhältnissen aufgekommenen „Feldgottesdienste“, wie man unter der Restauration in England und nach der „Glasgowakte“ in Schottland (1662) die von den „Wanderern“ oder den dem Covenant treu gebliebenen Predigern gehaltenen gottesdienstlichen Verrichtungen zu nennen pflegte. „In der Wüste“ wurden alle kirchliche Handlungen einregistrirt, „aus der Wüste“ Trauungs- und Taufzeugnisse datirt und „aus der Wüste“ endlich selbst Bittschreiben an den Hof und die Staatsbehörden gerichtet.

Der außerordentliche Aufschwung, welchen Court's Werk in kurzer Zeit gewann, konnte unmöglich der damaligen Staatsregierung entgehen, die unter der Regentschaft des Herzogs von Orleans stand, der, von Natur abgeneigt, den bestehenden Verfolgungsedikten seinen Arm zu leihen, davon noch durch die Politik abgehalten wurde. Denn mit England gegen Spanien verbündet, hatte er Grund, die Intriguen des ehrgeizigen und rastlosen Premierministers dieses Reichs, des Cardinals Alberoni, um die französischen Protestanten zum Aufstande zu bringen, zu fürchten und Veranlassung, sich zu deren und seiner Beruhigung an den berühmten reformirten Prediger Jakob Basnage (s. d. Art.), damals im Haag angestellt, zu wenden, der ihm erklären ließ, daß er von ihrer Seite nichts zu befürchten hätte und nur die Verfolgung eine Empörung hervorbringen könnte. Auch mit Court selbst soll der Regent versucht haben, solche Unterhandlungen anzuknüpfen und ihn durch das von ihm zurückgewiesene Anerbieten einer Pension zu bewegen, Frankreich zu verlassen.

Das in Lausanne errichtete Seminar und das unabweisliche Bedürfniß eines festen und sichern Punktes zur Leitung der gefahrvollen Bewegung, auch zum Depot der kirchlichen Verhandlungen und Akten ließen unsern Court dort seinen bleibenden Sitz nehmen. Doch hielt ihn dies nicht ab, seine beschwerlichen und gefahrvollen apostolischen Wanderungen in Frankreich fortzusetzen: wie denn überhaupt seine Thätigkeit sich nach den verschiedensten Seiten hin wendete, um seinem Unternehmen Theilnahme und thätige Unterstützung, den auf den Ruderbänken der Galeeren angeschmiedeten Männern und den in Gefängnissen schmachtenden Frauen reformirten Bekenntnisses durch Vermittelung der ausländischen Mächte Erleichterung zu verschaffen u. s. w. Wurde er auch von den Predigern in Frankreich und von dem in Lausanne gebildeten Comité in seinem Werke auf das Thätigste und Eifrigste unterstützt, so blieb er doch bis zu seinem im Jahre 1760 zu Lausanne erfolgten Tode die Seele desselben.

Auch die einzig auf die protestantische Kirche Frankreichs gerichtete schriftstellerische Thätigkeit Court's war bedeutend, und wir verdanken ihr, außer seiner schon in dem Art. Camisarden angeführten trefflichen Geschichte: „Le Patriote françois et impartial ou Réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur-général contre la tolérance des Hugenots. Villefranche (Genève) 1751 et 1753“, „Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestants de France. 1756“ u. s. w. Vielleicht auch an Gehalt, gewiß aber an Umfang noch bedeutender, als seine unter den ungünstigsten Verhältnissen durch den Druck veröffentlichten Schriften, ist sein handschriftlicher Nachlaß, von dem uns „La France Protestante par MM. Haag. Septième Partie. Paris, 1854“ p. 95 einen Nachweis gibt und welcher unter der Bezeichnung „Collection Court“ in 116 Bänden und vielen „liasses“ in der Genfer Bibliothek aufbewahrt ist. Unter diesen Manuscripten befinden sich aber, außer einer „Histoire des églises réformées“ als Fortsetzung der wich-

tigen „Histoire de l'édit de Nantes“ (von *Benoît*), vielen von Pastoren der Wüste verfaßten Denk- und Vertheidigungsschriften, an Court gerichteten Briefen u. s. w. auch Handschriften seines unter dem Namen *Court de Gebelin* (geb. 1725, nach Andern aber 1728 zu Nismes und gest. 1784 zu Paris) in der Gelehrtengeschichte bekannten Sohnes, dem allein der Vater seine Erwähnung in der „Biographie Universelle“ verdankt. Seine literarischen Verdienste und seine eben so umfang-, als hypothesenreichen sprachlichen, und damit verbundenen geschichtlichen und geographischen Forschungen, deren Ergebnisse er in dem berühmten Werke: „Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans l'histoire civile, religieuse et allégorique du calendrier ou Almanac. Paris 1773—84.“ (9 vol. in 4.) niedergelegt hat, liegen außer unserm Zwecke und es kann hier nur seiner Wirksamkeit für die französisch-reformirte Kirche gedacht werden, welche durch seine ganz eigenthümliche Stellung beides zu der Kirche und dem Staate bedingt wurde und sie bedingte. Noch sonderbarer als das doch nur vorübergehende Verhältniß Basnage's und seines Vaters zu beiden Instituten zugleich, war diese Stellung eine Art permanenter Agentur der Kirche und des ihr Daseyn nicht anerkennenden Staats in ihren beiderseitigen Berührungen und Beziehungen, und, bei dieser Nichtanerkennung, eine öffentlich-geheime Agentur, wie es in der Diplomatie „öffentliche Geheimnisse“ gibt. Während die bedeutendsten Organe des Staats, theils aus Furcht vor den rechtlosen Protestanten, theils um mitleidig ihnen ungesetzliche Erleichterungen zu verschaffen, mit Court de Gebelin in beständigem Geschäftsverkehre standen, und er mit ihnen, um sie zu beruhigen, um solche Erleichterungen für einzelne Verfolgte herbeizuführen, auch wohl um überhaupt ein gerechteres und vernunftgemäßeres Verfahren gegen die Reformirten anzubahnen, fortwährend unterhandelte; während endlich er in Paris als bekannter Doppelagent des Staats und der Protestanten, als Gelehrter, als Präsident des neuerrichteten Museums, als Censor und als zweimal von der französischen Akademie Gekrönter in großer Achtung stand, gingen die gesetzlichen Verfolgungen ihren, wenn auch langsamen und zuweilen periodisch unterbrochenen, doch sichern Gang bis zu dem im Jahre 1787 von Ludwig XVI. gegebenen Edikte von Versailles (s. Art. Calas) fort und würde er, der in Paris Angesehene und selbst Gefeierte, in einer Versammlung der Wüste betroffen, wohl kaum den Galeeren entgangen seyn!! — Von seinen auf unsern Gegenstand sich beziehenden Schriften hat die schon in dem eben angeführten Artikel erwähnte: „Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée et de divers protestans condamnés dans ces derniers temps par le parlement de Toulouse ou dans le Haut-Languedoc. Edimbourg (Lausanne), 1763“ eine geschichtliche Bedeutung, welche ihr die in ihr enthaltenen Details über die Prozesse von Calas und der im Jahre 1762 mit ihrem Pastor Franz Rochette zu Toulouse aufgehenkten drei Brüder Grenier geben. Er hatte diese Einzelnheiten auf einer Reise in dem südlichen Frankreich gesammelt.

Als Quellen sind, außer den schon (im Art. Calas) angeführten Geschichtswerken von Coquerel und Peyrat, bis jetzt nur der schon erwähnte Theil von „La France Protestante“ (p. 91—98) und mehrere in dem „Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français“ zerstreute Nachrichten zu nennen und es ist daher im geschichtlichen Interesse um so mehr zu wünschen, daß wenigstens ein Theil der gedachten Handschriften und namentlich die erwähnte Fortsetzung von Benoît's Werke uns zugänglich gemacht und unverdienter Vergessenheit entzogen werde. v. Polenz.

Cramer, Johann Andreas, Dr., der Meister der schwunghaften geistlichen Lyrik, eines Predigers Sohn aus St. Georgenstadt im sächsischen Erzgebirge, wo er am 29. Januar 1723 geboren wurde. Auf der Universität zu Leipzig, die er in bedrängter Lage 1742 bezog, um Theologie zu studieren, hielt er sich bei seiner früh erwachten Neigung zur Dichtkunst und schönen Literatur anfangs zu Gottscheds Schule, und nahm Theil an den durch Schwabe herausgegebenen „Belustigungen des Verstandes und Witzes,“ gründete jedoch bald — aus Unzufriedenheit mit der steifen Geschmacklosigkeit und kalten

Nüchternheit der Gottsched'schen Schule — in Verbindung mit L. Christian Gärtner und Johann Adolph Schlegel einen besonderen Verein zur Beförderung ästhetischer Bildung. Dieser Verein, dem später auch Klopstock, an den sich Cramer als Dichter auf's Innigste anschloß, Rabener, Elias Schlegel, Ebert, Zachariä, Gellert und Cronegk beitraten, gab seit 1744 zu Bremen eine Zeitschrift unter dem Titel heraus: „neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes," woher seine Mitglieder auch den Namen „die Bremer Beiträger" erhielten. Er übte den nachhaltigsten Einfluß auf die Bildung des deutschen Geschmacks, auf die Vervollkommnung und Verfeinerung der deutschen Sprache, sowie auf die Ausbildung der Poesie überhaupt aus.

Cramer, der sich neben diesen ästhetischen Bestrebungen gleichwohl in der Theologie große Gelehrsamkeit gesammelt hatte, trat 1748 als Pfarrer zu Crellwitz im Stifte Merseburg seine geistliche Amtsthätigkeit an, wurde dann nach zwei Jahren Oberhofprediger in Quedlinburg, auf welcher Stelle 70 Jahre zuvor Christian Scriver gestanden war, und 1754 auf Klopstocks Betreiben deutscher Hofprediger des dänischen Königs Friedrich's V. in Kopenhagen. Hier that er sich nun besonders als Kanzelredner hervor und erwarb sich bei Hof und in der ganzen Stadt die größte Hochachtung, so daß er den Beinamen „Eyegode" d. i. „der durchaus Gute" erhielt, und im größten Segen wirken konnte. Er rief viele heilsame Anstalten in's Leben und erwarb sich auch seit 1765 als Professor der Theologie vielen Beifall. Als aber nach des Königs Tod unter dem schwachen Christian VII. der frivole Kabinetsminister Struensee, der ein eifriger Beförderer der französischen, freigeisterischen Grundsätze war, das Staatsruder in die Hände bekam, war seines Bleibens nicht lange mehr. Er wurde, weil er furchtlos und offen gegen die nun von allen Seiten hereinbrechenden Aergernisse zeugte, seiner Hofpredigerstelle entsetzt, worauf er 1771 einen Ruf als Superintendent in Lübeck annahm. Von da wurde er jedoch nach dem Sturze Struensee's 1774 vom Dänenkönig als Prokanzler und erster Professor der Theologie an die Universität Kiel berufen und wirkte hier, wo er zehn Jahre später auch noch mit der Kanzlerwürde bekleidet wurde, mit größter Kraftentfaltung für das Beste der Universität und des Schulwesens überhaupt, sowie für die Heranbildung der jungen Prediger durch Errichtung eines Predigerinstituts. Nach manchen schweren Prüfungen durch Verluste in seiner Familie und bittern Erfahrungen im Amte starb er, wie er es vorhergesagt, in der Nacht vom 11—12. Juni des Jahrs 1788. Zuvor hatte er noch auf seinem schmerzensvollen Sterbelager das Zeugniß abgelegt, er sage nicht als dem Tode naher Theolog, sondern als philosophirender Theolog, daß kein anderes System ihm so viele Gründe der Beruhigung gewähre, als das lutherische System von der Begnadigung durch Christum und er wünsche nur, daß er die Lebhaftigkeit dieses Gefühls, das er jetzt habe und oft gehabt habe, einigen der angesehensten Theologen seiner Kirche, die davon so schwankend und ungewiß reden, mittheilen könnte. Klopstock hat ihm im zweiten Lied seiner Wingolfsode ein schönes Denkmal gesetzt.

Als Dichter machte er sich um den Anbau der lyrischen Form in der deutschen Poesie sehr verdient. Vorherrschend dichtete er geistliche Lieder, in welchen er aber meist nicht in die Tiefen der christlichen Heilswahrheiten eindrang, und häufig in das bloß Rhetorische verfiel, indem er vorzugsweise auf das Musikalische, auf Empfindung und Bewegung, auf wirkliche Poesie drang und auf leidenschaftliche Erregung ausging, wobei er sogar noch die gesteigerte Religiosität Klopstocks übersteigerte. Der „philosophirende Theolog" blickt auch in seinen geistlichen Liedern überall durch, so daß es ihm mehr oder weniger an der intensiven Kraft wahrer Gottinnigkeit und glaubiger Unmittelbarkeit fehlte. Dabei hat er auch in dem von ihm in Verbindung mit Klopstock 1776—1779 besorgten „allgemeinen Gesangbuch zum Gebrauch in den Gemeinen des Herzogthums Schleswig-Holstein. Kiel 1780", welches viele seiner geringeren und trockeneren Lieder enthält, viele alte Kirchenlieder modernisirt und die alte körnigte, kräftige Bibelsprache weggefeilt. Neben seiner „poetischen Uebersetzung der Psalmen. 4 Thle. Leipzig 1755. 1759. 1763 und 1764" und einzelnen geistlichen Liedern, die er in den Bremer Beiträgen von 1744

an und in seiner Monatsschrift: „Der nordische Aufseher. 3 Bde. Kopenhagen 1758—1760“ als Erstlinge hatte erscheinen lassen, veröffentlichte er in größeren Sammlungen hauptsächlich durch folgende Werke die Früchte seiner reichen geistlichen Dichtergabe: „Andacht in Gebeten, Betrachtungen und Liedern über Gott, seine Eigenschaften und Werke. 2 Thle. 1764. 1765.“ — „Evangelische Nachahmungen der Psalmen Davids und andere geistliche Lieder. Kopenh. 1769.“ — „Neue geistliche Oden und Lieder. Lübeck 1775.“ Zuletzt gab er seine „sämmtlichen Gedichte“ zu Leipzig 1782 und 1783 gesammelt heraus in 3 Theilen, welche 15 Bücher mit 275 geistlichen Liedern, und 1 Buch mit 13 Oden und Lehrgedichten enthalten. Weitere Gedichte, die er erst seit 1780 gedichtet hatte, kamen nicht zum Druck. Die zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts entstandenen kirchlichen Gesangbücher Deutschlands sind voll von Cramer'schen Liedern.

E. E. Koch.

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, aus einer schon unter Wilhelm I. nach England übergesiedelten Familie stammend, wurde am 2. Juli 1489 zu Aslacton in der Grafschaft Nottingham geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von einem unwissenden Lehrer und trieb zugleich nach damaliger Sitte leibliche Uebungen, als Reiten, Jagen und Bogenschießen. Nach dem frühen Tod seines Vaters schickte ihn seine Mutter schon 1503 nach Cambridge, wo er den gewöhnlichen Studien, namentlich der scholastischen Philosophie oblag, und 1510—11 Fellow von Jesus College wurde. Als solcher las er eifrig die Schriften des Faber Stapulensis und Erasmus nebst guten lateinischen Schriftstellern, bis Luthers Auftreten seine Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift lenkte, mit der er sich mehrere Jahre beschäftigte. Ueber seine innere Entwickelung ist leider nichts bekannt. Nur wie er über das Cölibat dachte, erhellt aus seiner Verheirathung, welche in diese Zeit (etwa 1519) fällt. Er mußte zwar deshalb aus seinem College austreten, wurde aber dessenungeachtet als Lector bei dem Buckingham-College angestellt, und nach dem baldigen Tod seiner Frau und seines Kindes wieder in sein früheres College gewählt, wo er 1523 den Grad eines Dr. Theol. erhielt. Sein Ruf als Theologe war schon so begründet, daß er im folgenden Jahre nebst andern der tüchtigsten Männer für Wolsey's neues College in Oxford vorgeschlagen wurde. Er schlug das Anerbieten, so glänzend es war, aus, und wurde dafür zum Professor der Theologie, Universitätsprediger und Examinator für die in der Theologie Promovirenden erwählt. Bei den Prüfungen legte er hauptsächlich die heilige Schrift zu Grunde, und wies viele darin unwissende Mönche zurück. Dies, wie der Spottname Scripturist, den ihm seine Predigten zuzogen, zeigt, wie er schon damals ein Hauptvertreter der evangelischen Richtung auf der Universität war.

Um diese Zeit war die Ehescheidung des Königs die Tagesfrage. Zur Erledigung derselben wurde eine theologische Commission niedergesetzt und Cranmer dafür vorgeschlagen, aber wegen seiner Abwesenheit von Cambridge übergangen. Er hatte sich nämlich gesundheitshalber mit seinen zwei Neffen, deren Erziehung er übernommen, 1528 nach Waltham in Essex übergesiedelt. Als nun die Commission die Ehe einstimmig für gültig erklärte, dachten Fox und Gardiner, die um den König waren, an Cranmer, und erforschten auf einem Besuche in Waltham dessen Ansicht. Diese gefiel dem König so wohl, daß er ihn im August 1529 zu sich berief und aufforderte, sein Gutachten schriftlich zu geben. Zugleich wies er ihm das Haus des Sir Thomas Bolen, Grafen von Wiltshire, der als Gesandter in der Scheidungssache verwendet worden war, zum Aufenthalt an und machte ihn zu seinem Kaplan und Archidiaconus von Taunton. Als Cranmer seine Schrift vollendet, hatte er sie in Cambridge zu vertheidigen und es gelang ihm bald, Viele auf seine Seite zu ziehen. Heinrich sah wohl, daß Cranmer der Mann sey, um seine Sache auch in Rom durchzuführen, und sandte ihn Anfangs 1530 mit Bolen und andern dahin. Cranmers Schrift wurde dem Pabste vorgelegt und von dem Verfasser kühn vertheidigt. Er blieb, als die andern, an einem Erfolg verzweifelnd, Rom verließen, noch einige Monate dort, und kam erst gegen Ende des Jahres zurück. Doch

schon am 24. Januar 1531 betraute ihn der König mit einer Sendung an den deutschen Hof. Auch hier gelang es ihm, Mehrere für seine Ansicht zu gewinnen, wie den kaiserlichen Rath Agrippa und A. Osiander in Nürnberg, wit welchem Cranmer eine innige Freundschaft schloß und durch Verheirathung mit dessen Nichte, die ihm 1534 nach England folgte, befestigte. Osiander unterstützte Cranmers Ansicht durch seine Schrift de matrimoniis incestis. Auch mit andern diplomatischen Geschäften, betreffend eine Handelsverbindung mit den Niederlanden u. a., sowie mit einer geheimen Sendung an die protestantischen Fürsten wurde Cranmer beauftragt, ein Beweis, wie hoch der König von seiner Umsicht und Gewandtheit dachte. Und obwohl die Unterhandlungen fruchtlos blieben, wurde doch das Vertrauen seines Herrn nicht erschüttert, vielmehr dachte dieser daran, ihn auf einen Posten zu stellen, auf welchem er des Königs Pläne am kräftigsten würde durchführen können.

Das Erzbisthum Canterbury war eben durch Warham's Tod 23. Aug. 1532 erledigt, und der König hatte wohl zuvor schon Cranmer zurückgerufen und ihm seinen Plan hinsichtlich der Besetzung jener Stelle mitgetheilt. Denn obwohl Cranmer seine Heimreise Monate lang verzögerte, war er Anfangs November schon in London, als Heinrich sich im Geheimen mit Anna Bolen vermählte. Cranmer weigerte sich lange, ein Amt anzunehmen, das zu jener Zeit als das schwierigste und gefährlichste erscheinen mußte. Theils seine natürliche Schüchternheit, theils die Unvereinbarkeit der damals schon zu Recht bestehenden königlichen Suprematie mit der päbstlichen Autorität erschwerte ihm die Entscheidung. Doch die Rathgeber des Königs fanden eine gute Auskunft in einem Proteste, den Cranmer bei seiner Weihe ablegen sollte. Letztere fand nach Einholung der päbstlichen Zustimmung am 30. März 1533 in der Westminsterabtei statt. Cranmer erklärte dabei feierlich, daß er sich durch den Eid, den er dem Pabste leiste, in keinerlei Weise verpflichte, etwas, das dem göttlichen Gesetze oder den Vorrechten der Krone und Landesgesetzen zuwider wäre, zu thun, noch auch sich hindern lasse, in irgend einer Sache, die die Reformation und Verwaltung der englischen Kirche, die Rechte des Königs oder das Wohl des Staates betreffe, offen zu reden und frei zu handeln. Mit diesem Vorbehalt legte er die üblichen Eide ab und wurde zum Erzbischof geweiht.

Cranmer hatte sogleich das Schwierige seiner Stellung zu fühlen. Der König vollzog ohne sein Vorwissen und Beiseyn am 12. April öffentlich seine Vermählung mit Anna Bolen, und Cranmer mußte entweder gleich Anfangs mit dem König brechen, oder nachträglich die Scheidung desselben von Katharine aussprechen und die Heirath mit Anna bestätigen. Er that das Letztere und konnte es um so eher thun, da in seinen Augen die frühere Ehe an sich ungültig war. Am 23. Mai erklärte er die erste Ehe für aufgelöst, und acht Tage darauf bestätigte er die andere und krönte Anna am 1. Juni. Er ahnte wohl, daß dieser Schritt zu einem Bruch mit Rom führen würde, und sandte deshalb an Bonner, den damaligen Gesandten zu Marseille, eine Appellation von dem Pabst an das nächste allgemeine Concil. Der Pabst antwortete mit einer Bannbulle (23. März 1534), der König seinerseits hob nach Einholung des Gutachtens der Convocation durch ein Edikt vom 9. Juni die päbstliche Gewalt über England auf, und stellte durch die Suprematsakte vom 3. November 1534 die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom fest. Der Erzbischof vertauschte den Titel eines päbstlichen Legaten mit dem des Primas von ganz England. Er stand jetzt an der Spitze einer von Rom unabhängigen Kirche und hatte ein Werk vor sich, dessen Umfang und Tiefe er anfangs noch nicht überschauen konnte. Bisher hatte es sich nur um Lostrennung von Rom, um Rechtfertigung der Ehescheidung und Sicherstellung der Erbfolge gehandelt. Das konnte mit Hülfe des weltlichen Armes geschehen. Nun aber galt es, ein ganzes Volk an Haupt und Gliedern zu reformiren, die Wahrheit des Evangeliums einem auf sein theologisches Wissen eingebildeten, tyrannischen, grausamen König, der nunmehr das Oberhaupt der Kirche war, und einem für den Katholicismus eifernden Klerus gegenüber zur Geltung zu bringen. Wohl war die Königin, die eine so unumschränkte Herrschaft über das Herz des Königs aus-

übte, als dieser über sein Volk, und Cromwel, der Generalvicar des König-Pabstes der Reformation günstig, aber ihnen gegenüber standen die mächtigen Häupter der katholischen Parthei, der Herzog von Norfolk, Gardiner, Stokesley, Bonner. Und die Männer, die die tüchtigsten Gehülfen für die Reformation gewesen wären, hatten längst aus ihrer Heimath fliehen müssen. Ein Mann, der unter solchen Umständen das Werk einer durchgreifenden Reformation vollführte, mußte von dem Geiste des Evangeliums auf's Tiefste durchdrungen und erleuchtet seyn, mußte mit unerschrockenem Muthe die größte Umsicht, mit unbeugsamer Entschiedenheit gewinnende Liebe, kurz so verschiedenartige Eigenschaften in sich vereinigen, wie sie sich nie in Einem Menschen zusammenfinden. Und Cranmer fehlten gerade die wesentlichsten jener Eigenschaften. Er stand noch mit einem Fuße im Katholicismus, bei aller Umsicht war er furchtsam und nachgiebig, bei aller Gelehrsamkeit schwankend und unsicher in den wichtigsten Lehren. Aber soviel ist gewiß, daß Cranmer sich nicht durch diplomatische Gewandtheit und Nachgiebigkeit, wie sie Cromwel zeigte, vor dem Henkersbeil rettete, sondern durch die edleren Züge seines Karakters, die ihm die unerschütterliche Achtung und Liebe des Königs erwarben und sicherten. Ein anderer Karakter hätte vielleicht Größeres versucht, aber unter einer Regierung, wie die Heinrich's war, noch weniger oder gar nichts erreicht. Cranmer suchte Schritt für Schritt und Stück für Stück zu reformiren.

Vor Allem lag ihm daran, die königliche Suprematie, die ihm selbst Glaubensartikel war, und die neue Successionsakte zur Anerkennung zu bringen, grobe Mißbräuche abzustellen und die Bibel dem Volke zu geben. Gegen Widerspenstige wurde streng verfahren, obwohl Cranmer Alles versuchte, um z. B. Fisher und Morus zu retten. Zur Durchführung seiner Reformen und zur Belehrung des Volkes darüber, nahm er die seit 100 Jahren außer Uebung gekommenen Visitationen wieder auf. Er selbst ging darin in seiner Diöcese voran, bei welcher Gelegenheit er nur die guten Kanones und die Ceremonien als zweckmäßige Gebräuche um der Ordnung und Erinnerung an manches Gute willen beibehalten wissen wollte. Für die Bibelsache konnte er nur wenig thun. Er hatte zwar in der Convocation (Dezember 1534) die Sache angeregt, aber die Geistlichkeit steckte ihren Widerwillen dagegen hinter den Vorwand, daß die im Ausland gemachte Uebersetzung des Neuen Testaments ungenügend sey. Cranmer theilte deswegen Tyndals Testament in 10 Theile, und schickte diese an die Bischöfe zur Revision. Diese sandten zwar außer Stokesley ihre Arbeiten ein, aber damit endete auch dieser erste Versuch. Glücklicher war er mit Besetzung vacanter Stellen, die er Männern der evangelischen Richtung übertrug. Trotz des heftigen Widerstandes der katholischen Partei schien die Reformation in gutem Gange zu seyn, als ein gefahrdrohendes Ereigniß eintrat. Heinrich, seiner neuen Gemahlin überdrüssig, ergriff gerne die Gerüchte über ihre Untreue, um ihrer los zu werden. Cranmer, der seit seinem Aufenthalt in ihres Vaters Hause innig mit ihr befreundet war und sie als Beschützerin der Reformation hochschätzte, war von ihrer Unschuld überzeugt, und obwohl man ihn absichtlich von der Commission, die sie zu verhören hatte, ausschloß, wagte er doch und allein, sie in einem Briefe an den König zu vertheidigen. Aber die Wärme, mit der er für sie spricht, ist mit Furcht vor seinem gestrengen Herrn gemischt, ja er sagt geradezu, der König würde ohne guten Grund nicht so weit gegangen seyn, bemitleidet den König wegen der bittern Erfahrung und bittet ihn schließlich nur, dem Evangelium deshalb seine Gunst nicht zu entziehen. Und schon 14 Tage darauf gehorcht er dem Befehl des Königs, auch diese Heirath ohne triftigen Grund für ungültig und die Kinder für Bastarde zu erklären. Allerdings äußerte die Königin, ob freiwillig oder gezwungen, bleibt dahingestellt, daß ihrer Verheirathung etwas im Wege gestanden, was aber, wurde nicht gesagt. Am 19. Mai 1536 fiel sie unter dem Beil, und den Tag darauf vermählte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Glücklicherweise war die neue Königin der Reformation günstig, und während der nächsten 17 Monate bis zu ihrem Tode wurde ein bedeutender Schritt vorwärts gethan. Die erste reformirte Synode, unter dem Vorsitz des Cromwel als Generalvicar für die

geistlichen Angelegenheiten, wurde am 16. Juni 1536 eröffnet, und berieth die wahrscheinlich von Cranmer und andern Theologen vorbereiteten zehn Religionsartikel, welche die dogmatische Grundlage für die englische Kirche bildeten. Die Bibel und die drei Glaubensbekenntnisse werden darin als Richtschnur des Glaubens anerkannt, drei Sakramente, Taufe, Abendmahl und Buße angenommen und die Transubstantiationslehre beibehalten, dagegen von der Rechtfertigung gelehrt, daß sie durch Reue und Glauben mit Liebe verbunden erlangt, aber nicht verdient, sondern durch Gottes Gnade und Christi Verdienst gewirkt werde. Fast alle katholischen Ceremonien, Heiligenverehrung und Fürbitte für die Todten werden beibehalten und nur vor der falschen Ansicht, als ob dadurch die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte, gewarnt. Nur die Buße wollte Cranmer nicht als Sakrament mitgezählt wissen, im Uebrigen mögen diese Artikel als Ausdruck seiner damaligen Ansicht genommen werden. Diese Artikel waren übrigens ein Compromiß, das weder die Evangelischen noch die Katholischen befriedigte, daher sie Cranmer unter seiner Aufsicht revidiren ließ. Die Frucht dieser Arbeit war „The Institution of a christian man,“ worin einiger Fortschritt in evangelischer Richtung nicht zu verkennen ist. Vielleicht wäre Cranmer darin weiter gegangen, hätte er nicht mit Männern wie Gardiner und Stokesley zu kämpfen gehabt. Das Buch erschien im December 1537. Da es aber des Königs Sanktion nicht hatte, revidirte es dieser selbst und schickte seine Bemerkungen an Cranmer, der dieselben mit großer Freimüthigkeit und Schärfe kritisirte. Das königliche Dekret, welches jene Artikel einführte, enthielt noch einige andere wichtige Verfügungen, die Einstellung der Feiertage, den Unterricht der Kinder im Glauben, Vaterunser und den zehn Geboten, sowie die Aufstellung einer Bibel in jeder Kirche. Cranmers Versuch, mittelst einer Commission die Bibelübersetzung zu Stande zu bringen, war gescheitert. Inzwischen war dieses Werk von den flüchtigen Protestanten im Ausland vollendet worden. Die Nachricht davon erfreute Cranmer so, daß er sagte, sie sey ihm lieber als 1000 Pf. Sterl. Er that nun Alles, um den König zu bewegen, den Verkauf derselben zu erlauben. Auf Cranmer's Versicherung, daß die Uebersetzung gut sey, gestattete es der König. Damit war die Quelle der Wahrheit dem Volke geöffnet. Die Bibel wurde mit Begierde gelesen, und viel darüber gesprochen und gestritten. Aber Cranmer selbst war noch nicht so vom Geiste des Evangeliums erleuchtet, daß er die daraus geschöpften, über seine Ansicht hinausgehenden Lehren für berechtigt angesehen hätte. In seinen Augen war die Verdammung des Lambert, der die Transubstantiation verwarf, sowie zweier Wiedertäufer, nur eine gerechte Strafe der Ketzerei.

Es war ein großer Gewinn, daß Cranmer die Einführung der Bibel noch vor dem Tode der Königin (24. Oktober 1537) durchgesetzt hatte. Denn nunmehr trat eine für die Reformation ungünstige Wendung ein. Der König wurde seit dem Tode der Königin mürrischer und launenhafter und des Reformirens überdrüssig. Diese Zeit benützte die katholische Parthei, um sich bei ihm einzuschmeicheln, und die Evangelischen zu verdrängen. Vergeblich suchte Cranmer die Aufhebung des Cölibats durchzusetzen. Der König verbot die Priesterehe (November 1538) und jener fand es gerathen, seine Frau nach Deutschland zurückzuschicken. Die Berathungen, die er in diesem Jahr mit sächsischen Theologen in London hielt, mußten abgebrochen werden. Die Einsprache, die er wie Cromwel gegen die Verschleuderung der Kirchengüter that, welche er zur Errichtung von Schulen und Hospitälern angewendet sehen wollte, reizte nur den König. Cranmer sah wohl, daß die Gegner nicht ruhen würden, bis sie den Katholicismus wieder ganz hergestellt hätten. Aber er war gefaßt, dem Sturme zu trotzen. Als die berüchtigten sechs Artikel dem Parlament im Juli 1539 zur Annahme vorgelegt wurden, kämpfte er drei Tage lang auf's Entschiedenste dagegen. Nie stand der sonst so schüchterne und nachgiebige Mann so fest und groß da. Cromwel gab nach, zwei Bischöfe auf seiner Seite legten ihr Amt nieder, aber Cranmer ließ sich diesmal selbst durch des Königs Bitten nicht bewegen, die Axt an den Baum zu legen, den er mit Mühe gepflanzt und bisher gegen die Stürme geschützt. Diese Haltung Cranmers machte auf den König einen solchen Eindruck, daß

er gleich nach dem Schluß der Sitzung, in welcher die Artikel angenommen worden waren, eine Deputation der Großen an ihn sandte, um ihn zu beruhigen und des königlichen Wohlwollens zu versichern. Cranmer antwortete, er hoffe zu Gott, daß seine Ansicht zur Ehre Gottes und zum Besten des Reiches noch durchdringen werde. Inzwischen wolle er sich mit dem Beschlusse des Parlaments zufrieden geben.

Um der übermächtigen katholischen Partei kräftiger entgegentreten zu können, leitete Cromwel die Verheirathung des Königs mit Anna von Cleve ein. Heinrich konnte sie nicht rückgängig machen, dachte aber sogleich an Scheidung, und Cranmer ließ sich bewegen, dieselbe ohne allen triftigen Grund zu vollziehen. Cromwel sollte auf dem Schaffot büßen und sein bisheriger Freund wagte zwar eine Vertheidigung des Verklagten, gab aber wie früher bald nach und stimmte für seine Hinrichtung. Es ist schwer, Cranmer von dem Vorwurf unmännlicher Nachgiebigkeit gegen des Königs Willen und feiger Vertheidigung seiner Freunde zu reinigen. Und doch kann es nicht die Sorge um Selbsterhaltung gewesen seyn, die ihn so nachgiebig machte, da er in Fällen, wo es sich um Erhaltung der Reformation handelte, keine Gefahr scheute. Wie bei der Artikelakte, so ließ er sich auch weder durch Bitten noch Drohungen zum Nachgeben bringen, als die katholische Partei, durch Cromwel's Sturz kühner geworden, den König zur Niedersetzung einer Commission veranlaßte, welche eine Revision der Lehre im streng katholischen Sinne vornahm. Man wettete schon darauf, daß dieser Widerstand Cranmer den Kopf kosten würde. Allein Cranmer wußte den König auf seine Seite zu bringen, und entwarf mit dessen Genehmigung eine andere Vorlage in 17 Fragen, die die Commission beantwortete und er mit seinen Bemerkungen an den König sandte. Diese sind wichtig, sofern sie Cranmers damalige Ansichten zeigen. „Nur Taufe und Abendmahl sind im engeren Sinne Sacramente. Die Fürsten haben die Fürsorge für ihr Volk in politischer wie geistlicher Hinsicht, und zur Ausübung derselben Beamte, z. B. Kanzler, Schatzmeister, Bischöfe, Pfarrer, die sie selbst erwählen und berufen. Die Einweihung der Geistlichen ist um der guten Ordnung und gebührenden Feierlichkeit willen zweckmäßig, aber es wird dadurch ebensowenig als bei Anstellung eines weltlichen Beamten eine besondere Gnadengabe mitgetheilt. So lange es noch keine christlichen Fürsten gab, wählten freilich die Apostel oder die Gemeinden. Aber nach der Schrift kann ein Fürst so gut wie ein Bischof Jemand zum Priester machen, und nach derselben ist Consecration nicht nothwendig, sondern Wahl und Anstellung genügt. Beichtzwang und letzte Oelung sind schriftwidrig.“ Ziemlich abweichend davon waren die Gutachten der anderen Bischöfe, und die weiteren Verhandlungen über jene Punkte scheinen abgebrochen worden zu seyn. Doch war soviel gewonnen, daß die Anschläge der Katholiken vereitelt wurden. Und dies war um so wichtiger, da ihr Einfluß auf den König seit seiner Vermählung mit Katharine Howard (August 1540) wieder stieg. Doch schon nach wenigen Monaten wurde diese Verbindung aufgelöst. Cranmer hatte die unwillkommene Aufgabe, den König von ihrem früheren unsittlichen Lebenswandel zu unterrichten, konnte aber diesmal mit voller Ueberzeugung die Ehe als ungültig auflösen. Ihr Sturz war ein Schlag für die katholische Partei und Cranmer benützte diese Zeit, um die Aufstellung der Bibel in allen Kirchen mittelst königlichen Befehls durchzuführen. Zugleich sorgte er für Verbesserung der Schulen, wobei er sich besonders der Armen eifrig annahm. Dadurch reizte er aber seine Gegner, und diese bewogen den König, die Erlaubniß zum Lesen der Bibel so zu beschränken, daß es fast einem Verbote gleichkam. Aber hiebei blieben sie nicht stehen. Als die Protestanten an Katharine Parr, der sechsten Gemahlin des Königs (7. Juli 1543), eine neue Beschützerin gefunden, waren sie eifrig darauf bedacht, diese und vor allem Cranmer zu stürzen. Zuerst wurde seine Kathedralgeistlichkeit aufgestachelt, um verschiedene Klagen gegen ihn einzubringen, aber die Folge war nur, daß Gardiner in Ungnade fiel und die Urheber des Complots eingesetzt wurden. Ebenso erfolglos war die Anklage des Gostwick im Parlament, der, durch des Königs Drohung eingeschüchtert, den Erzbischof um Verzeihung bitten mußte. Auch der dritte Versuch, Cranmer zu stürzen, der von

Mitgliedern des königlichen Rathes ausging, scheiterte. Diese verlangten Cranmers Verhaftung wegen Einführung der Ketzerei. Der König gab seine Zustimmung, ließ aber Cranmer sogleich noch um Mitternacht zu sich kommen und theilte ihm Alles mit. Des andern Tages vor den Geheimen Rath geladen, appellirte er an den König, der die Rathsmitglieder mit lauten Worten empfängt, und die Hand auf der Brust sagt: „So wahr ich an Gott glaube, halte ich diesen Mann, meinen Herrn von Canterbury, für meinen allertreusten Unterthanen." Und seine Kläger baten bestürzt und beschämt um Vergebung. So hoch aber Cranmer in der Gunst des Königs stand, so war doch die Gegenpartei zu mächtig, als daß Cranmer seine Ansicht immer zur Geltung hätte bringen können. Er beklagte es, daß in die 1543 erschienene „Necessary doctrine for any christian man" Manches aufgenommen worden sey, was er nicht billige. Die Niedersetzung einer Commission zur Revision des canonischen Rechtes hatte er zwar ausgewirkt, aber er sah sie nie in's Leben treten. Und während er auf der einen Seite in Abschaffung einzelner Mißbräuche fortfuhr, wurde auf der andern das Bibelverbot (1546) verschärft. Ohne Zweifel auf Cranmer's Antrieb wurde ein Vertrag mit dem König von Frankreich zur Abschaffung der Messe eingeleitet, als Heinrich am 28. Januar 1547 starb.

Blickt man auf den Erfolg von Cranmer's bisherigen Leistungen, so ist dieser allerdings ein geringer. Viele gute Maßregeln waren im Keim erstickt oder nur halb ausgeführt worden. Und das war kein Wunder. Cranmer hatte zwischen der Scylla und Charybdis des königlichen Eigensinns und des Reformationshasses der Katholischen hindurchzusteuern gehabt, und es schien ein großer Gewinn, das Schifflein der Reformation wenigstens gerettet zu haben. Er selbst hatte ein festes Ziel noch nicht vor Augen. Ein anderer Grund des geringen Erfolges ist in der ganzen Art dieser Reformation zu suchen. Sie begann mit der äußerlichen Lostrennung von Rom und wurde von oben herunter gemacht, während die deutsche Reformation mit der innern Befreinug von römischer Irrlehre anfieng und von unten herauf wuchs. Die bisherigen Verhältnisse änderten sich aber mit Edwards Thronbesteigung. Seine Erziehung war Cranmer übertragen worden. Der Lord-Protector und Cecyl waren Freunde der Reformation, und wenn auch die katholische Partei noch gleich stark war, so hatten doch die Evangelischen nicht mehr zwischen zwei Feuern durchzugehen, sondern konnten den Gegnern mit vereinter Macht gegenübertreten und hatten den Rücken frei. Im Umgang mit entschieden evangelisch gesinnten Männern, mit den flüchtigen Protestanten, denen die Rückkehr nun freistand, und den Ausländern, die Cranmer an sich zog, läuterte und sichtete dieser seine Ansichten und gewann Muth, die Reformation allseitig durchzuführen. Dabei zeigte er eine große Gabe, die besten Kräfte für sein Werk zu verwenden und weise zu leiten. In dem glücklichen Zeitraum der Regierung Edwards war Cranmer die Seele der Reformation.

Es war ganz gemäß dem Begriff, den Cranmer von der hohen Würde des Königthums hatte, daß er sich sein Amt auf's Neue vom König übertragen ließ. Ihm war ja, wie er dies bei Edwards Krönung (20. Februar 1547) aussprach, der König Gottes Statthalter und Christi Stellvertreter innerhalb seines Reiches. Das Ideal eines Königs aber sah er in Josias. Die Kirche gleich diesem zu reformiren, hielt er Edward als seine Aufgabe vor, fügte aber zugleich bei, daß er, auch wenn der König seine Pflicht nicht erfüllte, das Recht nicht habe, ihn des Thrones für verlustig zu erklären. Bei dieser einseitigen Hervorhebung des Königthums übersah Cranmer offenbar nicht bloß die Bedeutung des davon unabhängigen Priesterthums, sondern auch der Stellung der Propheten in der alten Theokratie. Ihm aber schien die Stärkung der königlichen Macht das beste Mittel, um die Macht des in der Geistlichkeit und im Volk noch überwiegenden Katholicismus zu brechen.

Cranmer ordnete zunächst Visitationen durch's ganze Land an, und es wurden zu diesem Zweck Commissionen für die einzelnen Diöcesen niedergesetzt. Seine Absicht dabei war, nicht bloß die Suprematie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und Mißbräuche abzustellen, sondern auch das Volk gründlich zu belehren. Er verfaßte deshalb mit andern

12 *

Bischöfen, wie Ridley und Latimer, das „Book of Homilies“ (Juli 1547), in welchem die evangelischen Lehren viel entschiedener hervortraten, als bisher, und ließ die Paraphrasen des Erasmus in's Englische übersetzen. Im Parlament, das im November zusammentrat, setzte er zunächst die Zurücknahme der sechs Artikel durch, und beantragte eine Revision der Liturgie. Die Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt wurde sogleich angeordnet. Cranmer hatte nämlich seine Ansicht darüber, durch Ridley eines Bessern belehrt, geändert. Darauf ließ er den Nürnberger Katechismus fast unverändert in's Englische übersetzen (1548). Der Entwurf einer neuen Liturgie wurde im November 1548 vollendet, im Januar 1549 von dem Parlament angenommen. Das konnte freilich nicht ohne heftige Kämpfe mit den Papisten geschehen und man fand es für nöthig, den Hauptführer derselben, Gardiner, in's Gefängniß zu werfen, dem später auch Bonner folgte. Ein Bollwerk des Katholicismus waren besonders noch die Universitäten, und diese zu reformiren war Cranmer's angelegentliche Sorge. Zur Erreichung dieses Zweckes, sowie zur Förderung der Reformation überhaupt leisteten ihm die ausländischen Gelehrten, die in seinem Palast die gastfreundlichste Aufnahme fanden, wesentliche Dienste. Cranmer war allezeit von äußeren Einflüssen abhängig, aber auch der Belehrung zugänglich gewesen, und es zeigt einen glücklichen Takt, daß er sich mit Männern von entschieden evangelischer Gesinnung und anerkannter Gelehrsamkeit umgab. Peter Alexander v. Artois, Peter Martyr aus Florenz, Bernardin Ochino, Tremellius, Bucer, Fagius, Matth. Negelin, Justus Jonas, Joh. Lasci, der Stifter der ersten deutschen Gemeinde in London, und der Schotte Alex. Alesius bildeten den Kreis von ausländischen Gelehrten, die Cranmer um sich hatte. Peter Martyr erhielt eine Professur in Oxford, wo er nicht bloß Vorlesungen über das Neue Testament hielt, sondern auch mit den Papisten siegreich über das Abendmahl disputirte. Dasselbe that Bucer in Cambridge. Außer diesen erhielten Tremellius und der von Melanchthon empfohlene Dryander Anstellungen in Oxford, Fagius in Cambridge.

Außer der Reform der Universitäten beschäftigte sich Cranmer noch mit einem andern höchst wichtigen Plan. Die früheren 10 Artikel konnten als Glaubensbekenntniß nicht mehr genügen. Bei der Aufstellung eines neuen aber hegte Cranmer den großen Gedanken, durch ein gemeinsames Bekenntniß alle Protestanten zu vereinigen. Er wandte sich deshalb an Melanchthon, Calvin und Bullinger, und schlug London als den geeignetsten Ort für Verhandlungen vor. Obwohl aber Melanchthon und Calvin eine solche Vereinigung höchst wünschenswerth fanden, so stellten sich ihr doch unüberwindliche Hindernisse entgegen, und Cranmer mußte sich damit begnügen, ein Bekenntniß mit den Theologen seines Landes abzufassen. Er that dies wahrscheinlich auf Grund der unter seinen Papieren aufgefundenen 13 Artikel, die eine Frucht der mit den deutschen Theologen 1538 gepflogenen Unterhandlungen waren, und sich genau an die 17 ersten Artikel der Augsburger Confession anschloßen. Im Mai 1552 wurde ein Bekenntniß in 42 Artikeln der Convocation vorgelegt, und später vom König, aber nicht vom Parlament, approbirt. Im gleichen Jahre wurde die Liturgie von Cranmer mit Hülfe des Ridley, Cox, Peter Martyr, Bucer u. A. revidirt und die letzte Oelung, Ohrenbeichte und das Gebet für die Verstorbenen daraus weggelassen.

So war es Cranmer gelungen, den äußeren Bau der Reformation zu vollenden. Viel langsamer aber drang der Geist des Evangeliums durch. Auch unter Edward wurde noch zu harten Maßregeln gegriffen, wie unter der letzten Regierung. Die Schwärmerei einer Jane Bocher glaubte man nur durch Feuer und Schwert ausrotten zu können. Als das Urtheil über sie gesprochen war, versuchten Cranmer und Ridley, die sie häufig besuchten, sie zum Widerruf zu bringen, und erst nach einem Jahre wurde der Befehl zu ihrer Hinrichtung gegeben. Es ist jetzt erwiesen, daß Cranmer weder bei der Verurtheilung zugegen war noch des Königs Unterschrift dazu einholte.

Die katholische Parthei hatte unermüdlich ihre Angriffe auf die Reformation fortgesetzt und namentlich Gardiner, obwohl im Gefängniß, Cranmer's Lehre vom Abendmahl

in einer Schrift angefochten, die Cranmer mit einer Gegenschrift erwiderte, in der er seine nunmehr calvinistische Ansicht auseinandersetzte. Es war jener Partei gelungen, Somerset zu stürzen und damit Cranmer einer wesentlichen Stütze zu berauben. Northumberland, der ihm folgte, suchte Edward dem Einfluß des Erzbischofs zu entziehen, und ihn zu einer Successionsakte zu Gunsten seiner Schwiegertochter zu überreden, was ihm auch gelang. Cranmer, der zuerst die Rechte Maria's vertheidigte, gab auf Edwards Bitten nach. Der junge König starb bald darauf (6. Juli 1553) und mit ihm sank die Hoffnung der Reformatoren, da nach seinem vergeblichen Versuch, die Lady Jane Grey zur Königin zu machen, Maria den Thron bestieg.

Damit beginnt die letzte und kürzeste Periode in Cranmers Leben. Sein Wirken war zu Ende. Er sah einem nahen Märtyrthum entgegen, aber er war bereit, bei seiner Fahne zu bleiben und wies den Rath seiner Freunde, zu fliehen, mit Entschiedenheit zurück. Maria konnte es ihm nicht vergessen, daß er die Scheidung des Königs von ihrer Mutter betrieben, und zur Erhebung der Lady Jane Grey auf den Thron seine Zustimmung gegeben. Zudem haßte sie ihn als den Hauptbeförderer der Reformation. Er wurde deshalb vor den königlichen Rath und am 14. September vor die Sternkammer geladen und in den Tower geführt. Ihm wurde zum Verbrechen angerechnet, wozu ihn Gardiner selbst herbeigezogen, und er, der nur ungern seine Zustimmung zu Lady Jane's Succession gegeben, mußte dafür büßen, während andere frei ausgingen. Sein Muth beim Anfang der Verfolgungen verdient alle Anerkennung. Während viele mit der neuen Regierung die Farbe wechselten, erklärte er sich bereit, die bisherige Reformation als mit der Schrift im Einklang stehend zu vertheidigen. Dazu wurde ihm aber keine Gelegenheit gegeben. Im November wurde er des Hochverrathes für schuldig erklärt. Als Märtyrer für das Evangelium zu sterben war er bereit, aber mit dem Namen eines Hochverräthers gebrandmarkt zu seyn, konnte er nicht ertragen. Er schrieb deshalb an die Königin, und wurde in der Folge von der Klage auf Hochverrath freigesprochen, dagegen der Ketzerei angeklagt. Der Tower war so überfüllt, daß er mit Ridley und Latimer in eine Kammer geworfen wurde. Es war für ihn ein großer Trost, mit diesen Männern durch Gebet und Lesen der Schrift sich stärken zu können. Bald wurde er vor die Convocation gestellt und verhört. Er berief sich auf Gottes Wort, seine Gegner wiesen auf das Schwert als ihre Waffe. Das Verhör wurde in einer Weise geführt, daß selbst viele seiner Gegner darüber empört waren und die weiteren Verhandlungen nach Oxford verlegt werden mußten. Dahin wurde er im Mai 1554 mit seinen Leidensgenossen gebracht, und das Verhör am 14. April wieder aufgenommen. Die Sitzung wurde in der Marienkirche feierlich eröffnet. Cranmer stand in würdiger Haltung, den Stab in der Hand, vor seinen Richtern. Die Forderung, drei ganz katholische Artikel über das Abendmahl zu unterschreiben, wies er ab und bat, sie schriftlich beantworten zu dürfen. Am folgenden Tag, Sonntag, sandte er seine Antwort ein und erschien am Montag, um sie zu vertheidigen. Trotz der ungezügelten Unterbrechungen und des Hohngelächters seiner Gegner blieb er ruhig und fest, und führte seine sechsstündige Vertheidigung, bald in lateinischer, bald in englischer Sprache mit einer Gelehrsamkeit, die seinen Gegnern Bewunderung abnöthigte. Am Donnerstag wurde er wieder vorgeladen und selbst der Vorsitzende konnte nicht umhin, ihn wegen seiner wunderbaren Sanftmuth und Bescheidenheit zu loben. Am Freitag wurde ihm, Ridley und Latimer abermals die Unterschrift jener Artikel abverlangt. Sie verweigerten sie einstimmig und wurden als Ketzer verdammt. Als das Urtheil gefällt war, rief Cranmer: „von diesem eurem Gericht und Urtheil apellire ich an das gerechte Urtheil des Allmächtigen, in der festen Hoffnung mit Dem im Himmel gegenwärtig zu seyn, ob dessen Gegenwart im Sakrament ich von euch verdammt werde.“ Er beklagte sich über das ungerechte Verfahren in einem Briefe an die Königin, der aber schwerlich überbracht wurde. Die Verurtheilten kamen nun in eine strengere Haft, in der sie 18 Monate lang blieben, während welcher Zeit Cranmer sich mit Abfassung einer zweiten Schrift gegen Gardiner beschäftigte. Wahrscheinlich fürchtete man

sich, Männer, die in den Augen des Volkes so hoch standen, ohne die Zustimmung des Pabstes hinzurichten. Eine neue Untersuchung wurde deshalb von päbstlichen und königlichen Commissären im September 1555 angefangen und zuerst Latimer und Ridley, zu letzt Cranmer verhört. Dieser protestirte sowohl gegen die Commission, da er durch seinen Eid gebunden sey, die Autorität des Pabstes zu verwerfen, als gegen die Zeugen, die den Suprematseid gebrochen.

Gleichwohl wurden die letzteren vernommen, das Verhör geschlossen und darüber nach Rom berichtet. Abermals wandte sich Cranmer in einem Brief an die Königin, worin er erklärte, daß er des Pabstes Autorität verwerfe, weil sie den Landesgesetzen zuwider sey, und weil der Pabst sich selbst zum Gott mache und das Abendmahl unter beiderlei Gestalten verbiete. Er protestire nicht aus persönlichem Interesse oder Furcht, sondern gewissenshalber, um der Unabhängigkeit des Landes und um der Ehre Gottes willen. Aber schon Heinrich hatte, als Cranmer Maria durch seine Fürsprache von dem Gefängniß rettete, recht gesagt, Cranmers Verwendung für sie werde zu seinem eigenen Verderben ausschlagen. Sie ließ den Brief durch Pole beantworten. Auch die Fürbitten seiner Freunde halfen nichts. Der Pabst excommunicirte ihn und beauftragte Bonner und Bischof Thirlbey, einen früheren Freund des Cranmer, mit Vollziehung seines Befehles (14. Februar 1556). Als sie Cranmer die erzbischöflichen Insignien und Gewänder abnahmen, konnte sich Thirlbey der Thränen nicht enthalten, während Bonner seine Schadenfreude offen zeigte. Cranmer blieb gefaßt und händigte nur am Ende Thirlbey eine Appellation an das nächste allgemeine Concil ein — ein letzter, obwohl hoffnungsloser Versuch, das Recht im Ausland zu finden, das ihm in der Heimath verweigert wurde.

Cranmers Feinde begnügten sich aber nicht, ihn, den Hauptbeförderer der Reformation, gestürzt zu haben. Sie wollten einen glänzenden Triumph feiern und ihn durch Erzwingung eines Widerrufes auf's Tiefste demüthigen. Nach seiner Excommunication änderten sie ihr Benehmen, erwiesen ihm alle Aufmerksamkeit und bestürmten ihn mit Bitten und Versprechungen, bis er endlich einen Widerruf unterzeichnete, der alsbald gedruckt und verbreitet wurde. Kaum war dies erreicht, so wurde der Befehl zu seiner Hinrichtung gegeben, vor ihm aber geheim gehalten. Am 21. März wurde er in die Marienkirche geführt. Auf einem erhöhten Platze, Allen sichtbar, kniete der Greis mit kahlem Haupt und langem weißem Bart in tiefster Zerknirschung und bitterlich weinend — ein Anblick, der die Anwesenden auf's Tiefste ergriff. Nach der Predigt, in welcher gezeigt wurde, warum ein solcher Ketzer trotz seines Widerrufes zum abschreckenden Beispiel für andere sterben müsse, sollte Cranmer seinen Widerruf öffentlich wiederholen. „Das will ich von Herzen gern,“ erwiderte er, erhob sich und hielt eine Anrede an das Volk, sprach ein ergreifendes Gebet um Vergebung seiner Sünden, und dann — zum Staunen Aller, widerrief er Alles, was er aus Todesfurcht gegen die Wahrheit gesagt und gethan. Seine Hand, sagte er, die unterschrieben, solle zuerst brennen, den Pabst erklärte er für den Antichrist und alle seine Lehre für Lüge, und bekannte sich zu seiner Ansicht über das Abendmahl, wie er sie in seinem Buch gegen Winchester ausgesprochen. Hier wurde er unterbrochen und auf den Scheiterhaufen geführt. Zwei Mönche suchten ihn vergeblich zum Widerruf des Gesagten zu bringen. Er blieb standhaft. Ruhig ließ er sich an den Pfahl binden, und als die Flammen aufloderten, hielt er zuerst seine Hand hinein und wiederholte die Worte: „diese Hand hat übel gethan, diese böse rechte Hand.“ Kein Klagelaut wurde gehört. Er stand unbeweglich und die Augen gen Himmel gerichtet rief er: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf.“ Die Flammen verzehrten ihn schnell, sein Herz aber wurde unversehrt gefunden.

Cranmers Karakter war eine seltsame Mischung von hohen Vorzügen und großen Schwächen. Er war milde, friedliebend, ein Mann der Vermittlung. Von Natur schüchtern, unentschlossen und nachgiebig war er doch in manchen Fällen voll Muthes, standhaft und unbeugsam. Seine Feinde wußte er durch Sanftmuth und Liebe zu gewinnen, und es war sprüchwörtlich geworden, daß man Cranmer beleidigen müsse, um eine Gunst

von ihm zu erhalten. Seine Freunde wagte er nur schüchtern zu vertheidigen. Durch Großmuth, Freigebigkeit und Gastfreundschaft gewann er viele Herzen, durch sein Schwanken und Zaudern stieß er andere zurück. Er war gewissenhaft, und doch ließ er sein Gewissen so leicht beruhigen. Sein Karakter war zu biegsam, zu sehr durch äußere Eindrücke bestimmt. Ihm fehlte der feste, klare Mittelpunkt, den Luther in dem rechtfertigenden Glauben als Prinzip für Leben und Lehren gefunden hatte. Luther hatte sich selbst reformirt, ehe er die Kirche zu reformiren begann. Cranmer hatte nur eine dunkle Erkenntniß der Wahrheit, als er berufen war, die Kirche auf Grund des Evangeliums neuzugestalten. Luther hatte an seinem Glauben genug, Cranmer bedurfte einer Stütze, und diese glaubte er in der königlichen Suprematie zu finden. Luther vertraute auf seinen Gott, Cranmer auf seinen König. Jener wich nur dem göttlichen Worte, dieser fast immer dem königlichen Willen. Und doch war seine Schmiegsamkeit und Bescheidenheit das einzige Mittel, um Einfluß auf einen Karakter, wie Heinrich war, zu gewinnen. Oft mochte er es für seine Pflicht halten, auch gegen seine Ueberzeugung nachzugeben, um das Ganze zu retten. Dies geht entschieden daraus hervor, daß er unbeugsam blieb, wo es sich um Leben oder Tod des Reformationswerkes handelte. Obwohl er viele Niederlagen erlitt, gab er seinen Posten doch nicht auf und wartete nur auf günstigere Zeiten, um einen Schritt vorwärts zu thun. Wie im Handeln so war Cranmer auch in wissenschaftlicher Hinsicht von andern Männern abhängig. Seine Schriften, die sich alle nur auf die Tagesfragen der Reformation beziehen, zeigen große Belesenheit und Gewandtheit in Verarbeitung des Materials, aber keine selbstständige Forschung oder neue Fassung einer Lehre. Aber in Zusammenfassung des von andern gefundenen, in Verwendung verschiedener Talente für seine Zwecke, in der Leitung und Durchführung des großen Werkes der Reformation war er Meister. Cranmer hat sich nur allmählig zu dem entwickelt, was er unter Edward war. Noch mehr als mit äußern Gegnern hatte er dabei mit seiner natürlichen Schwachheit zu kämpfen. Oft unterlag er diesem Feinde, aber der tiefste Fall, den er am Ende seines Lebens that, war nur der Uebergang zu einem entschiedenen Sieg, der ihm eine Stelle neben den großen Männern der Reformation sichert. Quellen: *Foxe's* Martyrologium 1576; *Strype's* Memorials of Archbishop Cranmer 1693; *Jenkyn's* Remains of Cranmer 1833; *Todd's* Life of Cranmer 1831. C. Schöll.

Creatianismus, s. Seele.

Credenz oder **Credenztisch** ist ein kleiner Tisch, gewöhnlich auf der Epistelseite des Altars, worauf der Kelch, die Meßkännchen und andere Gegenstände, die bei der Messe in Gebrauch kommen, niedergelegt werden. Solche Credenztische werden gewöhnlich nur bei feierlichen Hochämtern gebraucht. Herzog.

Crell (oder Krell), Nikolaus, ward zwischen 1550 und 1553 zu Leipzig, wo sein Vater Professor der Rechte war, geboren. Seit 1575 hielt er als Magister und Baccalaureus der Rechte an der dortigen Universität Vorlesungen; er zeigte sich dabei als Gegner der herrschenden scholastischen Philosophie, deren Pedanterie er verspottete. Dann, als Doctor der Rechte und praktischer Jurist zeichnete er sich durch Geist und Bildung sowie durch strengen Rechtssinn aus, so daß selbst seine Gegner ihm nach seinem Tode noch das Zeugniß geben mußten: „er sey ein guter Justitiarius gewesen, der ohne Ansehen der Person dem Armen sowohl als dem Reichen zu seinem Recht verholfen.“ Er erregte dadurch die Aufmerksamkeit des Kurfürsten August und wurde von diesem dem Kurprinzen als Rath beigegeben, später auch zu seinem eigenen Hofrathe gemacht. Christian I., der seinem Vater 1586 in der Regierung folgte, ernannte ihn zum Geheimen Rath und Kanzler und legte die oberste Leitung der Staatsgeschäfte in seine Hand.

Kurfürst August hatte weder theologische Anstrengungen noch Kosten und Gewalt gespart, um den Krypto-Calvinismus zu vertilgen und die kirchliche Einheit durch Einführung der Formula concordiae herzustellen. Zur Freude der Gnesio-Lutheraner war (wie Hutter sagt) „in Kirchen und Schulen Alles zur Ruhe gebracht und durch die trefflichsten Gesetze Alles wohl verriegelt und umzäunt“, da brach nach Augusts Tode

unter Christian I. in dem wohlumzäunten Gebiete der Krypto-Calvinismus mit neuer Macht hervor; die Partei, die ihren Sieg und ihre Alleinherrschaft dadurch gefährdet sah, meinte, nur durch Crell's List und Eigenmächtigkeit und durch die Täuschung, welche er sich gegen seinen Fürsten erlaubte, der eigentlich die Orthodoxie aufrecht erhalten wollte. Allein weder war die Philippistische Richtung und mit ihr die Neigung zu einer Versöhnung mit den Reformirten so in den Gemüthern der Theologen und Laien erloschen, daß nur künstliche Mittel sie in's Leben gerufen hätten, noch handelte der Kurfürst so ohne eigene Antriebe und Ueberzeugung, daß er sich unbewußt zum Werkzeuge Crell's gemacht, wenn gleich es bei seinem kirchlichen Regimente nicht an Täuschungen fehlte, wie sie die Dienstbeflissenheit, die auch in der Kirche auf die Strömungen der Hofluft lauscht, den gekrönten Bischöfen zu bereiten pflegt, und nicht an Uebertreibungen theologischer Leidenschaft, die über die Absichten des Fürsten, wohl auch selbst seines Kanzlers hinausging. „Die Religion seines Vaters, der nicht in Martinum oder Jakobum (Andreä), sondern in Christum geglaubt", wollte er allerdings, wie er äußerte, nicht verlassen, aber den Eifer desselben für die Formula concordiae hat er, auch zufolge der Aeußerungen, auf welche die orthodoxe Hofpartei sich nachmals berief, nicht getheilt. Als Richtschnur der göttlichen Lehre nannte er neben der heil. Schrift die alten Symbole, und die Augustana und beiden Katechismen Luthers; was die Reformirten betrifft, so sagte er: „den Calvinismum und Zwinglianismum hat mein Vater verworfen, also thue ich sein Sohn auch, so dem in einerlei Weise also ist als die Ubiquitarii und Flacianer fürgeben, nemlich so die Wahrheit, Allmächtigkeit oder Christi ganze Gegenwärtigkeit auf Erden geläugnet wird." Christian I. hatte seine religiöse Erziehung unter der Leitung eines Philippisten, des Hofpredigers Schütz erhalten, auf seine Ansicht von den Reformirten mußte der Verkehr mit seinem Schwager, dem Pfalzgrafen Johann Casimir, von Einfluß seyn, und es fehlte in ihm nicht an einer weltmännischen Ader, welcher das Gebahren der herrschenden Partei, die maßlose Streitsucht, das hierarchische Gelüsten der orthodoxen Eiferer widerwärtig werden mochte. Motive genug, die ihn bestimmen konnten, mit eigenem Wissen und Willen die Richtung seines Kanzlers zu genehmigen, welcher als Christ durch religiöse Ueberzeugung und kirchliche Erfahrung, als Staatsmann durch den Wunsch, die Protestanten zu einer starken politischen Gemeinschaft zu vereinigen, bewogen wurde, die Annäherung an die Reformirten zu befördern und die Scheidewand, welche das exclusive Lutherthum gegen sie aufgerichtet hatte, zu beseitigen. Crell hatte beim Antritt seines Kanzleramts die Freiheit seines Gewissens gewahrt, ein eigenes Bekenntniß über die derzeitigen Streitigkeiten vorgelegt und durch die kurfürstliche Bestallung die Zusicherung erhalten, daß er bei diesem Bekenntniß unangefochten und mit der Unterschrift der Concordienformel verschont bleiben sollte. Unter seinem Einfluß wurden nun folgende Schritte gethan, um das sächsische Kirchenwesen in die oben angedeutete Bahn zu leiten. Es wurde im Jahre 1588 ein schon von August 1566 erlassenes Mandat erneut: daß die Prediger zwar alle öffentlich erkannten Ketzereien, Irrthümer und Laster strafen, das unnöthige Gebeis und Gezänk, das Schänden und Verdammen der Personen aber meiden sollten. Zwistigkeiten über die Lehre seyen an den Kurfürsten, die Superintendenten und Universitäten zu bringen, und wer sich darnach nicht richten wolle, aus dem Lande zu weisen. Manche Eiferer verloren dabei ihre Stellung, so der Hofprediger Mirus, der jedoch nicht nur wegen seiner polemischen Heftigkeit, sondern wegen persönlicher Invectiven, die er sich auf der Kanzel gegen den Kurfürsten erlaubt, eine Zeit lang gefangen gesetzt wurde; Polyk. Leyser in Wittenberg, der anzeigte, daß er einen Ruf nach Braunschweig habe, wurde entlassen. Die Ausscheidenden wurden durch Philippisten, die sogenannten Krypto-Calvinisten, ersetzt. Auch mußten die theologischen Druckschriften einer Censur, welche in Dresden unter Crell's Leitung geübt wurde, unterworfen werden. — Auf Befehl und auf Kosten des Kurfürsten, welcher das Wort Gottes dem gemeinen Mann gern recht zugänglich machen wollte, sollte eine deutsche Bibel mit Anmerkungen herausgegeben

werden. Salmuth übernahm unter Zuziehung von Pierius in Wittenberg u. A. und unter Aufsicht von Crell die Bearbeitung, und hiebei wurde öfter gewaltsam Veranlassung genommen, Lehren der Concordienformel zu bekämpfen, z. B. zu 1 Reg. 8, 27. „den Schwarm von der Allenthalbenheit Christi Leibes, dadurch menschliche Natur und göttliche vermischt werden müsse." — Der Kurfürst machte, als die 5 Bücher Mosis 1590 ihm gedruckt vorgelegt wurden, Salmuth dafür ein Ehrengeschenk. Mit seinem Tode aber wurde das Unternehmen, das bis zum 2. Buch der Chroniken fortgeführt war, sistirt und alle Exemplare bis auf die wenigen, welche schon ausgegeben waren, vernichtet. — In demselben Eifer für Verbreitung rechter Schrifterkenntniß befahl der Kurfürst eine Bearbeitung des kleinen Katechismus Luthers, in welcher der einfache Katechismus-Inhalt nur durch Bibelsprüche begründet und nur mit lauterer Schrift erklärt werden sollte. Den Fleiß in dieser Arbeit erkennt auch Hutter an, obwohl er sich, aber augenscheinlich mit wenigem Glück, bemüht, auch darin Spuren „der calvinistischen Tücke" zu wittern (Conc. conc. f. 328.). — Endlich ging man auch an die Abschaffung des Exorzismus bei der Taufe. Der Kurfürst hatte schon die Taufe eines seiner Kinder ohne Exorzismus vollziehen lassen, die Consistorien von Wittenberg, Leipzig und Meißen trugen darauf an, die Mehrzahl der Superintendenten und Pastoren stimmten bei, zum Theil mit Berufung auf Wünsche, die in den Gemeinden laut geworden. Der Kurfürst wurde dadurch auf die Meinung gebracht, daß das Verlangen allgemein sey, und im Jahre 1591 die Beseitigung des Exorzismus verordnet. Manche von den widerstrebenden Pfarrern fügten sich aus Furcht, andere thaten Gegenvorstellungen, einige Hartnäckige wurden entsetzt; in dem Volke aber, welches trotz der kirchlichen Lehre, daß der Exorzismus ein Adiaphoron sey, doch die Meinung festhielt, wenn der Teufel nicht aus dem Kinde getrieben werde, helfe die Taufe nicht, entstand große Aufregung, die an manchen Orten nicht ohne gewaltsame Ausbrüche blieb.

Inmitten dieser Bewegungen starb Christian I. den 25. September 1591 im 31. Lebensjahre. Sein Sohn und Nachfolger Christian II. war minderjährig. Unter dem Einfluß der Kurfürstin Wittwe, Sophie, die, eine Feindin der Krypto-Calvinisten, „als eine fromme Esther den Anschlägen Hamans Widerstand geleistet" und der vormundschaftlichen Regierung des Herzogs Friedrich Wilhelm, aus der Ernestinischen Linie, gelangte die Partei der exclusiv-lutherischen Geistlichen und des Adels, welcher Crell zürnte, weil er ihm den Einfluß bei Hofe abgeschnitten, ja die Jagdprivilegien hatte entziehen wollen, wieder zur vollen Macht. Crell wurde sofort noch vor der Beerdigung des Kurfürsten auf Antrag einiger adliger Landstände in's Gefängniß geführt; ebenso bald darauf Hofprediger Salmuth, General-Superintendent Pierius nnd einige andere Geistliche. Im Jahre 1592 wurde eine Kirchenvisitation durch Hunnius, Mirus, Selneccer und Mylius, bei welcher die vier articuli visitatorii, welche die Antithesen gegen die Reformirten geschärft zusammenfaßten, Geistlichen und allen Beamten zur Unterschrift vorgelegt wurden. Die Renitenten wurden abgesetzt und des Landes verwiesen, in Wittenberg unter anderen sieben, in Leipzig acht Professoren, unter diesen Cramer, ein Philosoph, welcher der Lehre des Ramus zugethan war, zugleich wurde diese Philosophie, welche den Aristoteles bekämpfte und darum dem Lutherthum gefährlich erschien, verboten. Der Eifer vieler Geistlichen ward nun so mächtig und die Leidenschaft des Volkes so bis zu Gräuelthaten gegen wirkliche oder vermeintliche Calvinisten aufgereizt, daß der Herzog Wilhelm selbst im August 1592 sich genöthigt sah, den „Geistlichen das unnöthige Geschrei" durch ein Mandat zu verbieten, welches jedoch keineswegs durchgreifenden Erfolg hatte.

Inzwischen hielt man Crell in elendem Kerker fest, aber es war unter den Landständen streitig, wie man seine Sache angreifen sollte. Seine adeligen Gegner wollten ihn als Verbrecher zur Strafe gezogen wissen, die Universitäten und Städte wiesen auf das gute Zeugniß hin, welches der Kurfürst während seines Lebens und noch in seinem Testamente Crell gegeben habe, und verlangten, daß ihm ein ordentlicher Prozeß frei-

gelassen werde. Crell's Gegner siegten, jedoch nach 3 Jahren erst trat der Syndikus der Landschaft mit der Anklageschrift auf; es wurden Richter gewählt und nun konnten wieder diese sich nicht über das Verfahren einigen; endlich wurde mit Beseitigung der gewählten Richter ein Hauptverhör am 25. bis 28. September 1597 im Gefängniß mit ihm vorgenommen, und im Jahre 1599 die Anklage der Landschaft dahin gestellt: „daß Crell seiner Pflicht und Treue gegen den Kurfürsten und das Land vergessen, sich in die Religionssachen gemengt, den Kurfürsten und die Landschaft ineinander geflochten, daß es leicht Unglück und Mißtrauen habe geben können, auch eine schädliche Verbindung mit dem König von Frankreich zu des Kaisers Präjudiz und ohne der anderen Räthe Wissen gerathen.“ Dieser letzte Klagepunkt bezog sich auf die Unterstützung, welche Christian I. Heinrich v. Navarra in dem Kampf wider die heil. Ligue, die ihn als Protestanten um die Krone bringen wollte, gewährte, und war, da ähnliche Verbindungen zwischen Sachsen und Frankreich auch sonst stattgefunden, selbst dem Herzog Administrator bedenklich, aber im Hinblick auf den Richter, an welchen man den Handel zu bringen beabsichtigte, den Anklägern Crell's wohl um so wichtiger. Die Appellation an die competente Behörde, das Reichskammergericht zu Speyer, welches auch schon wegen Verzögerung des Rechtsgangs mit Strafmandaten zu Gunsten Crell's vorgegangen war, wurde verworfen; dagegen wandte man sich an den kaiserlichen Hof, dem der politische Standpunkt Crell's ebenso ärgerlich als die Spaltung der Protestanten willkommen seyn mußte, und die Akten zum Spruch an das Appellationsgericht zu Prag gegeben; dieses erkannte, daß der Angeklagte „mit seinen vielfältigen losen daheime und mit frömder Herrschaft wider seine Pflicht gebrauchten Practiquen, dadurch er wider den aufgerichteten Landfrieden gehandelt, Leib und Leben verwirkt und mit dem Schwerte gerechtfertigt werden solle.“ Dies Urtheil wurde im Namen des Administrators den 22. September 1601 publicirt. Crell, in der Ueberzeugung, „daß er all dieser Unthaten gänzlich unschuldig sey, und was er Amtshalben gethan mit Andern und nie ohne seines Kurfürsten ausdrücklichen Befehl verrichtet habe“ (s. bei Hasse a. a. O. S. 322), hatte einen solchen Spruch für unmöglich gehalten. Er widersprach sehr heftig, weil man ihn nicht gehört habe, und weder den Akten gemäß, noch vom competenten Gerichtshof gesprochen sey, er wurde aber mit allen seinen weiteren Anträgen ab- und an die Geistlichen, die ihn zum Tode vorbereiten sollten, gewiesen. Diese, P. Blume und zwei andere, hielten ihm „eine ärgerliche Beschreibung eines Calvinisten“ vor (dieser ist ein Mensch, der auf Gott und sein Wort nicht vertraut, dem Muhamedanismus und Heidenthum Thür und Thor öffnet, Obrigkeiten betrügt, Aufstand und Blutvergießen anrichtet u. s. w.) und forderten ihn auf, da er von Jedermann für einen solchen gehalten werde, seine Schuld zu bekennen. Crell bekannte, daß er wohl gesündigt und ihm oft zu viel gethan, obwohl nicht in böser Meinung, mit dem ihm zugemutheten Bekenntniß aber würde er sein Gewissen beschweren. Da setzten sie, wie Blume erzählt, die Hörner Mosis auf und hielten ihm vor, wie er vieler Kinder Taufe aufgehalten, das liebe Predigtamt um seine Autorität gebracht ꝛc. und damit die Hölle wohl verdient habe. Am 9. Oktober, dem Tage seiner Hinrichtung, that er seine Beichte, in welcher er, nach der Angabe seines Beichtigers, der, was Crell gesagt, freilich billig mit in die Grube nehmen wollte, doch so viel gestanden, „daß er seinen Tod wohl verdient habe.“ Crell hatte jedoch seine Beichte nicht als ein Geständniß der ihm schuldgegebenen Vergehungen gemeint, vielmehr unmittelbar nachher, als im hochnothpeinlichen Gericht die Anklage vorgelesen und der Stab über ihn gebrochen wurde, betheuerte er nochmals, daß der Dinge keines ihm erwiesen oder nur in den Sinn gekommen sey, und wollte appelliren, da er jedoch nicht gehört, sondern dem Scharfrichter übergeben wurde, rief er: nun so geschehe in Gottes Namen des Kaisers und Kurfürsten Wille; und von dem Geistlichen an seine Beichte erinnert, schwieg er und ließ von demselben in seinem Namen eine christliche Abbitte an die, welche er etwa beleidigt, und die Versicherung, daß er seinen Feinden von Herzen vergebe, aussprechen. Der fromme Eifer seiner Gegner hat wohl ein Interesse, aber schwerlich ein

Recht gehabt, das Bekenntniß der Schuld, mit welchem er vor seinem himmlischen Richter sich demüthigte, für ein Bekenntniß seiner Schuld vor dem irdischen Richter auszugeben. Darauf wurde Crell zum Blutgerüste geführt, befahl hier im Gebet sich in die Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, und sein Haupt fiel.

Die Akten des Crell'schen Prozesses, im Dresdner Archiv, aus welchem jedoch wichtige Stücke entfernt sind, sind noch nicht vollständig benutzt. Vgl. Hasse, über den Crell'schen Prozeß in Niedners' Zeitschrift für hist. Theol. 1848, S. 315. — Klotsch, Sammlung vermischter Nachrichten zur sächsischen Gesch. Bd. IV. — Blume, Leichenpredigt über d. Dr. Crell, Leipzig 1601. Dagegen Antwort und wahrhafter Gegenbericht auf die Leichenpredigt Blume's von Crell's Freunden und der Wahrheit Liebhabern 1605. — Kiesling, fortgesetzte Historia motuum. *Hutterus,* Concordia concors c. 49. — Arnold, Kirchen- u. Ketzerhistorie II. 16. 32. *Engelcken,* hist. Nic. Crellii, Rostock 1727. — Schröckh, Neue Kircheng. Th. IV. S. 649. Mentzel, neuere Gesch. der Deutschen. Th. V. S. 176. K. Vogt.

Crescens, *Κρησκης,* Begleiter und Gehülfe des Apostels Paulus, reiste zur Zeit, als Paulus den zweiten Brief an Timotheus schrieb, von Rom nach Galatien, 2 Tim. 4, 10., wo er nach den apost. Constit. VII. 46. das Evangelium gepredigt hat, was man vermuthlich aus jener Stelle geschlossen hat. Später bildete sich die Sage, daß er auch in Gallien das Evangelium verkündigt habe. Herzog.

Cresconius, s. Kirchenrecht.

Crespin, Johann, Sohn eines Rechtsgelehrten von Arras, studirte zu Löwen, ward Advokat am Pariser Parlament, ging zum Protestantismus über und floh 1548 nach Genf. Hier errichtete er eine Buchdruckerei, an welcher sich anfänglich auch Beza betheiligen wollte. 1555 ertheilte ihm der Genfer Rath das Bürgerrecht, er starb 1572. Wie mehrere andere berühmte Buchdrucker jener Zeit, war er selbst Schriftsteller, und hat, außer einigen juristischen und philologischen Werken, auch mehrere für die Geschichte des französischen Protestantismus wichtige Schriften verfaßt. Wir führen besonders an: L'estat de l'Eglise, avec les discours des tems, depuis les apostres jusques à présent (Genf 1562, 8. und öfter); und die Histoire des martyrs, welche hauptsächlich die Geschichte der Märtyrer des 16. Jahrhunderts, zunächst die französischen, erzählt. Von Crespin französisch verfaßt, wurde sie 1556 durch Claude Baduel lateinisch übersetzt (Genf, 8.); ohne Zweifel ging dieser Ausgabe eine französische voran. Bayle (Art. Crespin) erwähnt einer Ausgabe von 1560, 4. Von Simon Goulart bedeutend vermehrt, erschien das Werk 1570 (Genf, Fol.), und noch mehr erweitert 1619, Genf, Fol. Sämmtliche Ausgaben sind äußerst selten; die von 1570 und 1619 sind die wichtigsten, wegen der darin enthaltenen Aktenstücke. A. Schmidt.

Crispus, Vorsteher einer Synagoge in Korinth, wurde durch die Predigt des Apostels Paulus zum Christenthum bekehrt; er und sein ganzes Haus nahmen das Christenthum an. Sein Beispiel wirkte anregend auf die Korinthier, deren viele die Taufe annahmen. Die apost. Constitutionen VII. 46. führen ihn als Bischof von Aegina auf. Herzog.

Crocius, Johann, reformirter oder, wie er sich selbst noch lieber nennt, evangelischer Theolog zu Cassel und Marburg im 17. Jahrhundert, war am 28. Juli 1590 zu Laasphe in der Grafschaft Wittgenstein geboren, wo sein Vater Paul Crocius, geb. 1551, gest. 1607, 1582 Dr. theol. von Basel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten „großen Martyrbuches" bis 1572, Prediger und Inspector war. Johann studirte zu Herborn und dann zu Marburg, am letzteren Orte gerade zu der Zeit, wo kurz vorher 1605 die eifrig lutherischen Theologen Balth. Mentzer u. a. vertrieben, und bei Einführung der „Verbesserungspunkte" (Herstellung des Brodbrechens und des Dekalog, Verwerfung der Ubiquität und der Bilder) dieser Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingesetzt waren, Ge. Cruciger, ein Sohn des 1576 aus Wittenberg vertriebenen

Philippisten Caspar Cruciger, Sturm, Molther und Dulcis *): noch mehr scheint er sich an den „hessischen Aristoteles“ und „Plato von Marburg“, an Rudolf Goclenius (geb. 1547, gest. 1628) angeschlossen zu haben, welcher seinen achtzehnjährigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magister promovirte, schon in lateinischen Versen besang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz zu Cassel und 1613 Doctor der Theologie; durch eine Schrift erronea dogmata novorum Arianorum in Polonia (der Socinianer) Bremen 1612. 8. ward er auch schon weiter bekannt. So berief Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg den 24jährigen Doctor der Theologie von seltenen Kenntnissen, vermittelnder Richtung und imposantem Aeußern **), nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabsichtigten Reformirung seiner Landeskirche, und da Landgraf Moritz ihn auch nicht verlieren wollte, einigten sie sich zuletzt dahin, daß Crocius dem Kurfürsten auf zwei Jahre überlassen ward: in den Jahren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die ersten reformirten Predigten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen noch zwanzig Jahre später in seinem „gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes“ (Cassel 1637. 4.) einige gedruckt wurden; schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Theologie Rechenschaft in der Schrift conversatio Prutenica, 2 Theile, Berlin 1618. 8., woran sich noch eine pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio gegen Balth. Mentzer (Marburg 1623. 8.) anschloß. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr schon als Kurprinz Georg Wilhelm ihn in Preußen behalten hätte ***), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht auf, und machte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jahre alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Consistorialrath in Marburg. So wurde er von hier an auf mehr als 40 Jahre der vornehmste theologische Wortführer und Leiter der zur reformirten Kirche übergegangenen hessencasselschen Landeskirche, deren evangelischen, aber nicht calvinischen Karakter und deren Ungeschiedenheit von den übrigen deutschen Protestanten und von der Anerkennung der Augsburgischen Confession er in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen derselben zu begründen suchte. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tilly's Soldaten gestützt in Marburg das Lutherthum rehabilitirte, mußte Crocius mit neun andern Collegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Cassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformirte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften: dahin gehören in jener vermittelnden Richtung „summarische Nachricht, daß die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwinglii und Calvini verhaßten Namen übel ausgerufen worden, niemal in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt oder von Gemeinschaft der Augsb. Conf. ausgeschlossen und des Rel.Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt worden“ Grebenstein 1636. 4., ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der conversatio Prutenica berührten Materien in dem „commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam

---

*) Ueber diese alle Strieder, Hess. Gel.Gesch. 2, 454 ff. 3, 243 ff. 9, 168 ff. 16, 65 ff. und Jos. Tilemann Schenck, vitae theologorum Marburgens. Das. 1727. 4.

**) Noch in der Leichenrede 1659 sagt Hieron. Wetzel S. 24: „Er hatte solche heroische Mienen und Geberden an sich, als wohl immer ein fürnehmer Kriegsgeneral an sich haben mag.“ Sein Bild in der marburger Aula bestätigt dies.

***) Ueber seine Thätigkeit in Preußen auch Hering, Nachricht vom Anfang der ref. K. unter Joh. Sigismund (Halle 1778) S. 79 ff. 337 ff. Eigene Aeußerungen von Crocius über dies Verhältniß in einer Zueignung vom J. 1647 an den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm.

exclusos, nec leges a Regiomont. ministerio praescriptas recipere teneri.“ Cassel 1647. 4., in demselben Jahre auch die den schwedischen Friedenscongreßgesandten übergebene „illustratio dissertationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore *Irenaeo Philaletha*,“ Cassel 1647. 4.; dazu „de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali factione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suum a Papali factione in ecclesia grassante secessionem.“ Cassel 1650. 8.; seine polemische Hauptschrift gegen katholische Angriffe ist der „Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erschien Würzburg 1623. 4.) movit examen, ex S. S. et antiquitate institutum,“ Cassel 1643, 2 starke Bände in 4., wozu später noch Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio, Marburg 1654; daneben auch ein „Anti-Weigelius,“ Cassel 1651, und noch viele andere lateinische und deutsche Streitschriften*). Im Jahre 1631 nahm er an dem Friedensgespräch lutherischer und reformirter Theologen zu Leipzig Theil. Bald nachher 1633 ward seine Wirksamkeit in Cassel einige Jahre durch einen Proceß unterbrochen, in welchem er aber freigesprochen ward; er hatte einen Cornett Christian Hund, als dieser Nachts zu seiner Tochter in's Fenster stieg, mit einem Hammer erschlagen. Im Jahre 1651 ward er von dem Landgrafen Ernst von Hessen, welchem er noch 1650 die Schrift de ecclesiae unitate zugeeignet hatte, mit Calixtus und Haberkorn zu der Disputation mit dem Capuziner Valerianus Magni eingeladen, welche der Landgraf seinem Uebertritt zur katholischen Kirche vorangehen lassen wollte, konnte jedoch wie Calixtus nur schriftlich sich aussprechen, da ihm wie diesem und Haberkorn die Theilnahme nicht gestattet ward; man scheute wohl die Blöße, welche die drei protestantischen Theologen durch ihre eigene vorauszusehende Uneinigkeit dem katholischen Streiter geben möchten. Er erlebte noch den Frieden, die Wiedereröffnung Marburgs 1653 als reformirter Universität und seine eigene Zurückversetzung dorthin in die schon ein Menschenalter vorher eingenommene Stellung; wie er bei seiner Vertreibung 1624 Rektor der Universität gewesen war, so hielt er am 16. Juni 1653 wieder als erster Rektor die Inauguralrede**). Auch an der letzten hessencasselschen Kirchenordnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Reformirten seines Landes, wenn nicht uniren, doch möglichst einander nähern wollte, wie diese Kirchenordnung von 1657 auch wirklich dieser ihrer Bestimmung gemäß noch jetzt von Beiden gebraucht wird, erhielt Crocius als der Hauptconcipient der zuletzt approbirten Beschlüsse den größten Antheil***). Er starb zu Marburg am 1. Juli 1659. Auch sein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, gest. 1655 als Dr. u. Prof. der Theol. und als Pastor zu St. Martini in Bremen, ist als Verfasser von Streitschriften gegen katholische, lutherische und socinianische Theologen, sonst aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Theolog bekannt. Ein Sohn von Joh. Crocius, Joh. Georg Crocius, geb. 1629, gest. 1674, wurde noch bei Lebzeiten seines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg, überlebte diesen aber nicht lange. E. Henke.

Crucifix ist die bildliche Darstellung des Erlösers am Kreuz. Wenn das einfache Kreuz kaum früher als im 4. Jahrhundert, dann aber nicht bloß, wie von Constantin d. Gr. befohlen ward, auf öffentlichen Plätzen, im Labarum u. dgl., sondern in Kir-

---

*) Am vollständigsten aufgezählt bei Strieder a. a. O. Bd. 2, S. 403—419, und in den Nachträgen.

**) In der Beschreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, hypotyposis paliliorum acad. Marburgensis u. s. f. Cassel 1653. 4. S. 63—84.

***) Heppe, Einführung der Verbesserungsp. und der hessischen Kirchenordnung von 1657 (Cassel 1849), S. 184. 191. 194. 197—215.

chen, sowohl über dem Eingang als auf dem Altar, und bereits auch aus kostbaren Stoffen, zum Vorschein kommt: so nimmt man für die Entstehung der Crucifixe erst das Ende des 7. Jahrhunderts, für ihre Verbreitung das karolingische Zeitalter an. Auf Gemälden, auch in Manuscripten, findet sich jedoch das Bild des gekreuzigten Christus schon im 6. Jahrhundert; bald erscheint es auch an Reliquienschreinen und auf Elfenbeindeckeln. Im Abendlande sind die ältesten plastischen Crucifixe eine Bronze der Gallerie degli Uffizj zu Florenz, die von Einigen wohl mit Unrecht schon in das 5. Jahrhundert hinaufdatirt wird, und die beiden, vom Cardinal Borgia beschriebenen, welche der Pabst Leo III., Karls d. Gr. Zeitgenosse, der vatikanischen und ostiensischen Basilika zum Geschenk machte. Daß übrigens auch das Morgenland in früherer Zeit Crucifixe hatte, erhellt, nächst der Abbildung bei d'Agincourt nach einer syrischen Evangelienhandschrift und außer Andeutungen bei den Kirchenvätern, aus dem 82. Kanon der Trullanischen Synode v. J. 692, dessen Inhalt, das Verbot der symbolischen Darstellung des Leidens Christi durch das Lamm, auf welches der Täufer weist, und die Verordnung, daß der die Sünden der Welt tragende Erlöser *κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα* abgebildet werde, von Augusti in den Denkwürdigkeiten nicht ohne Grund so gedeutet wird, daß es sich auf dem Concil nicht von Einführung einer bisher unbekannten und völlig neuen, sondern unter zwei bekannten Darstellungsweisen von dem Vorzug der einen vor der andern gehandelt habe. Später wurde dann freilich in der orthodoxen Kirche des Orients jedes plastische Bild, und so auch das Crucifix, unterdrückt; in der griechischen Kirche ist auch das Kreuz nicht über dem Altar aufgerichtet, sondern platt auf den Altartisch gelegt. Im Abendlande hingegen ist das Crucifix, wie auf Gemälden, so im runden und halbrunden Bildwerk, aus Holz, Stein, Erz, Silber, Gold, Elfenbein, besonders auf den Altären, der römischen und der lutherischen Kirche gemeinsam, während die reformirte, in Deutschland auch da, wo sie mit dem lutherischen Bekenntniß in Verbindung steht, wie z. B. in Kurhessen, keine Crucifixe duldet.

Das Crucifix hat mit dem Fortschritt christlicher Kunstweise verschiedene Aenderungen erlitten. Aus dem Lamm unter dem Kreuz, das schon in der Kirche des Paulinus von Nola vorkommt, und wozu bald auch das Brustbild Jesu unter- oder oberhalb des Kreuzes, in dessen Mitte dann das Lamm gestellt wurde, hinzutrat, ging später das menschliche Bild des Heilandes, vor dem Kreuze, bekleidet und mit ausgestreckten Armen, somit in der betenden Stellung der alten Welt, hervor. Solche Darstellungen finden sich bis herab in's 12. Jahrhundert. Mittlerweile begann auch schon die Darstellung des an's Kreuz gehefteten Christus, zuerst mit vier Nägeln, je einer an beiden Händen und an jedem der neben einander hangenden Füße; dann gingen die Bilder des am Kreuze noch lebenden Herrn in solche des sterbenden oder gestorbenen, die des bekleideten in solche des unbekleideten oder nur mit dem Lendentuch umschlungenen über, der vom 13. Jahrhundert an mit nur drei Nägeln an's Kreuz befestigt ist, indem nämlich durch beide Füße, den rechten immer vor dem linken, ein einziger Nagel geht. Früher standen die Füße auf dem lignum suppedaneum, später kam das Sedile auf. Auch bildete sich schon im höheren Mittelalter eine Gruppe um das Crucifix, meistens Maria, die Mutter Jesu, und der Evangelist Johannes; bisweilen auch ein Kriegsknecht (Stephaton) mit dem Schwamm, ein anderer mit der Lanze (Longinus): noch häufiger Maria Magdalena, auf ihren Knieen den Kreuzesstamm umfassend. — In der Darstellung des am Kreuze sterbenden Erlösers, welche in der älteren Zeit, sowie neuerdings hin und wieder in katholischen Kirchen, durch den abgemagerten Körper und die verzerrten Gesichtszüge die Andacht eher stört als erhebt, hat die Blüthezeit christlicher Kunst den Ausdruck des edelsten Schmerzes und der erhabensten Milde und Würde zu geben gewußt. Zu den besten plastischen Crucifixen der jüngsten Zeit, welche durch Abguß oder Nachbildung vielfach in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind, gehören diejenigen von Schwanthaler in München und von Zwerger in Frankfurt a. M. In der Holzschnitzerei werden noch stets die anziehendsten, zumal für den Hausgebrauch, in Tirol gearbeitet. Merkwürdig

ist, daß Schinkel in Berlin bei seinen Entwürfen für Kirchen und Altäre zu der älteren Darstellungsweise zurückkehrt und das Kreuz mit dem bekleideten Erlöser in voller Lebenskraft, die Füße auf der Weltkugel ruhend, vorschlägt. — Das Beste über diesen Gegenstand geben Münter, die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Bd. I. S. 77 ff. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters. 3. Aufl. S. 305 ff. Grüneisen.

Cruciger (Creuziger, Creutzinger), Caspar, ein treuer, einsichtsvoller Gehülfe beim Reformationswerk, ward am 1. Jan. 1504 zu Leipzig in einer geachteten bürgerlichen Familie geboren, bei Anfangs scheinbar mäßigen Anlagen von Georg Helt, Casp. Börner, Rich. Crocius und Pet. Mosellanus, bei letzteren mit Camerarius "in beiden Sprachen" unterrichtet, bald nach seiner höheren Begabung erkannt und als Zeuge der Leipziger Disputation, 1519, im Stillen für die reinere evangelische Lehre gewonnen. 1521 mit seinen Eltern wegen der Pest nach Wittenberg übergesiedelt hörte er zunächst Melanchthon, nach Luther's Rückkehr von der Wartburg auch diesen, trieb eifrig das Hebräische, dabei aber auch Botanik und Mathematik und ward 1524 als Rektor der Johannis-Schule nach Magdeburg berufen, wo er theils als solcher, theils durch seine erbaulichen Predigten höchst segensreich wirkte. Aber schon 1528 kehrte er nach Wittenberg zurück, übernahm die Predigten an der Schloßkirche und Vorlesungen über das Alte und Neue Testament, half Luther bei der Bibelübersetzung, wozu ihm seine Kenntniß der Medicin und Naturwissenschaften oft trefflich zu Statten kam, ward, zugleich mit Bugenhagen und Aepin, 1535, in großer Promotion Doctor der Theologie und nahm mehrfach Theil an allgemeineren theologischen Verhandlungen und den deßhalb gepflogenen Zusammenkünften. So am Marburger Religions-Gespräch, 1529, an der Wittenberger Concordie, 1536, am Tage zu Schmalkalden, 1537, am Wormser Convent, 1540, wo er das Protokoll so geschickt führte, daß ihn Granvella für einen Schreiber erklärte, gelehrter denn alle Katholischen. Dazwischen ward er, 1539, mit Myconius zur Einführung der Reformation nach Leipzig berufen und dort dauernd begehrt, aber von seinem Kurfürsten auf Luther's Rath als "ein Fürbund in der Theologie, auf den er es nach seinem Tode gesetzt", nicht losgegeben, ein Urtheil, welches um so merkwürdiger ist, als Luther wie gegen Melanchthon, so gegen Cruciger ziemlich mißtrauisch geworden war, erst wegen der Abendmahls-, dann wegen der Rechtfertigungslehre, in welcher letztern Cruciger auch Andern nicht ganz gesund erschien. Vgl. Corp. Ref. III, 159; IV. 1037. Indeß ward das Verhältniß bis zu Luther's Tode nicht wesentlich gestört. Desto mehr war dies der Fall mit Cruciger's von ihm so sehr geliebten Stillleben während des schmalkaldischen Krieges, wo er, zuletzt mit Bugenhagen fast allein zurückgeblieben, zwei Jahre hindurch ein schweres Rektorat verwalten mußte. Diesen Beschwerden und den Anstrengungen des unabläßigsten Studiums war sein zarter Körper nicht gewachsen. Nach langem, mit großer Geduld getragenen Leiden starb er, ein rechter "Kreuzträger", tief beklagt am 16. Nov. 1548 mit Hinterlassung zweier Töchter, deren Eine mit Luther's Sohn Johannes verheirathet, und eines Sohnes, Caspar (geb. 19. März 1525), welcher später Melanchthon's Nachfolger, aber in die cryptocalvinistischen Händel verwickelt deßhalb vertrieben ward und 1597 als Pfarrer in Cassel starb, wo er, nach gnesiolutherischem Urtheil als „optimi patris pessimus filius“, zur Einführung der reformirten Lehre gewirkt hatte. Sein Sohn Georg (geb. 24. Sept. 1575) war Lehrer des derselben eifrig ergebenen Landgrafen Moritz, wurde von ihm erst zum Professor der Philosophie, dann der Theologie zu Marburg ernannt, wohnte als solcher der Dordrechter Synode mit bei und starb nach mancherlei Vexationen während des dreißigjährigen Krieges daselbst am 8. Juli 1637.

Cruciger d. ä. ist offenbar eine der mildesten und reinsten Erscheinungen der Reformationszeit. Als ταχυγραφώτατος schrieb er mit Rörer viele Vorlesungen und Predigten Luther's nach und bereitete sie zum Druck, übersetzte Mehreres von ihm in's Lateinische und hat eine Reihe von Reden (unter Mel. Declamationen im Corp. Ref.

XI. u. XII.), Abhandlungen (de missa, de primatu Papae, enarratio in Symbol. Nic. etc.) und exegetische Schriften (Ausl. des 22. Psalms, Enarr. in Ev. Joh., Commentar. in 1. ep. ad Tim.) hinterlassen, welche noch heute nicht ohne Werth sind. Seine Briefe s. im Corp. Ref. Vgl. Er. Reinhold's Gedächtnißrede im Corp. Ref. XI, 833), *Adami* Vit. Theol., *Bosseck*, diss. de C. Cr., Lpzg. 1739, und Schmieder in Piper's ev. Kalender, 1854. E. Schwarz.

Crusius, Christian August, nach Buddeus (s. d. Art.) der bedeutendste theologische Gegner der Wolfischen Philosophie, war den 10. Jan. 1715 zu Leuna bei Merseburg geboren und in Zeiz für die Universität Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewöhnlichen akademischen Grade durchlaufen, ward er 1744 a. o. Professor der Philosophie, 1750 o. Professor der Theologie und 1757 deren Primarius. Er starb den 18. Okt. 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, scharfsinnigen und eigenthümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Karakters, Eigenschaften, welche er unerschütterlich zu bewahren wußte unter dem Streit, der damals den größten Theil der Universität in Ernestianer und Crusianer spaltete. Während nämlich das Haupt der erstern mit der Idee der rein grammatischen Schriftauslegung hervortrat und dieselbe mit aller Consequenz durchzuführen suchte, hielt Crusius die Exegese, für welche er geringere philologische Mittel besaß, durch das traditionelle Kirchensystem mehr oder weniger gebunden und verstattete demselben bei einem gewissen Hange zur Mystik auch Einfluß auf seine Philosophie. Mit ihr trat er seit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Psychologie, Metaphysik und Moralphilosophie dem herrschenden Formalismus des Wolfischen Systemes entgegen, indem er zunächst die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern bestritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriffe von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkührlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in seiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annahme synthetischer Urtheile a priori. Indeß drang er mit seinem Systeme nicht durch und fand wenige dauernde, dann aber auch nur um so enthusiastischere Anhänger. So J. E. Würtemann, Einl. in d. Lehrgebäude des H. Dr. Crusius, Wbg. 1757. — Unter seinen vielen theologischen Schriften theoretischen und praktischen Inhaltes, welche u. A. Jöcher-Adelung verzeichnet, sind die bedeutendsten die Hypomnemata ad theol. propheticam, 3 Thle. Lpzg. 1764 ff., der dritte auch unter dem Titel: Commentarius in Jesaiam cur. *Pezold*, 1779; und der kurze Begriff der Moraltheologie, 2 Thle., Lpzg. 1772 f. Auch in ihr stellt er sich schon durch sein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Princip des göttlichen Willens der Wolfischen Moral mit ihrem Princip der Vollkommenheit entgegen, erstrebt überall „karakteristische Begriffe" und sucht „die ganz und unverstümmelt christliche, nach der ganzen Schrift sich ohne Ausnahme demüthig richtende theologische Moral, nicht Naturalisterei, nicht Deisterei, nicht ein Zerstreuen und Versplittern der Güter des Herrn." So handelt er denn im ersten allgemeinen Theil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menschen und gibt im zweiten die besondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weitschweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangelischen Kern und verdient der Vergessenheit entrissen zu werden, der es zu früh verfallen ist. — Mit der prophetischen Theologie ist dies neuerlich von Hengstenberg und Delitzsch geschehen. Nachdem man längere Zeit Crusius' Theorie, mit Ausnahme einiger Pietisten und Zinzendorfianer, entweder ignorirt oder belächelt hatte, besonders weil man sich an allerlei apokalyptische und andere Schwärmereien stieß, die ihm selbst jedoch nur als bescheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erschienen, haben die Genannten auf ihn zurückgewiesen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anschauung von dem Wesen und Zweck der Prophetie und ihrem Zusammenhange mit der Heils-Oekonomie zu finden geglaubt. Vgl. Delitzsch in dessen und Caspari's biblisch-theol. u. apologetisch-kritischen Studien, 1ster Band, Berl. 1845. E. Schwarz.

Cudberct oder Cuthberht (Bischof von Lindisfarne (zu unterscheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jahrhundert und galt für einen durch alle christliche Tugenden sowie durch Wunder- und Weissagungsgabe ausgezeichneten Mann. Sein Leben hat zuerst ein Klosterbruder in Lindisfarne und theils diesem folgend, theils aus mündlichen Mittheilungen schöpfend Beda in Poesie und Prosa ausführlich beschrieben und einen Auszug davon in seiner Kirchengeschichte IV, 27—32. gegeben.

Er war niederer Herkunft und soll schon als Knabe auf wunderbare Weise von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und besonders durch Engelerscheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsstandes hingetrieben worden seyn. Wohl mochte der Aufenthalt bei einer frommen Wittwe, die seit seinem achten Jahre Mutterstelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das Kloster Mailros ein, dessen frommer Abt Eata einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne war. Aber besonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boisil, dahin, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Dieser wurde sein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller christlichen Tugenden. Und so eiferte er seinem Meister nach, daß er schon nach wenigen Jahren, als Eata auf König Alchfrid's Anlaß das Kloster Inrhypum (jetzt Ripon) nach der Regel von Mailros stiftete, ihn mitnahm und um seiner liebenswürdigen Eigenschaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber schon 661 mußten die Mailroser, wahrscheinlich weil sie der scotischen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Pest, die damals in Britannien wüthete, raffte Boisil weg und Cudberct, der selbst an den Rand des Grabes gebracht war, wurde sein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als solcher trat er nicht bloß ganz in seines Vorgängers Fußstapfen, sondern ließ es sich besonders angelegen seyn, die ganze Umgegend zu durchziehen, und die Finsterniß des Aberglaubens durch seine Predigt zu verscheuchen. Er fand die bereitwilligste Aufnahme selbst in dem ferneren Lande der pictischen Nidwaren. Nach mehreren Jahren versetzte ihn Eata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieses Kloster, um dasselbe im römischen Sinne zu reformiren. Er muß demnach selbst nach dem Abgang der Scoten, wie Eata, das römische Passah und Tonsur angenommen haben. Seiner Milde und Entschiedenheit gelang es, die Mönche für seine Ansicht zu gewinnen. Längst hatte er eine große Vorliebe für ein einsiedlerisches Leben gezeigt. Er zog sich oft Tage lang zum Gebet und frommen Uebungen zurück und erwählte endlich die kleine Insel Farne bei Lindisfarne zu seinem Aufenthalt. Der Ruf seiner Heiligkeit zog Viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bisthum Lindisfarne durch Eata's Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einstimmig zum Bischof erwählt. Aber nur die dringendsten Bitten konnten ihn bewegen, sein Einsiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jahren, während deren er wie früher in mannigfaltiger Weise namentlich im Predigen innerhalb seines Sprengels unermüdlich thätig gewesen, legte er sein Amt nieder, und zog sich Ende 684 auf Farne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 starb. Er wurde in Lindisfarne beigesetzt und nach eilf Jahren soll sein Leib unversehrt gefunden worden seyn. Um seiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er später unter die Heiligen versetzt. C. Schöll.

Cudworth, einer der bedeutendsten englischen Philosophen und Theologen im 17. Jahrhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholisirende Richtung und die puritanische sich am heftigsten bekämpften und Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus nach einander zur Herrschaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erschüttert wurde. Ohne an den äußeren Kämpfen sich zu betheiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platonisirenden Philosophie und nahm zwischen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

Ralph Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, das seine zweite Heimath wurde, und studirte in dem Emanuel-College alle Zweige der Literatur und Philosophie. Er promovirte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Collegiums gewählt und fand als Lehrer solchen Beifall, daß er einmal die sonst unerhörte Zahl von 28 Zöglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jahre trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmahl („the true notion of the Lord's Supper") gegen die katholisirende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmahles, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow", in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, läßt seine Vorliebe für Kabbala und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jahr wurde er zum Vorstand des Collegiums Clare hall und im folgenden Jahr zum Regius Professor des Hebräischen erwählt. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel, und die jüdische Alterthümer. 1647 wurde er aufgefordert, an einem öffentlichen Bußtage eine Predigt vor dem Parlamente zu halten, welche mit großem Beifall aufgenommen wurde und seinen theologischen Standpunkt zeigt. 1651 wurde er Doctor Theol. und drei Jahre später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jahre in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Antheil. Er war zwar mit Männern des Protectorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Uebersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Aemtern erhielt er noch 1662 die Pfarrei Ashwell und später eine Präbendur von Gloucester, ohne dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, ohne sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben „The true Intellectual System of the Universe Part I" gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verketzerungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesetzt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab zuerst Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches that Tho. Wise 1706 für Cudworth's Heimath. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Uebersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit werthvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts Besseres thun zu können, als Mosheim's Zusätze in's Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Princip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, daß der Deismus nicht bloß das Christenthum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1) der demokritische Materialismus, der das Daseyn eines bewußten Gottes schlechthin läugne, 2) der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf die Willkühr Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3) der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber

stellt er 1) die Idee eines persönlichen, alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2) die Idee des an sich seyenden Guten (φυσει καλον και δικαιον), das unabhängig von der Willkür Gottes, in sich nothwendig und unveränderlich sey; 3) die Idee der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Diese drei Ideen der Persönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menschlichen Freiheit bilden die Grundlage seines „wahren Systems des Universums". Darnach legte er sein Werk auf drei Theile an, aber nur den ersten veröffentlichte er, während er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem „Treatise concerning eternal and immutable Morality" (ed. Chandler 1731) „Discourse on moral Good and Evil" (fol. 1000 p.) und „Discourse of liberty and necessity" (fol. 1000 p.): „on Freewill" (ed. Allen 1838) handschriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er selbst sagt, das erste gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für sich. Es ist dies nach Mosheim's Urtheil ein ausgezeichnetes Werk, das an gelehrtem Material, gründlicher Forschung und Schärfe der Kritik seinesgleichen nicht viele hat. In dem ersten Kapitel handelt Cudworth zunächst von dem atomistischen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus sey älter als Demokrit und erst durch diesen zum Atheismus geworden, an sich aber vielmehr die einzige Naturphilosophie, die zum Theismus führe, während die Plato's und des Aristoteles dem Atheismus die Thüre öffne. Nur müssen neben den körperlichen auch geistige Substanzen angenommen werden. Im 2. Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiisch verhören. Andere Formen desselben, den hylozoistischen, hylopathischen u. s. w., die zu seiner Zeit wieder auftraten, legt er im folgenden Abschnitt dar; im 4. Kapitel entwickelt er sodann die Idee Gottes und sucht, hierin den Principien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweisen, daß alle heidnischen Religionen Einen höchsten Gott annehmen, ja daß die platonische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form so gut wie das Christenthum eine Trinität, eine Einheit in hypostatischen, gleich ewigen Unterschieden, lehre. Das letzte Kapitel ist dem Beweis für das Daseyn Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluß wird gesagt: Den Ursprung aller Dinge aus einer leblosen, unbewußten Materie abzuleiten, sey Unsinn, ebenso eine organisch schaffende, aber unbewußte, oder nur halbbewußte Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur Eine unendliche, durch sich daseyende Natur, aus der alles stamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommensten, allweisen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerspruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Daseyn Gottes in einem solchen Lichte dargestellt, daß er sich die Widerlegung erschwert und fast unmöglich gemacht habe. Bayle sah ganz richtig, wie gefährlich die atomistische Naturphilosophie für Cudworth's Standpunkt sey. Am meisten aber wurde seine Trinitätslehre angefochten. Er sey ein Tritheist, hieß es, im besten Falle ein Arianer, Socinianer oder Deist. Wie vielfach Cudworth mißverstanden wurde, erhellt daraus, daß längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erschien, in der er nicht von den verschiedensten Parteien als Gewährsmann angeführt wurde. Aber bei aller Vorsicht, mit der sich Cudworth ausdrückt, ist doch seine starke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Gesagten erhellt, daß Cudworth als Philosoph nicht rein Platoniker war. In der Metaphysik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphilosophie den Atomisten, in der Religionsphilosophie Herbert. Sein theologischer Standpunkt, der sowohl aus seinen obigen Schriften, als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war theils durch seine Philosophie, theils durch den religiösen Zustand seiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur sabellianisch zu fassen wußte, so verwarf er die absolute Prädestination als alle Ethik aufhebend auf's Entschiedenste. Er behauptete die Nothwendigkeit der geoffenbarten Religion, sah aber auch in der Philosophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehässigen Parteikämpfen gegenüber suchte er das Wesen des Christenthums in der aus der Rechtfertigung entspringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglicanische Kirche ließ er andern Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit

widerfahren. Er stand in der Mitte zwischen hochkirchlichem Formalismus und independentischem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfassung und Gottesdienstordnung, mit den andern die Nothwendigkeit der innern Erleuchtung und des sittlichen Lebens. Um dieser vermittelnden Stellung willen wurde ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Name Latitudinarier gegeben. So ungerecht meist das Urtheil war, das über diese theologische Richtung gefällt wurde, indem man sie des Deismus und Atheismus zeihte, so ist doch zuzugeben, daß ihre Stellung zum Dogma vielfach eine schwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, scharfer Urtheilskraft und tiefem Forschungsgeist. Er war in Literatur, Sprachen und Alterthumskunde, wie in Philosophie und Mathematik zu Hause. Der Styl in seinen gelehrten Werken ist oft weitschweifig und dunkel, in seinen Predigten rhetorisch, oft mit griechischen und lateinischen Citaten überladen. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Bescheidenheit aus. C. Schöll.

Culdeer ist ein Wort keltischen Ursprungs und bedeutet wahrscheinlich „Gottesdiener“ (ceile-de, keledei, latinisirt colidei, englisch culdee). Der Name mag, wie anderswo servi dei schon frühe von keltischen Mönchen gebraucht worden seyn, findet sich aber weder bei Beda noch bei Adamnan und kommt mit Sicherheit erst seit dem 12. Jahrhundert vor und zwar in der Form colidei bei Giraldus Cambrensis, der das Wort mit coelibes und coelicolae zusammenstellt; derselbe Name wird kelledei geschrieben in scotischen Cartularien. Später wurde er auch von Weltpriestern gebraucht und erhielt sich an einzelnen Orten bis in's 17. Jahrhundert (s. *H. Boece*, Hist. Scot. VI. p. 95; *Usher*, Prim. p. 333, 2. Ausg.).

Ueber die Culdeer ist viel gefabelt worden. Man hat z. B. in ihnen eine mit heidnisch-keltischen Elementen versetzte christliche Brüderschaft oder einen uralten, aus Aegypten stammenden, Mönchsorden sehen wollen. Obwohl nun einiger Einfluß des Druidenthums auf die Gestaltung des keltischen Christenthums nicht schlechtweg geläugnet werden kann, so schweigen doch die wenigen sichern Quellen ganz darüber und man hat unter den Culdeern weiter nichts zu suchen, als die keltischen Geistlichen, die, namentlich seit der Verdrängung der alten britisch-scotischen Kirche durch die römische im Mittelalter, jenen Namen zur Unterscheidung beibehielten.

Obwohl nun der Name Culdeer richtiger auf die Kelten des Mittelalters beschränkt würde, so mag doch hier eine kurze Uebersicht über die Geschichte der keltischen Kirche überhaupt gegeben werden, theils weil jener Name auch für die früheren Briten und Scoten geläufig geworden ist, theils weil sich die spätern Verhältnisse aus jener Geschichte am besten erklären.

Die keltische Kirche theilte sich in drei Zweige, den britischen, den irisch-scotischen und den albanisch-scotischen, die bei aller Aehnlichkeit in Hauptsachen, doch in manchen Dingen sich von einander unterschieden und eine getrennte Geschichte haben. Der britische Zweig umfaßte die romanisirten Briten und blühte im 6. Jahrhundert in Wales auf*). Ein getreues Bild dieser Zeit läßt sich aus Gildas, der in diesem Jahrhundert lebte, und aus Beda zusammenstellen. Eine hervorragende Stellung nahm das Kloster Bangor in Caernarvon ein, das zur Zeit des Religionsgespräches zwischen Augustin und den Briten über 2000 Mönche gezählt haben soll, welche in sieben Sippen von je 300 Mönchen eingetheilt und von Oberen beaufsichtigt, von ihrer Hände Arbeit lebten und frommen Uebungen sowie wissenschaftlichen Beschäftigungen oblagen. Der Abt dieses Klosters, Dinot, führte auf jener Synode (603) das Wort, woraus hervorgeht, daß Bangor eine ähnliche Stellung eingenommen haben muß, wie Hii. Doch werden neben Dinot und gelehrten Männern des Klosters auch sieben Bischöfe genannt, die sich bei

---

*) Ueber die Einführung des Christenthums in Britannien s. meine Dissert. de Eccl. Britonum Scotorumque historiae fontibus. Berol. 1851.

der Synode betheiligten. Ob diese schon abgegrenzte Sprengel hatten, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, doch werden in den Annales Cambrenses David als Bischof von Menevia (jetzt St. David's), Dibric (von Llandoff), Daniel von Bangor und Kentigern (von St. Assaph?) genannt und eine Synode zu Caerlegion (Caerleon in Monmouth) angeführt, was auf eine frühe Eintheilung in Diöcesen schließen läßt. Ueberhaupt war das Kirchenwesen in Wales damals ziemlich ausgebildet. Gildas redet von den verschiedenen Graden der Geistlichkeit, von einem Ordinationsformular, dessen Lektionen, sowie die bei der Priesterweihe übliche Salbung der Hände eine Verwandtschaft mit der gallischen Kirche zeigen (s. Diss. p. 14, 15). Die Mönchs- und Frauenklöster füllten sich nicht bloß mit Leuten aus den untern Ständen. Auch manche Fürsten und Fürstinnen traten in dieselben ein. Doch klagt Gildas schon über Verweltlichung, Habsucht, Ehrgeiz und Trägheit der Priester, während es auf der andern Seite an frommen und gelehrten Männern wie Gildas selbst, David, Dibric, Iltul, nicht fehlte. Die Verschiedenheit zwischen der römischen und britischen Kirche trat auf dem genannten Religionsgespräch 603 hervor. Wenn aber als die wichtigsten Unterschiede nur die früher auch in Rom übliche Osterberechnung und eine Abweichung in der Taufhandlung hervorgehoben werden, so müssen sich beide Kirchen in wesentlichen Dingen nicht als verschieden angesehen haben. Dennoch stieß Augustin durch seinen Hochmuth die Briten zurück, und auch bei einem andern Ausgang jener Synode hätte der tödtliche Haß zwischen den Briten und Sachsen keine Kirchengemeinschaft zu Stande kommen lassen. Nicht lange nachher erhielt die britische Kirche durch die Niederlage bei Caerlegion (Chester) 613, wo 1200 Mönche aus Bangor niedergemetzelt wurden, einen empfindlichen Schlag, von dem jenes Kloster sich nicht mehr erholt zu haben scheint. Es verschwindet aus der Geschichte und im 12. Jahrhundert sah man nur noch seine Ruinen.

Die Briten hatten den römischen Einflüssen am längsten widerstanden, bis es um's Jahr 768 dem Elbodugus, Bischof von Guenedotia gelang, die römische Osterfeier einzuführen. Ein Jahrhundert später stellte sich Wales unter die Oberhoheit des Königs Aelfred, welcher Asser, den Abt oder Bischof von St. David's an seinen Hof zog. Dieser stellte, mit Zustimmung seiner Geistlichkeit, seine Kirche unter Aelfred's Schutz, um sie von den häufigen Plünderungen und Verheerungen der benachbarten Fürsten zu befreien. Ein Einfluß der angelsächsischen Kirche auf die britische läßt sich unter solchen Umständen erwarten und dafür spricht nicht bloß eine Nachricht des Liber Landavensis, daß in Aelfred's Zeit ein Bischof von Llandoff von dem Erzbischof von Canterbury geweiht worden sey, sondern auch die von dem Annales Cambr. verzeichnete Romfahrt des Howel Da (928). Doch wird, wie auch sonst, die keltische Kirche nur allmählig verdrängt worden seyn. Während nämlich zu Anfang des 12. Jahrhunderts Wales fast ganz katholisch geworden war, fanden sich noch gegen das Ende desselben auf der Insel Enhli oder Burdsey (an der Südspitze von Caernarvon), wo Daniel und viele Heilige begraben seyn sollen, fromme Mönche aus der alten Schule (monachi religiosissimi, quos Coelibes vel Colideos vocant. Gir. Itin. II, 6.). Daß sich diese auf fernen Inseln noch lange halten konnten, erklärt sich leicht. Auffallend aber ist die Nachricht über das Fortbestehen der Culdeer in einer von den Angelsachsen längst unterworfenen Stadt wie York. Hier fand nämlich König Aethelstan bei seiner Rückkehr von Schottland (936) in der Peterskirche „viros sanctae vitae et conversationis honestae, dictos adtunc Colideos," welche von ihren spärlichen Einkünften viele Arme ernährten. Aethelstan gab ihnen deßhalb zu besserer Ausübung ihrer Liebeswerke gewisse Zehnten, „Petercorne" genannt. Sie errichteten später auf einem ihnen dazu geschenkten Krongute ein Hospital für Arme und überließen demselben ihre Einkünfte (1036). Ob sie aber noch länger als Genossenschaft fortbestanden, ist nicht gesagt (s. *Dugdale*, Mon. VI. 607). Diese Nachricht ist allerdings sehr dunkel, um so mehr, als sie die einzige Spur von Culdeern in nicht keltischen Ländern ist.

Viel wichtiger als der britische Zweig der keltischen Kirche ist der irisch-scotische,

von welchem der albanisch-scotische ein Ableger ist. Die früheste Geschichte der scotischen Kirche ist aber in tiefes Dunkel gehüllt (s. Dissert. p. 49). Das meiste Licht auf dieselbe werfen ihre zahlreichen Mönchskolonien in Nordbritannien und auf dem Festlande. Ihre Blüthezeit beginnt mit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, wo Columba, Columban, Gallus u. s. w. ihre Missionsreisen antraten. Irland hatte damals schon viele Bisthümer und Klöster, welche zugleich Sitze der Gelehrsamkeit und Schulen für höhere Bildung waren. Was Bangor für Wales, war Benchuir oder Bangor für Nordirland, Dearmach für den Süden. Rom versuchte auch auf die irische Kirche einen Einfluß auszuüben. Allerdings gehören die zwei Briefe Gregors I. (*Usher*, Sylloge 1. 2.) nicht hieher, da dort Hibernia mit Iberia verwechselt ist, aber 613 richteten Augustins Nachfolger einen Brief an die Bischöfe und Aebte von Scotia (d. h. Irland). Die Anregung der Osterfrage hatte die Sendung süd-irischer Mönche nach Rom zur Folge, welche sich von der Richtigkeit der römischen Osterrechnung überzeugten und dieselbe vor 634 in Südirland einführten (s. Brief des Cumineus, *Ush.* Sylloge 11.). Nordirland nahm dieselbe durch Vermittlung des Abts Adamnan gegen Ende des 7. Jahrhunderts an. Im Uebrigen aber hielten die Iren an ihren althergebrachten Einrichtungen und Lehren fest, wie das die Kämpfe der irischen Mönche Virgil, Sampson und Clemens mit Bonifaz im 8. Jahrhundert zeigen. Die irische Kirche blühte bis in's 9. Jahrhundert, wo die Einfälle der Dänen und die unaufhörlichen Bürgerkriege ihren Verfall herbeiführten, von dem sie sich nie wieder erholte.

Von da an bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts ist die Geschichte der irischen Kirche völlig dunkel. Erst um diese Zeit wird es wieder lichter. Die im südöstlichen Irland ansässigen Normannen wurden wahrscheinlich von England aus bekehrt, und stellten sich deßhalb unter den Erzbischof von Canterbury. Sicher weihte Lanfranc den Patricius zum Bischof von Dublin (1074) und richtete selbst an den irischen Oberkönig Terdelvach ein Schreiben, in welchem er sich über willkürliche Auflösung der Ehen, ungenügende Weihe der Bischöfe durch einen Bischof, Taufe ohne Chrisma und über Simonie beklagt. Den entscheidenden Schritt aber zur Unterwerfung der irischen Kirche that Gregor VII., der nicht bloß in einem Schreiben an die Iren (1085) sein Oberhoheitsrecht als Nachfolger Petri geltend machte, sondern auch Gilbert von Limerick zum ersten Legaten für Irland bestellte. Letzterer, ein Freund Anselms, belehrte die irischen Geistlichen, auf vielseitiges Verlangen wie es heißt, über die ecclesiastica officia und konnte sich schon 1094 eines guten Erfolges rühmen, und Anselm forderte bald darauf (c. 1100) den Oberkönig Muriardach zur Abstellung der schon von Lanfranc gerügten Mißbräuche auf. Doch blieben die Versuche, Irland unter Rom zu bringen, längere Zeit erfolglos, bis endlich Malachias, Erzbischof von Armagh, ein Freund des Bernhard von Clairvaux, sich als williges Werkzeug zur Durchführung der römischen Pläne gebrauchen ließ. Er verlor zwar deßhalb seinen Stuhl, kehrte aber dafür als päbstlicher Legat von Rom zurück und wußte es dahin zu bringen, daß die Iren selbst um das Pallium baten, und der Legat Papiro 1152 Irland in vier Erzbisthümer (Armagh, Dublin, Tuam und Cashel) und 28 Bisthümer eintheilen konnte. Zur Befestigung der päbstlichen Herrschaft gestattete Adrian IV. dem König Heinrich II. gerne die Eroberung der Insel. Und als die irischen Fürsten 1172 zu Cashel huldigten, wurden zugleich die kirchlichen Angelegenheiten in römischer Weise geregelt. Die Durchführung des neuen Systems ging begreiflicherweise nicht sehr rasch von Statten, wie noch viel spätere Synoden zeigen, und die „Caelcolae vel Colidei", die Giraldus (c. 1185) auf den zwei kleinen Inseln eines See's (Monila) in Nord-Munster fand, waren gewiß nicht die einzigen Mönche der alten Art. Ja noch zu Usher's Zeiten waren Colidei mit einem Prior die Chorsänger in der Cathedrale von Armagh, was zwar ein längeres Fortbestehen der Culdeer, aber auch die untergeordnete Stellung zeigt, in der sie da und dort noch geduldet wurden.

Der albanisch-scotische Zweig ging unmittelbar aus der irischen Kirche hervor.

Columba (s. diesen Artikel) verpflanzte dieselbe 563 in das Land der albanischen Scoten und Pikten, und machte die Insel Hii oder Jona zum Mittelpunkt für die Ausbreitung des Christenthums. Von hier aus wurde das scotische Christenthum durch König Oswald auch nach Northumbrien hinübergeleitet. Aidan, in Hii zum Bischof geweiht, stiftete 635 das Kloster Lindisfarne, das für Northumbrien ein zweites Hii wurde, aber in Abhängigkeit von dem Mutterkloster blieb bis zur Synode von Streaneshalch 664. Kaum irgendwo sonst treten die Vorzüge der keltischen Kirche so hellleuchtend hervor, als hier in Northumbrien während der ersten 30 Jahre. In apostolischer Einfalt und Weltentsagung, Bekehrungseifer und Selbstaufopferung verbreiteten die scotischen Mönche das Evangelium selbst über die Grenzen Northumbriens hinaus. Ihre Klöster, wie namentlich Lindisfarne, Lästingan, Mailros, Ingelthingum, Coludesburch u. a., waren zugleich Sitze der Wissenschaft und Zufluchtsstätten für Bedrängte, und es ist nicht genug zu bedauern, daß durch den unseligen Passahstreit 664 der segensreiche Einfluß der scotischen Mönche in den angelsächsischen Ländern abgeschnitten und auf die Kelten im Norden beschränkt wurde. Bei diesen hatte die Verbreitung des Christenthums seit Columba große Fortschritte gemacht. Das hohe Ansehen, in dem die Kirche dort stand, zeigt nicht bloß Columba's Stellung zu seiner Zeit, sondern auch Adamnan's Sendung an Aelfrid's Hof (687). Adamnan bahnte übrigens dem römischen Wesen den Weg. Es gelang ihm zwar nicht, die Hienser zur Annahme der römischen Osterrechnung und Tonsur zu bewegen, aber schon 710 ordnete der Piktenkönig Naitan die Einführung derselben in seinem Reiche an, und 729 folgte auch das Kloster zu Hii, welches Ecgbert während eines 13jährigen Aufenthaltes für seine römischen Ansichten gewonnen hatte. Die weitere Geschichte des Nordens ist in tiefes Dunkel gehüllt; die Normannen plünderten seit Ende des 8. Jahrhunderts das Land und zerstörten Hii und andere Klöster zu wiederholten Malen, und erst um die Zeit der Vereinigung der scotischen und piktischen Krone (c. 843) wurden einige neue Klöster, Abernethy, Dunkeld, St. Servan (?) im Loch Leven, St. Andrews (?) und nach anderthalb Jahrhunderten Brechin, Dunblane u. a. gestiftet.

Das keltische Kirchenwesen scheint sich übrigens bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts ziemlich unverändert erhalten zu haben, als Malcolm III. zur Regierung kam (1057). Seine Gemahlin Margarethe, eine Enkelin des Edmund Eisenseite, war dem katholischen Glauben zugethan und hatte Turgot, Prior von Durham, nachmals Bischof von St. Andrews (seit 1107) zum Beichtiger. Unter Alexander I. (1107—24), dessen Gemahlin eine Tochter Heinrich's I. war, wurde das normannische Lehenswesen in Schottland eingeführt und zugleich eine Reform des Kirchenwesens nach dem Muster des englischen versucht. Er hielt 1107 ein Nationalconcil, auf dem Turgot zum Bischof gewählt wurde. Der Streit zwischen Canterbury und York über seine Einweihung ist die erste sichere Spur eines Eingriffes der römischen Kirche in die schottische. Turgot wurde von York geweiht, aber als er 1115 starb, wandte sich Alexander an Ralph von Canterbury, der seinen Mönch Eadmer zum Bischof von St. Andrews vorschlug und consekrirte. Damit war der keltischen Kirche ein harter Stoß gegeben. Nicht bloß kamen normannisch-römische Formen z. B. bei Schenkungen, die früher mündlich vor Zeugen gemacht wurden, in Uebung, sondern es wurden auch römische Mönchsorden eingeführt. Alexander machte damit den Anfang, indem er die Dreifaltigkeitskirche zu Skona den scotischen Geistlichen, die nunmehr K e l e d e i genannt werden, nahm und den von St. Oswald eingeführten Augustinern gab und Gott und der heil. Jungfrau weihte (1115). Weit durchgreifender aber waren die Reformen David's I. (1124—53). Noch als Fürst von Cumbrien hatte er das Bisthum Glasgow gegründet, wozu er mit Hülfe der Alten und Weisen des Landes die früher zur Kirche Glasgow's gehörigen Kirchen und Güter aufnehmen ließ, und seinen Erzieher Johannes zum Bischof gemacht, der die römische Ordnung einführte. Außerdem gründete er noch sieben andere Bisthümer und viele Abteien und Klöster, die er meist mit Cisterciensern und Tyronensern bevölkerte. Die

bisherigen Klöster und Kirchen suchte er zu romanisiren, ein Werk, das ihm trotz vieler Gewaltthätigkeit nicht ganz gelang und erst von seinen Nachfolgern durchgeführt wurde. Aus Dunkeld, das er zu einem Bischofsitz machte, vertrieb er die Culdeer (1127), von welchen eine Klosterurkunde meldet, daß sie verheiratet gewesen und nur über die Zeit ihrer kirchlichen Verrichtungen sich ihrer Frauen enthalten haben. In St. Andrews führte er zwar 1140 Kanoniker ein, mußte aber die Culdeer daneben bestehen und die Hälfte der Einkünfte genießen lassen. Und erst 1272, als die Kanoniker vertragswidrig einen Bischof allein wählten, wurden die Culdeer, die sich deßhalb bei dem Pabste beschwerten, verdrängt. Ebenso ungerecht wurde mit den Culdeern in Monimusk verfahren, denen Pabst Innocenz 1212 eine Constitution gegeben hatte, wodurch ihre Zahl auf 12 Mönche unter einem Prior beschränkt wurde. Aehnlich ging es den Mönchen zu Abernethy, St. Servan, Dumferlin, Dunblane und Baldhristie. Am längsten hielten sie sich in Brechin, das erst 1308 dem Sitze von St. Andrew's unterworfen wurde. Hiemit hörten die Culdeer auf neben der römischen Geistlichkeit geduldet zu werden. Hatte man sie bisher noch neben den römischen Mönchen bestehen lassen in der Hoffnung, sie durch dieselben zu romanisiren, so wurden sie hinfort als Ketzer verfolgt, wie das ein Brief des Pabstes Johannes XXII. an König Robert (1324) zeigt.

Die keltische Kirche hat sich bis in's Mittelalter im Wesentlichen unverändert erhalten. Allerdings wurde die römische Osterfeier und Tonsur schon frühe eingeführt und Mißbräuche, wie Erblichkeit der Bisthümer, Leichtfertigkeit in Auflösung der Ehen schlichen sich später ein. Die wenigen Züge aber, die uns von den jüngern Culdeern aufbewahrt sind, lassen das Bild der alten keltischen Kirche noch deutlich erkennen, so daß eine Schilderung der letzteren der beste Schlüssel zum Verständniß des spätern Culdeerthums ist.

Die Kelten hatten ein einfaches Bibelchristenthum. Die heilige Schrift war ihnen Glaubens- und Lebensregel. Das Studium derselben sahen sie als ihre Hauptaufgabe an. Sie benützten dabei die bedeutenderen Commentare der Väter und vorzugsweise die älteren lateinischen Uebersetzungen, gingen aber auch auf den griechischen Text zurück (s. Diss. p. 17). Den Aussprüchen der Concilien, die sie übrigens nicht geradezu verwarfen, stellten sie das höhere Ansehen der heiligen Schrift gegenüber. Ihr Studium hatte eine wesentlich praktische Richtung. Das Leben in Einklang mit den Vorschriften der heiligen Schrift zu bringen, war ihr höchstes Streben (Beda III, 5.). Und wie sie diesem hohen Ziele nahe kamen, das zeigt das Leben eines Gildas, Columba, Aidan und vieler andern, am meisten das Zeugniß des eifrigen Gegners der keltischen Kirche, Beda, welcher seinen Zeitgenossen kein erhabeneres Vorbild christlicher Sittenstrenge, Demuth, Selbstverläugnung, Weltverachtung und unermüdlichen Bekehrungseifers vorzuhalten weiß, als das der scotischen Mönche (H. E. III, 3—5). Bei einem so tiefchristlichen Sinn erklärt sich von selbst ihre Vorliebe für klösterliche und einsiedlerische Zurückgezogenheit, für Bekehrungsreisen und Bußfahrten. Zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster wurden auf unwirthlichen Inseln oder im Herzen heidnischer Länder gegründet, und darin die strengste Klosterzucht geübt, was namentlich aus Columban's Regel und deren Ueberarbeitungen (s. Rettberg II, 678. Diss. 58) erhellt. Die Zeit wurde zwischen Beten und Bibellesen, Bußübungen und Fasten, wissenschaftlichen Beschäftigungen und Handarbeiten getheilt. Die Wohnungen der Mönche waren meist nur elende Hütten, ihre Nahrung dürftig. Reichthümer wurden nicht angesammelt, die Geschenke der Großen auf Unterstützung der Armen verwendet. Die Aebte gingen ihren Mönchen mit gutem Beispiel voran, und machten es sich zur besonderen Aufgabe, hin und her das Evangelium zu predigen. Sie scheuten dabei keine Mühen und Gefahren, wurden aber auch dafür an vielen Orten als Boten des Friedens und Helfer in der Noth aufgenommen. Und welches Ansehen sie bei den Fürsten genossen, erhellt besonders aus dem Leben des Columba, Aidan, Columban und Adamnan. Es lag im Gange der Dinge selbst, daß einzelne Klöster eine hervorragende Stellung einnahmen. Bangor in Wales, Bangor in Ulster und Hii in

Schottland waren Mittelpunkte für Bildung wie für Heidenbekehrung, und die von ihnen ausgesandten Mönche, sowie die durch letztere gestifteten Klöster blieben in steter Abhängigkeit von dem Mutterkloster. Bei Hii ist es sicher, daß es an der Spitze der ganzen albanisch-scotischen Kirche stand. Ein Abt-presbyter mit einem Seniorencollegium beaufsichtigte die ganze Kirche, und weihte Priester und Bischöfe für die Tochterkirchen und Klöster. Man hat letzteres auffallend gefunden, obwohl Aehnliches auch in Deutschland vorkam (Rettb. I, 322) und entweder angenommen, daß neben dem Abte stets ein Bischof für die höhern geistlichen Funktionen in Hii gewesen, oder gar darin einen Beweis gesehen, daß die Culdeer von jeher einen Gegensatz gegen das bischöfliche System gebildet und die Vorläufer der Presbyterialkirche gewesen. Aber beides ist völlig grundlos. Die keltische Kirche kannte wohl die verschiedenen Grade der Geistlichkeit, und in Wales treten sie schon frühe entschiedener hervor, sie legte aber auf diesen Unterschied nicht das große Gewicht wie die römische Kirche, und ging auch hierin nicht weiter als die heilige Schrift. Jede selbstständige Kirche scheint einen Bischof gehabt zu haben, daher die Zahl der Bischöfe in Irland verhältnißmäßig sehr groß war. Die Bischöfe, die zugleich Mönche waren, wie Aidan, standen in Abhängigkeit von ihrem Kloster, die meisten waren aber Weltgeistliche und als solche durch kein Gelübde der Ehelosigkeit gebunden. Die Priesterehe bestand bis zum Untergang der keltischen Kirche fort.

Es war dem Karakter dieser einfachen Kirche gemäß, daß sie keine feste Cultusordnung hatte. Allerdings nähert sich der britische Zweig derselben, wie in dem ausgeprägteren Episkopalsystem, so auch im Liturgischen der gallischen Kirche (Diss. 14. 15), von welcher auch die scotischen Mönche auf dem Continent ihre Lectionarien und Antiphonen ohne Zweifel entlehnt haben, aber weder die irisch-scotischen noch albanisch-scotischen Kirchen scheinen feste Liturgien gebraucht zu haben (Diss. 53—59). Bei der Taufe gebrauchten sie kein geweihtes Oel und schwerlich den Exorcismus, und banden sich mit Verrichtung derselben nicht an Kirchen. Sie wurde aber nur durch Priester vollzogen, und zwar an Kindern wie an Erwachsenen. Ob das Abendmahl, das man in Hii sonntäglich feierte, immer unter beiderlei Gestalt gegeben wurde, läßt sich schwerlich ermitteln. Die Ehe galt nicht als Sakrament. Die Weihe der Bischöfe geschah nur durch Einen. Von Festtagen wurden sicher Weihnachten, die Quadragesimalzeit, Ostern und Pfingsten und die Gedächtnißtage des Klosterstiftes gefeiert, außerdem in den Klöstern an der 4. und 6. Feria bis zur 9. Stunde gefastet. Der Osterberechnung lag der früher allgemein gebrauchte 84jährige Cyclus zu Grunde, und der Ostersonntag wurde zwischen der 14. und 20. Luna gesucht (Beda II, 3).

In der Lehre können die Kelten von der ältesten Kirche nicht abgewichen seyn, da ihnen Beda dies nirgends vorwirft und selbst da, wo er ihre abweichenden Gebräuche und besonders ihre Osterberechnung auf's Entschiedenste tadelt, doch bezeugt, daß sie bei der Osterfeier dasselbe halten und lehren, was seine eigene Kirche, nämlich die Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch das Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, des Mittlers zwischen Gott und Menschen. In andern Punkten wichen sie von Rom ab. Ein Brief der römischen Curie 640 wirft den Scoten Pelagianismus vor, Bonifaz tadelt ihre Lehre von der Höllenfahrt, nach der Gottlose wie Fromme selig werden, ebenso die Ehe mit des verstorbenen Bruders Weib. Auch über die Prädestination und über die mystische Wirkung der Taufe lehrten sie verschieden. Es ist aber fast unmöglich, aus solchen zerstreuten, von den Gegnern meist entstellten Ansichten ein vollständiges Bild herzustellen. Nur so viel läßt sich mit Sicherheit sagen, daß sich in der keltischen Kirche nichts findet, was nicht irgendwie auch sonst in der alten Kirche sich zeigte. Wodurch sie sich aber von andern Zweigen derselben unterscheidet, ist das, daß sie die Einfalt, den sittlichen Ernst, die Liebe zum göttlichen Wort und den Missionseifer der apostolischen Kirche länger bewahrt hat, als die andern. Dadurch wurde sie, ohne auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft Bedeutenderes zu leisten, zu einem gesegneten Werkzeug für die Ausbreitung des Evangeliums und die Pflege christlicher Bildung. Ohne vom herr-

schenden Aberglauben der Zeit ganz frei zu seyn, vertrat sie Rom gegenüber eine freiere evangelische Richtung, und nur zu frühe erlag sie den politischen Stürmen und der Uebermacht Roms im 9. Jahrhundert. Und wenn auch in einzelnen Klöstern die alte Sitte und Frömmigkeit noch lange fortdauerte, so hatte doch die Kirche im Ganzen nicht mehr die Kraft, den einreißenden Mißbräuchen zu steuern, den sittlichen Zustand des Volkes zu heben und ihre frühere Bedeutung für die Förderung der Bildung und Verbreitung des Christenthums wieder zu gewinnen.

(Quellen: Beda, Usher's Werke, *Dalrymple's* Collections, Columbans und Adamnans Schriften rc. *J. W. Braun*, de Culdeis comm. 1840 war dem Verfasser leider nicht zur Hand.) C. Schöll.

Cultus, der christliche, s. Gottesdienst.

Cummean, Cumean, Comean, nach alten handschriftlichen Zeugnissen ein geborener Irländer und der Verfasser eines Pönitentialbuches (s. den Art. Bußordnungen II, 467), welches früher schon mehr oder weniger vollständig, jetzt aber mit Benützung vieler kritischer Hülfsmittel in Wasserschleben's Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 460—493 gedruckt worden ist. Man weiß weder die Person, noch die Zeit, wann sie gelebt hat, mit Sicherheit zu bestimmen; nach Mone, Theiner und Kunstmann (Wasserschleben l. c. S. 61) soll er ein Vorgänger, nach Wasserschleben höchstens ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury (a. 668—690) gewesen seyn, und allerdings ist diese letztere Ansicht dadurch hinlänglich begründet, daß die Handschriften des Cummeanischen Pönitentialbuches an mehreren Stellen (Wasserschleben S. 465. 468. 472 f.) ausdrücklich den Theodorus als Cummeans Quelle nennen. Daß er aber Verfasser jenes ihm zugeschriebenen Werkes gewesen, läßt sich auch gegenüber von Mone's (Quellen und Forschungen I, 494 ff.) Einwendungen unbedenklich annehmen, da spätere Sammlungen in großer Anzahl Fragmente aus demselben als judicia Cumeani aufgenommen haben. Aus eben diesem Grunde ergibt sich auch, daß er vor Beda's und Egbert's Zeit, spätestens am Anfange des 8. Jahrhunderts gelebt hat. Wasserschleben denkt, da er auch fränkische Kanonen und Columban's Regel als Cummeans Quellen nachweisen konnte (l. c. 64), an einen Bischof dieses Namens, welcher von Irland nach Italien gekommen ist, und in des Königs Liutprands Namen das Kloster Lobbio regiert hat; hier, jedenfalls nicht in Irland, sey das Pönitentialbuch geschrieben worden.

Das Werk beginnt mit einer Vorrede Incipit de diversis criminibus. Diversitas culparum diversitatem facit penitentiarum u. s. w. und enthält 14 Kapitel, deren einzelne Sätze fast alle von Wasserschleben auf bekannte Quellen zurückgeführt werden konnten; es ist im fränkischen Reich und in Italien viel verbreitet, und von Späteren häufig sowohl wieder für Pönitentialbücher (Wasserschleben S. 66 f. 494 ff.), als auch in vorgratianischen Kanonensammlungen benützt worden. Merkel.

Cumulirung der Beneficien, s. Beneficium.

Cunibert, Bischof von Köln im 7. Jahrhundert. Eine Biographie bei *Surius*, Nov. 12. p. 301 stammt höchstens aus dem 10. Jahrhundert, und hat mehr den gewöhnlichen Legendenkarakter als eigentlich historischen Werth. — Geboren in der Moselgegend von adeligen Eltern (Krallo und Regina), erzogen und gebildet im Trier'schen Klerus, wird er (angeblich) den 25. September 623 zum Bischof von Köln geweiht, unterschreibt sich als solcher zum ersten Mal 625 auf dem Concil zu Rheims (Mansi X, p. 593), † um 663. — Wir sehen in ihm eines der frühesten Beispiele, wie Söhne des deutschen Adels dem Dienst der Kirche sich widmen, um im Besitz hoher geistlicher Würden, als geistliche Aristokratie neben der weltlichen, zugleich eine einflußreiche politische Geltung und Wirksamkeit zu entfalten. Diese eröffnet sich ihm (630 am Hofe des merovingischen Königs Dagobert I. und später) 633 seines minderjährigen Sohnes, des austrasischen Königs Sigebert III., wo er neben Pipin von Landen ein kräftiges, aber freilich die Königsgewalt selbst schwächendes Regiment führt. So erscheint er in geistlichen und weltlichen Reichsgeschäften, z. B. bei Theilung der Reichsschätze 638, bei Klosterstiftungen

u. s. w. Im Jahr 656 soll sich Cunibert in sein Bisthum zurückgezogen, 658 aber nochmals die Leitung des austrasischen Königs Chilberich II. übernommen haben. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als sein Todestag gefeiert. — Begraben ward er in einer von ihm selbst erbauten Kirche zu St. Clemens in Köln, an deren Stelle sich später (9. Jahrhundert) das Collegiatstift und die Kirche St. Cunibert erhob (der jetzige Bau in romanischem Styl aus dem 13. Jahrhundert, geweiht 1248.)

(S. Binterim, Erzdiöc. Cöln I, S. 60. Rettberg, K.-G. Deutschl. I, S. 296. 302. 535. 543. **Wagenmann.**

Curatus, der Inhaber eines beneficium curatum, d. i. eines Kirchenamtes, mit welchem die Seelsorge über einen bestimmten Sprengel verbunden ist. Vgl. den Art. Beneficium II. 50. Im Allgemeinen sind daher alle Pfarrer unter dieser Bezeichnung begriffen; im eigentlichen und engeren Sinne aber heißen so in der römischen Kirche Gehülfen und Stellvertreter der Pfarrer, welchen durch bischöfliche Institution ein ständiges Seelsorgeramt anvertraut ist, vornehmlich an Filialkirchen, in welchem Falle sie Curatcapläne genannt werden. Der Name kommt in dieser speciellen Bedeutung nicht vor dem 15. Jahrhundert vor, die Bezeichnung beneficium curatum ist aber schon hundert Jahre früher im Gebrauche gewesen; c. 11. Extrav. comm. de praeb. 3. 2. Von Anfang an bestand ein derartiges Amt an den Domkirchen in Vertretung des Bischofs (vicarius curatus, s. den Art. Vicar); aber besonders seitdem die alten Pfarreien den Klöstern und Stiftern überlassen oder mit Kanonikaten verbunden worden sind, hat sich die Curatgeistlichkeit ansehnlich und schnell vermehrt; indem auch die incorporirte Stelle den Verwalter und Seelsorger nöthig hatte. Der Curat steht in der Seelsorge (cura actualis) unabhängig von dem eigentlichen Inhaber der Pfarre (parochus primitivus), höchstens unter dessen Oberaufsicht (cura habitualis), sonst regelmäßig bloß unter dem Bischof; nach dem Tridentiner Concil (Sess. VII. cap. 5. 7. de reform.) ist auch der vielfältige Mißbrauch, dieses Amt ihm nur temporär zu verleihen, oder mit einer anderen Curatstelle zu verbinden, ausdrücklich untersagt. Durch die Säcularisationen seit dem westphälischen Frieden sind die Institute meistens aufgehoben, mit welchen die Curatstellen vereinigt waren, diese letzteren aber als selbstständige Beneficien nach wie vor geblieben. **Merkel.**

Cureus, Joachim, war der Verfasser der im Jahr 1574 erschienen Schrift über das Abendmahl, um deretwillen der Kurfürst August von Sachsen in demselben Jahre seine melanchthonisch gesinnten Räthe und Theologen absetzen und vertreiben ließ, da er ihnen die Abfassung derselben und zugleich die Absicht zuschrieb, „Lutheri Meinung und Lehre aus der Leute Gemüthern und Herzen zu bringen,“ und „Kirchen und Schulen zu vergiften.“ Cureus war 1532 zu Freistadt in Schlesien geboren, hatte 1550—54 in Wittenberg Theologie und Philosophie studirt, und war von heftiger Anhänglichkeit für Melanchthon, für seine Behandlung der Alten (in Aristophanes' Rittern warf Melanchthon Seitenblicke auf die Umtriebe seiner Zeit), für seine Diktion und Versifikation, und vor allem für seine gemäßigte, das Fundamentale von den freizugebenden Nebenlehren unterscheidende Theologie und sein Verlangen nach dem Kirchenfrieden ergriffen; so beschreibt ihn sein Freund, Landsmann und Mitschüler Joh. Ferinarius, Professor zu Marburg, in einer kleinen Lebensbeschreibung, welche zuerst zu Liegnitz 1601, und kürzlich wieder von K. F. Grusinger in der commentatio de Joach. Cureo, summo s. XVI medico, theologo, philosopho, historico, Marburg 1853. 4. herausgegeben ist. Im Jahr 1554 wurde Cureus Rector seiner Vaterstadt, studirte aber nun erst hier und dann 1557—59 in Padua und Bologna Medicin, wurde hier auch Doctor der Medicin, und setzte sich nach seiner Rückkehr als Arzt in Glogau fest, wo er seit 1564 auch auf die Einführung der Reformation ganz in Melanchthons Sinne Einfluß erhielt, aber schon 1573 40 Jahr alt an der Auszehrung starb. Mehrere Schriften hatte er schon bei Lebzeiten herausgegeben: annales gentis Silesiae 1571, *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* 1567; von beiden werden noch zwei spätere Auflagen angegeben. Nach seinem Tode erschien physica sive

de sensibus, Wittenberg 1584; ebenso, aber schon früher, jene folgenreiche Schrift über das Abendmahl. Der Titel war exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta ut privatim conscientias piorum erudiat et subiicitur iudicio sociorum Conf. Aug. etc., und sie war mit gesuchtem ausländischem Aeußern, einige Exemplare auch mit der falschen Bezeichnung „Genevae, excudebat E. Vignon, 1574." von demselben Buchhändler Vögelin in Leipzig herausgegeben, welcher auch das corpus Philippicum hatte drucken lassen. Der Inhalt war eine Lehre vom Sakrament, nach welcher magisches und physisches Angeknüpftseyn Christi an die Zeichen, Ubiquität und leiblicher Genuß, sowie Genuß der Ungläubigen verworfen, und die Sakramente als sigilla promissionis und als Aneignungsformen der allgemeinen Verheißungen an die Einzelnen anerkannt wurden; zugleich sprach die Schrift den Wunsch nach mehr Gemeinschaft mit den Calvinisten aus, welche durch Märtyrerthum und manche andere Vorzüge so ausgezeichnet seyen, und mit welchen man in der Anerkennung des Alten und Neuen Testaments, der alten Symbole und der Augsburgischen Confession, und selbst in der Abendmahlslehre über die wirkliche Gegenwart Christi, also über die Hauptsache einig sey. Dies und der falsche Verdacht sollte jene Anklage begründen, und das Verfahren gegen die Philippisten rechtfertigen. Das wahre Sachverhältniß ist jetzt außer Zweifel gestellt von Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus Bd. 2. (Marburg 1853) S. 422 ff. 467—94. Die sehr selten gewordene Schrift selbst ist wieder herausgegeben von W. Scheffer, Marburg 1853. 4. Henke.

Curie, römische, heißt der Complex von Behörden, deren der Pabst sich zur Centralverwaltung seines Primates bedient.

Der Pabst ist zuerst Bischof von Rom und zwar Fürstbischof, d. h. gefürsteter Inhaber eines bedeutenden Kirchengutes, des Kirchenstaates; sodann Erzbischof einer aus acht Bisthümern bestehenden Provinz; endlich Primas des römischen Occidents und dadurch Mittelpunkt und Haupt der römisch-katholischen Kirche. Wie nun der Primat, welchen er besitzt, auf seiner Person als Bischof ruht, so hat auch der für dessen Administration im Laufe der Zeit ausgebildete Behördenorganismus sich ursprünglich an den des römischen Bisthums angeschlossen. Das bischöfliche Presbyterium war es, welches nicht allein bei den Geschäften der Bisthumsregierung, sondern auch bei denen des Primates hülfreiche Hand leistete; minder Wichtiges besorgte der Pabst privatim (in capella), und bediente sich dabei der Hülfe seiner Kapellane, aus deren Collegium später die Rota (s. unten) geworden ist; das Kanzleiwesen führten, nach damaliger Sitte, Notarien unter einem Primicerius. Diese Verhältnisse werden aus vielen Stellen des sog. Liber diurnus (c. 720) anschaulich; vergl. z. B. in *Hoffmann,* nova scriptorum et monumentorum collectio, Lips. 1733., Th. II. S. 27 mit der Note, S. 22. 25. 42. 44. 46. 86. 103. 108. 151 f. Nun hat das Bisthum Rom dieselbe Verfassungsentwicklung wie fast alle übrigen älteren Bisthümer (s. darüber im Allgemeinen Richters Kirchenrecht §. 120—124 und daselbst die Literatur, sowie oben den Art. Capitel) gehabt, daß nämlich die beiden obersten Mitglieder des Presbyteriums — Archidiaconus und Archipresbyter — sich der eigentlichen Verwaltung bemächtigten, während das Presbyterium selbst zu einem wahlberechtigten und in bestimmten Dingen mitregierenden Capitel, dem Cardinals-Collegium (collegium incardinatorum, cardinalium ist ursprünglich ein Name aller „Capitel" und erst von Pabst Pius V. auf das römische eingeschränkt) wurde. Der Archidiaconus, hier Cardinal-Camerlengo genannt, welcher schon im liber diurnus als erster und einflußreichster Beamter aus dem Presbyterium hervortritt, erhielt Vermögensverwaltung und Jurisdiction im Bisthum; wobei er sich seine eigenen Officiale hielt: für die Criminaljurisdiction den Vice-Camerlengo, später sogenannten Governatore, für die Civiljurisdiction den *Auditor Camerae,* für die Schatzverwaltung den Tesoriere. Der Archipresbyter, hier Cardinal-Vicarius, versah die gottesdienstlichen Geschäfte des Bischofs. Dieser selbst begnügte sich mit der Oberleitung und betrieb ausschließlicher die Verwaltung des Primates, in welcher das durch den Eintritt der zur

römischen Provinz gehörigen Bischöfe schon früh erweiterte Cardinalscollegium (Capitel, Presbyterium, s. den Art. Cardinal) gleichfalls seine Hauptbeschäftigung fand. Derjenigen späteren Entwicklung, durch welche in den Bisthümern der Archidiaconat gestürzt wurde, entsprach zu Rom, daß der Pabst (Bischof) die Ernennung jener drei Unterbeamten des Cardinal-Camerlengo an sich selbst nahm, während dieselben übrigens in ihrer Thätigkeit beharrten. Nur sind sie der großen Ausdehnung des kirchlichen Besitzes weit über die Gränzen der römischen Diöcese hinaus und der neueren Staatsentwicklung gemäß mehr Staatsdiener als kirchliche geworden. Auch der Cardinal-Camerlengo selbst wandte sich aus diesen Gründen immer mehr den Staatsinteressen zu, und seine kirchlichen Geschäfte kamen dabei allmählig an den Cardinalvicar; so daß dieser nunmehr in fast der gesammten Regierungsthätigkeit des Pabstes als Bischofs von Rom dessen Vertreter und, man kann wohl sagen, der eigentlich fungirende Bischof daselbst ist. Nur wenige Zweige der episcopalen Thätigkeit, z. B. die Collation der Aemter und die Schlüsselgewalt verwaltet er nicht. Er hat zu seiner Hülfe einen Weihbischof (Vicegerente) und verschiedene andere Beamte. Für die Verwaltung der potestas ligandi et solvendi hat der Pabst, wie andere Bischöfe auch, ein eignes Mitglied seines Capitels — den Cardinal-Pönitenziar — zum Gehülfen: den einzigen unter den speziell-römischen Diöcesanbeamten, der mit den Primatialgeschäften bis auf den heutigen Tag zu thun hat.

Das Erzbisthum Rom begreift die sechs — früher sieben — sog. suburbicarischen Bisthümer: 1) Ostia und Velletri, 2) Porto, S. Rufina und Civitavecchia, 3) Palestrina, 4) Frascati, 5) Sabina und 6) Albano, deren Diöcesanregierung indeß, da ihre Bischöfe im Cardinalscollegium sind, großentheils von Rom aus besorgt wird, und bei der gerade dort unumgänglichen Annahme, daß der Pabst mit jedem Bischofe absolut concurrirende Jurisdiction habe, theilweise an den Cardinalvicar gekommen ist. Eigene erzbischöfliche Behörden giebt es daher zu Rom nicht.

Der Kirchenstaat wurde bis 1815 als Kirchengut betrachtet, was er auch ursprünglich ist; und das weltliche Regiment des Pabstes darin begriff nicht viel mehr, als eine Güterverwaltung im „Patrimonium", soweit daselbst nicht der Adel herrschte, und eine Stadtregierung zu Rom, soweit dessen alte, reichsfreie Selbstständigkeit gebrochen war. Durch die Erwerbung der sog. „Legationen" erlitt dies keine Veränderung: denn diesen Provinzen verblieb bei ihrer Capitulation große Selbstständigkeit, und der Pabst schickte bloß einen geistlichen Statthalter — Legaten, Delegaten — hin, um die oberste Regierung zu führen und die Einkünfte an die päbstliche Kammer nach Rom abzuliefern. Uebrigens regierten Adel, Städte, Klöster ꝛc. sich selbst. Wegen dieses patrimonialen Karakters des Kirchenstaates war der Cardinal-Camerlengo, auch nachdem er seine Unterbeamten nicht mehr selbst ernannte, für ihn von größtem Einfluß: ein Minister des Innern und der Finanzen, als welcher er auch die aus der Kirche gezogenen Einkünfte des Primates in seine Verwaltung bekam. Dabei behielt er stets seinen wesentlichen Karakter als Repräsentant des mitregierenden Capitels der Cardinäle, dessen vornehmstes Mitglied er ist; er war mehr Minister dieser Aristokratie, als des Pabstes. Neben ihm jedoch erhob sich, seit Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, also sobald die Päbste begannen sich wesentlich als Landesherren zu entwickeln, auch ein Minister des monarchischen Prinzipes: ehemals Cardinal-Nepot, oder, wenn er nicht Nepot war, Cardinal-Patron, jetzt Cardinal-Staatssekretär genannt. Er ist anfangs eine Art Minister des päbstlichen Hauses oder Cabinetsminister; sodann aber Verwalter aller derjenigen Befugnisse, die der Pabst neben und über der Capitelsregierung des Cardinal-Camerlengo im Kirchenstaate persönlich noch besaß, also Minister des Inneren, soweit es nicht der Cardinal-Camerlengo schon war, den er übrigens stätig zu bekämpfen gehabt und ebenso ununterbrochen rückwärts gedrängt hat. Er hatte als solcher die Legaten, sowie die päbstlichen Truppen unter sich, und vertrat allen corporativen und adlichen Selbstständigkeiten im Lande gegenüber den Landesherrn. Minister des Auswärtigen

endlich war er von Anfang an allein, und zwar nicht bloß in staatlicher, sondern auch in kirchlichen Angelegenheiten und dadurch, sowie durch seinen beständigen persönlichen Verkehr mit dem Pabste, auf die Geschäfte des Primates von allergrößtem Einfluß. Denn der Primat ruhet zuletzt auf der Person des Pabstes, und dieser kann sich in jedem einzelnen Falle zu dessen Verwaltung als Gehülfen wählen wen er will. — Seit man von 1815 an begann, die moderne Idee des absoluten Staates auch für den Kirchenstaat und seine Verfassung durchzuführen, mußten die Geschäfte des Staatssekretariates sich bedeutend vermehren; so daß man 1833 dasselbe zu theilen entschloß. Seitdem wird neben dem alten Cardinal-Staatssekretär, der jetzt Cardinal-Staatssekretär des Auswärtigen heißt, noch ein besonderer Cardinal-Staatssekretär des Inneren ernannt, der aber jenem ersteren durchaus untergeordnet ist, und ihm daher von seiner alten Bedeutung nichts entzogen hat. Die seit Pius IX. in der Einrichtung der Staatsbehörden gemachten Veränderungen näher zu verfolgen, liegt außer den Gränzen dieser nur die geistliche Centralstelle betreffenden Darstellung.

Ihre Organisation war zu Anfang des 16. Jahrhunderts die, daß alle eigentlichen Justizsachen, deren damals noch eine große Anzahl nach Rom gingen, von der Rota, Regierungssachen hingegen in Versammlungen die consistoria hießen vom Cardinals-Collegium, und was zum Gewissensforum gehörte, vom Cardinalpönitenziar und der ihm untergeordneten Pönitenziarie bearbeitet wurden; sowie endlich der Pabst für gelegentliches persönliches Eingreifen, in welchem er keineswegs gehindert war, eine Art Bureau mit vortragenden Räthen (referendarii), die Signatur, besaß: davon benannt, daß er die durch sie gehenden Rescripte selbst signirte. Dieselbe zerfiel, nach den beiden Hauptzweigen der päbstlichen Thätigkeit — geistliche Administration und Justiz — in die Signatura gratiae und justitiae, späterhin zwei ganz getrennte Behörden. Für das vermöge der detaillirten Schriftlichkeit des Regimentes, über deren Umfang und Bedeutung Hurter in seinem Leben P. Innocenz III. gute Nachweisungen gegeben hat, sowie wegen frühen Mißbrauches zur Finanzspekulation sehr ausgedehnte Expeditionswesen bedurfte man einer aus jenem ehemaligen Collegium der Notare gewordenen Kanzlei (Cancellaria apostolica); und weil wegen der Menge von Pfründenreservationen ein genaues Register der geschehenen Verleihungen nöthig war, veranstaltete man, daß in einer besonderen Abtheilung dieser Kanzlei — der Datarie — alle Expeditionen ihr Datum empfangen und registrirt werden mußten. Vermittels einer in der Geschichte der Curialverfassung öfters vorkommenden Entwicklung jedoch, die mit dem vorhin erwähnten Prinzipe zusammenhängt, daß der Pabst sich seine Gehülfen wählt wie er will, und jedweder von ihm gebilligte Expeditionsweg eben durch diese Billigung schon legal ist, wurde die Datarie aus dem Expeditionsbureau der Canzlei bald eine von der letzteren ganz abgelöste und im Beneficialwesen selbst vortragende Behörde. Dergestalt arbeiteten, als das Tridentinum begann, für Instruction und Entscheidung der Curialgeschäfte 1) das im Consistorium versammelte Cardinalscollegium, 2) die beiden Signaturen, 3) die Pönitenziarie, 4) die Rota und 5) die Datarie; für die Expedition der im Consistorium und den Signaturen bearbeiteten Geschäfte die Canzlei und, wenn sie auf einem kürzeren und wohlfeileren Wege expedirt werden sollten, die Secretarie der Breven, welche ursprünglich mehr für die private Correspondenz des Pabstes gedient hatte. Pönitenziarie, Rota und Datarie expedirten das von ihnen Bearbeitete selbst. Im Consistorium aber besaß jede Kirchenprovinz, jeder Mönchsorden, jedes bedeutendere Land einen aus der Zahl der Cardinäle nach eignem Vertrauen erwählten Protektor, welcher alles auf seine Clientel Bezügliche an Consistorialgeschäften besorgte; d. h. es instruirte, im Consistorium darüber Vortrag that, und das Resultat der dortigen Abstimmung schriftlich in authentischer Form (mit seiner Unterschrift und seinem Siegel versehen) mittheilte. Fü die Formulirung und Expedition in forma bullae oder brevium hatte der Client hierauf selber zu sorgen. — Die Competenzvertheilung war, wie Octavianus Vestrius in seiner damals geschriebenen Introductio in Romanae Aulae actionem (Ausg. cum not.

Gravatii Venedig 1564) sie schildert, folgende: alles Dogmatische und Liturgische, alles das Kirchengut sowie den sog. Frieden der Kirche, wohin namentlich ihr Verhältniß zu den Staaten gehört, Betreffende hatte das Consistorium; nicht minder die Bischofsernennungen und die Verleihung gewisser Pfründen (beneficia consistorialia). Die potestas ligandi et solvendi, sammt allen Indulgenzen, verwaltete die Pönitenziarie; und außerdem gewisse Dispensen von menschlichen Gesetzen, z. B. Ehehindernissen, besonderen Ordensregeln, Simonie u. dgl. m. Die *Signatura gratiae* vermittelte diejenigen Gratien, die der Pabst, neben dem Cardinal-Pönitenziar, noch selbst zu ertheilen beliebte; sammt allen nicht-consistorialen Beneficienverleihungen, soweit dieselben nicht, was damals nur bei den unbedeutenderen Beneficien der Fall war, bereits an die Datarie gekommen waren. Die Secretarie der Breven hatte schwankende Competenz. Rota und Signatur der Justiz waren reine Justizbehörden: jene ein Appellationsgericht für die ganze christliche Welt, diese das eigentliche geistliche Gericht des Primates für das forum ecclesiasticum personale und reale, welches bloß dadurch sich beschränkt fand, daß der Pabst wegen der besonderen Rechte mancher Nationalkirchen, z. B. der Deutschen, in gewissen Fällen verpflichtet war, statt Sachen vor diesem Gerichte entscheiden zu lassen, vielmehr judices in partibus zu geben.

Von diesen Behörden hat die Signatura gratiae zu existiren aufgehört und ihre Geschäfte theils an die Datarie, theils an die Secretarie der Breven und den Cardinal-Staatssekretär abgegeben. Die Rota aber und die Signatura justitiae sind, wegen Mangels an Geschäftszufluß von außen, nicht mehr primatiale Behörden, sondern haben bloß noch eine territoriale Bedeutung für den Kirchenstaat: was jedoch für die Rota bis auf den heutigen Tag von der Curie nicht anerkannt ist. Noch die neueste Darstellung ihrer Verhältnisse — *Del tribunale della Sagra Rota Romana,* memorie storiche colle rispettive bolle de' Pontefici ridotte in compendia col Metodo del Guerra e volgarizzate, di *Giuseppe Bondini* segreto di Rota gia di Monsig. T. Mertel ora Ministro dell' Interno, Bibliotecario di S. E. il duca Torlonia, ec. Roma, coi tipi de' fratelli Pallotta 1854 — spricht ihre universale Competenz, ganz wie sie oben bezeichnet worden ist, aus, nnd erklärt die gegenwärtigen Hindernisse in deren Ausübung nur für faktische und vorübergehende. Für Italien sey die Rota auch ein Gericht erster Instanz, mit beschränkter Competenz (sie steht unter der Signatura justitiae), für die Länder jenseits der Alpen hingegen ein Appellationsgericht dritter und höchster Instanz, an welches zwar nur solche Sachen, in denen schon zwei nicht conforme Erkenntnisse ergangen seyen, gelangen können; doch gelangen viele Sachen ohne diese Bedingung an dasselbe. Das Gericht besteht seit Pabst Sixtus IV. aus zwölf Mitgliedern (Auditoren), von denen drei Römer sind, einer aus Bologna, einer aus Ferrara, einer abwechselnd aus Toscana oder Perugia, ein Venetianer, ein Mailänder, ein Deutscher, ein Franzose und zwei Spanier seyn sollen. Den „Deutschen" präsentirt der Kaiser von Oesterreich aus seinen italienischen Staaten, und so sind auch die übrigen statutarischen Verschiedenheiten der Nationalität nicht alle wirklich beachtet. Den Vorsitz führt der älteste Auditor, unter dem Namen des Decans.

Es sind also von den vortridentinischen Curialbehörden als solche noch übrig das Cardinalscollegium, die Pönitenziarie, die Datarie, Secretarie der Breven und Canzlei. Ueber die Zusammensetzung des Cardinalscollegiums und die Consistorien, welche von den zu Rom residirenden Cardinälen gehalten werden, s. den Art. „Cardinal." Die Pönitenziarie besteht, unter dem Cardinal-Pönitenziar, aus einem Regens und seinem Gehülfen, dem Divisore delle materie ai Signori secretarj; aus drei Sekretären oder Procuratoren und drei Scriptoren. Sodann einem Corrector oder Revisor, einem Datar, einem Sigillator und einem Archivisten. Endlich aus einigen aggregirten Consultoren, theils Theologen, theils Canonisten. Die Datarie ist, unter dem Präsidium des Cardinal-Prodatars, zusammengesetzt aus dem Subdatar und dem Officialis per obitum als Oberbeamten, einem Praefectus componendarum für Berechnung der Taxen, einigen Revisoren und anderem Unterpersonal. Die Canzlei besteht aus dem Cardinal-Vicekanzler,

der zugleich Summista ist und als solcher einen Substituten hat, jedoch überhaupt nur bei gewissen Feierlichkeiten fungirt, als Präsidenten; dem Cancellariae Regens, d. h. dem activen Vorgesetzten der Behörde, der zugleich Untersummist ist und als solcher einen Coadjudor besitzt; ferner einem Collegium von zwölf Abbreviatoren, von denen einer Decan ist, nebst einem Sekretär und acht Substituten; endlich einem depositario generale del piombo, einem piombatore und einem depositario generale dei Vacabili. Die Secretarie der Breven besteht aus dem Cardinal-Sekretarius brevium, zwei Substituten desselben, zwei Concipienten und dem nöthigen Schreiberpersonal. Seit Anfang dieses Jahrhunderts ist sie gewöhnlich mit dem Staatssekretariate des Auswärtigen verbunden gewesen. Der Cardinalstaatssekretär (der des Inneren hat kirchliche Geschäfte nicht) hat ein Bureau, das aus vier Concipienten, einer Anzahl Schreiber und drei Prälaten besteht, welche Sekretarien delle cifra, delle lettere latine und ad principes heißen, und von denen Ersterer die Chiffrirung und Dechiffrirung von Depeschen, der Zweite die Correspondenz mit den Bischöfen und Capiteln, der Dritte die mit Fürsten besorgt. Auch einen Substituten hat der Cardinal-Staatssekretär.

Diese Behörden führen indeß jetzt keineswegs die sämmtlichen Geschäfte der Curie, sondern es existiren neben ihnen noch eine Anzahl ständiger Commissionen mit größeren und kleineren Geschäftskreisen, denen mindestens ebensoviel davon zufällt. Ueber Zahl, Zusammensetzung und Geschäfte dieser sog. Congregationen, die größtentheils aus Cardinälen bestehen, s. den Art. Cardinal. Die älteste von ihnen, die Inquisition, ist 1542, die jüngste von Bedeutung, die Propaganda, 1622 gestiftet; die meisten aber stammen von Pabst Sixtus V. her; namentlich die Congregazione Consistoriale, die dei Vescovi e Regolari und die Ausbildung der 1564 gestifteten Congregazione Concilii zu ihrer gegenwärtigen Bedeutung.

Die *Consistoriale* soll eigentlich die im Plenum des Cardinalscollegii (Consistorium) zu behandelnden Geschäfte bloß vorbereiten, hat aber den Begriff Vorbereitung dergestalt ausgedehnt, daß dem Consistorium selbst gegenwärtig gar kein Einfluß mehr auf die Entscheidung, sondern allein noch die feierliche Promulgation des in der Congregation zuvor bereits vollständig Entschiedenen geblieben ist. Die Congregation Concilii ist competent, so oft es die Ausführung irgend eines Beschlusses des Concils von Trident gilt, sey derselbe an sich, in seiner Bedeutung, oder sey er bloß in seiner Anwendung auf einen vorliegenden Fall bestritten; so daß z. B. weil das Tridentinum Bedingungen und Form der Eheschließung geordnet hat, jede Prüfung der Nullität vermeintlicher Ehen vor diese Behörde gehört, und ebenso, weil es bestimmt, was zur Ordination wesentlich ist, jede Prüfung der Nullität von Ordinationen u. dgl. m. Bedenkt man nun, wie vielfach die Schlüsse von Trient in das Leben der Kirche eingreifen, so wird man erkennen, wie gleichfalls eingreifend in die Competenzkreise aller älteren Curialbehörden die Competenz dieser Congregation seyn muß. Nicht anders ist es mit der Congregation super negotiis Episcoporum et aliorum Praelatorum s. Regularium (dei Vescovi e Regolari); denn sie kann Alles und Jedes bearbeiten, was sich auf Bischöfe und religiöse Orden bezieht. Und Aehnliches wäre, wenn auch nicht in demselben Grade, von anderen Congregationen, in höherem Grade aber ist es vom Cardinal-Staatssecretär des Auswärtigen zu sagen, der durch seinen fortwährenden persönlichen Verkehr mit dem Pabste Gelegenheit hat und vorkommenden Falls auch nimmt, mit den Competenzen der verschiedensten Behörden zu concurriren.

Da nun hierbei die älteren, vortridentinischen Behörden in ihrem normalen Geschäftskreise rechtlich nicht beschränkt sind: so entstehen so viele electiv concurrirende Jurisdictionen in Rom, daß ein alter curialer Praktiker die Existenz einer geordneten Geschäftsvertheilung unter denselben ganz leugnen und nur die Sitte anerkennen konnte, für bestimmte Geschäfte bestimmte Behörden anzugehen. Wiewohl doch dies nur annähernd richtig und die erwähnte Sitte keineswegs ohne rechtliche, bisweilen höchst positive Basis ist. Genauere Nachweisungen hierüber finden sich in meinem Aufsatze: Die römische

Curie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, in Jacobson und Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche (1847). H. I. S. 54—105. H. II. S. 195—250. Hier genüge zu bemerken, daß für die Regierung aller Missionsländer, d. h. aller derjenigen Gebiete, die katholisch nicht bereits sind, sondern erst werden, oder wieder werden sollen, an Stelle sämmtlicher anderer Curialbehörden die Congregation de propaganda Fide steht, als so ausschließliche Vermittlerin ihrer Bezüge zum Pabste, daß man an der Curie technisch einen Unterschied macht zwischen den Provinzen, die unter „dem heiligen Stuhle," d. h. aber jenen Behörden, und denen, die unter der Propaganda stehen. Wiewohl die Trennung doch gelegentlich auch wieder durchbrechen wird. Ueber die Propaganda s. den Art. Missionen, katholische. Hier handelt es sich nur um die „Provinzen des heiligen Stuhles" (terrae catholicae) und ihre Centralbehörde. Unter denselben scheidet sich Italien besonders aus; indem für dieses Land der päbstliche Anspruch auf ständige Jurisdictionsconcurrenz mit den Bischöfen ziemlich vollständig, oder doch relativ am meisten durchgeführt und der Kreis desfallsiger Geschäfte von den beiden Congregationen Conciglio und Vescovi e Regolari, nebst ihren Anhängen, den Congregationen della Residenza und Disciplina regolare besorgt wird. Für die übrigen katholischen Provinzen sind die laufenden Primatialgeschäfte des heiligen Stuhls im Allgemeinen Bischofscreationen, Pfründenverleihungen oder Bestätigungen und gewisse Dispensen und Absolutionen. Für erstere ist die Congregazione Consistoriale, nebst ihrem Anhange der Congregation dell' Esame, für die Pfründenvergabungen die Datarie, für die Dispensen und Absolution diese und die Pönitenziarie hauptsächlich thätig. Für Expedition aber alles Dessen, was aus der Consistoriale und Datarie kommt, die Cancellarie. Für die Expedition endlich und größtentheils auch Extradirung der Breven die Secretaria Brevium; wiewohl auch die Canzlei jetzt Breven expediren kann. Die Pönitenziarie und sämmtliche übrige Congregationen haben ihre eigene Expedition, gewöhnlich in Form eines beglaubigten Auszuges aus dem Sitzungsprotokoll, der Dekret heißt; in Nebendingen aber sehr verschieden.

In den meisten laufenden Geschäften können die Behörden selbstständig entscheiden; wobei sie sich nach ihren desfallsigen Vollmachten (Facultäten) und der Praxis richten: nur die wichtigsten Angelegenheiten kommen persönlich an den Pabst. Zu diesem Zwecke haben die Vorgesetzten — Präfekten und Sekretäre — der Hauptbehörden, meistens wöchentlich zwei Mal, Vortrag bei ihm (udienze regolari); so die der Propaganda, der Congregation del Conciglio, Vescovi e Regolari, der Datar, Subdatar, Pönitenziar, der Sekretär der Breven ꝛc. Der Sekretär der Propaganda hat jeden Sonntag Abend seine besondere Audienz; der Cardinal-Staatssekretär (des Auswärtigen), der auch im päbstlichen Palaste wohnt, hat jederzeit Zutritt. Er und der Sekretär der Breven müssen in den regulären Audienzen erscheinen, die übrigen kommen nur, so oft sie etwas vorzutragen haben, und die Cardinalpräfekten der Congregationen dürfen sich dabei noch durch ihre Sekretäre vertreten lassen.

Bei allen römischen Curialgeschäften aber wird vorausgesetzt, daß, wer irgend etwas an einer Behörde sucht, sich bei derselben persönlich einfinde. Kein Bescheid wird durch Boten oder ähnliche Mittel zugefertigt, sondern er muß stets abgefordert werden. Dies persönliche Einholen eines Beschlusses führt von selbst auf dessen persönliche Förderung. Die Expedition bewilligter Gesuche an Datarie und Canzlei und ehemals an deren verschiedene sportel-berechtigte Abtheilungen, konnten die Bittsteller und Parteien selbst übernehmen und durch mancherlei beschleunigende Mittel betreiben. Ja nicht allein bei den ausfertigenden, sondern schon bei den bearbeitenden Behörden machte ihre Einwirkung sich geltend und ist noch heute in einer Form und Ausdehnung zu Rom Sitte, die zu den größten Mißbräuchen führt. Benutzung von persönlichen Verbindungen, von Zeit und Umständen ist es, was den geschäftskundigen Römer auszeichnet. Schon die häufige Concurrenz verschiedener Behörden unter sich und noch mit außerordentlichen Geschäftswegen leitet darauf hin, sich den Weg, den man seinerseits einschlagen will, nach Neben-

rücksichten zu wählen: Schnelle, Wohlfeilheit, Gunst (amicitia) sind dabei die entscheidenden Gründe.

Demgemäß ist, um an der Curie etwas zu erreichen, vor Allem Personalkenntniß dienlich: und daraus, nächst der erwähnten Forderung persönlicher Entgegennahme des Bescheides von Seiten der Bittsteller und Parteien, hat sich von früh her das Institut der Procuratoren entwickelt, deren bei vielen Behörden Alleinberechtigte waren, und zwar in Collegien zusammengeschlossen und selbst zu sog. Partecipanten ausgebildet; heutzutage sind für die kirchlichen Geschäfte des Primates unter ihnen bloß noch die Agenten und Spedizioneri wichtig. — Seinen Agenten am römischen Hofe hatte von Alters her jedes Bisthum: eine Art geistlichen Gesandten, der dies Amt gewöhnlich für mehrere Committenten zugleich versah. Ein solcher war ein Curialbeamter und besorgte die Geschäfte sowohl des bischöflichen Stuhles selbst, als auch die, welche in Sachen von Privatleuten durch den Bischof nach Rom gelangten, z. B. Dispensationsgesuche. Er verwandte sich und verhandelte. Die Abfassung des Memorials aber, das jede Bitte einführen muß, das persönliche Betreiben der Ausfertigungen in den Canzleien, die Auszahlung der Gebühren an die verschiedenen Berechtigten, kurz alle Subalterngeschäfte zu besorgen, war er zu vornehm und überließ das einem Spedizionere, dessen Amt in Besorgung gerade solcher Geschäfte bestand. Die plötzliche Geschäftsverminderung jedoch seit 1808, die Einrichtung moderner Gesandtschaften zu Rom und die Nothwendigkeit, in welche so viele Bischöfe zeitweilig gesetzt wurden, durch Vermittelung derselben mit dem heiligen Stuhl zu verkehren — wodurch denn die Gesandtschaft ganz an Stelle des Agenten trat — endlich die allgemeine Verarmung Roms haben viele Agenten veranlaßt, sich auch mit Spedition zu befassen und dadurch den Unterschied zwischen ihr und der Agentschaft mehr verwischt. Der allgemein gebräuchliche Name dieser beiderlei Thätigkeit vereinigenden Procuratoren ist gegenwärtig sollecitatore di lettere pontificie, dessen sich denn auch die jetzt wieder direkt mit dem heiligen Stuhle correspondirenden Bischöfe bedienen. — Es ist eine eigenthümliche Mittelstellung, in welcher diese Curialen sich befinden; denn gerade die schwächeren Seiten des Organismus auszubeuten, von welchem sie selber ein Theil sind, gerade die Nebenwege aufzuweisen, hinsichtlich einer im Grunde mißbräuchlichen Benutzung von Personalkenntniß Denen auszuhelfen, die etwas suchen und dadurch möglichst schnell, günstig und wohlfeil die erbetene Ausfertigung zu liefern, ist ihre Bestimmung und Ehre.

Welche Dinge einem Agenten an laufenden Geschäften regelmäßig durch die Hand gehen, erhellt aus den folgenden fünf Rubriken der Geschäftstabelle einer deutschen Gesandtschaft: 1) Matrimonialia, 2) Indulgenzen, 3) Sacerdotalia, d. h. dispensae aetatis et natalium sammt Säcularisationen, 4) Capitularia, d. h. Provisionen reservirter Pfründen und Bestätigungen der nach Patronatrecht vergebenen; 5) Episcopalia, d. h. Confirmationen und Fakultäten, sammt den Statusrelationen und sonstigen Berichten. Wo Appellationen nach Rom gestattet sind, da erweitert sich dieser Kreis. — In allen solchen Fällen werden von den Bischöfen lateinische Bittschriften an den Pabst gerichtet, unter Beilage der etwa erforderlichen Zeugnisse, zu deren glaubwürdiger Aufzeichnung es in allen Theilen der römisch-katholischen Kirche sog. Apostolische Notarien gibt. Diese Bittschrift wird vom Spedizionere in sehr einfacher Form — mit der Anrede beatissime pater — mundirt und einer competenten Behörde direkt vorgelegt, von der sie alsdann entweder nach geschehenem Vortrage beim Pabste, oder auch ohne denselben entschieden und die Bewilligung mit kurzen Worten Ex Secretaria Congregationis etc. unter die Supplik geschrieben wird; worauf der Spedizionere, der auch die Kosten auslegt, gegen deren Zahlung erst die Bescheide verabfolgt werden, die formelle Ausfertigung der Bulle oder des Breve's betreibt und das fertige Dokument seinem Committenten ausliefert. Abschlägige Antworten werden schriftlich nicht ertheilt, sondern die Bittschrift bloß unbeantwortet zurückgelegt, was der Spedizionere, nachdem er es bei persönlicher Nachfrage erfahren hat, den Interessenten meldet. Dieser unmittelbar kirchliche Geschäftsverkehr,

wie auch der bei den Obergerichten, wird lateinisch geführt. Sonst schreiben die höheren römischen Behörden italienisch, auch der Cardinal-Staatssekretär, an den jedoch, seitens der Gesandtschaften, französisch geschrieben wird.

Wegen genauerer Nachweisungen über den Geschäftsbetrieb, sowie der anzuführenden Literatur wegen, zu welcher noch Le Bret, Vorlesungen über die Statistik Th. 2. (Stuttgart 1785), und Neigebaur, der Pabst und sein Reich, 2 Thle. Leipzig 1848 hinzugefügt werden können, beziehe ich mich auf meinen obenerwähnten Aufsatz über die römische Curie in Jacobson und Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche. S. 54 ff. Mejer.

Cusanus. Nicolaus Chrypffs (Krebs), berühmt unter dem Namen Nicolaus von Cusa oder Cusanus, war der Sohn eines Schiffers von Cues an der Mosel, in der Diöcese von Trier; er war geboren 1401. Da der Knabe früh große Anlagen zeigte, schickte ihn Graf Ulrich von Manderscheid, bei dem er in Diensten stand, nach Deventer, in die Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens. Nach beendigten Studien begab er sich nach der Universität Padua, wo er, kaum 23 Jahre alt, Doktor der Rechte ward. Die juristische Praxis zog ihn jedoch wenig an; er verlor zu Mainz seinen ersten Prozeß; dies bewog ihn in den geistlichen Stand zu treten, in dem er für seinen außerordentlichen Wissensdrang mehr Befriedigung hoffte. Hebräisch und griechisch, Philosophie, Theologie, Mathematik, Astronomie, Alles umfaßte er mit aller damals möglichen Gründlichkeit. Wo er seine geistliche Wirksamkeit begann, ist nicht bekannt; er erscheint zuerst 1430 als Dekan des S. Florinstiftes zu Coblenz, dann als Propst zu Münster-Maynfeld unweit letzterer Stadt, und später als Archidiakonus und Protonotar zu Lüttich. Als solcher wohnte er der Basler Kirchenversammlung bei, wo er sich unter den Vertheidigern des Supremats der allgemeinen Concilien über die Päbste, anfangs großes Ansehen erwarb. 1433 vollendete er für das Concil seine merkwürdigen, schon zu Coblenz angefangenen drei Bücher de catholica concordantia (Opp., Basler Ausg., T. II. p. 683 sq.), in welchen er, auf die Geschichte gestützt und als einzige Basis einer Reformation der tief zerrütteten Kirche, den kühnen Grundsatz aufstellte, die päbstliche Würde sey nicht an den römischen Stuhl gebunden, sondern nur der sey als Nachfolger Petri anzusehen, der regelmäßig von den versammelten Vertretern der Kirche dazu erwählt würde (L. II. c. 34. p. 770); er erklärte sogar die Schenkung Constantin's für apokryphisch (L. III. c. 2. p. 780), und behauptete, den Ultramontanen gegenüber, die Unabhängigkeit der weltlichen Fürsten von dem Pabste in Allem, was sich nicht auf Sachen des Glaubens bezieht. Er wiederholte diese Ideen in dem zu derselben Zeit abgefaßten Traktat de auctoritate praesidendi in concilio generali (zuerst von Düx herausgegeben nach einem Würzburger Codex, in Cusa's Leben B. I. S. 475 u. f.); besonders sucht er hier darzuthun, daß das allgemeine Concil seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und nicht von irgend einem Menschen, und daß daher der Pabst, als Glied der Kirche, unter dem Concil stehe; er sey zwar dessen rechtmäßiger Vorstand, doch sey dies nur ein Ehrenpräsidium, das ihn nicht über die Gerichtsbarkeit der Versammlung erhebe. Cusa ist indessen diesen Ansichten nicht treu geblieben; schon wenige Jahre später erscheint er auf der Seite des Pabstes Eugen IV., und nimmt Partei für ihn gegen das Concil, dessen Ansehen er nun, als päbstlicher Gesandter, auf den in den Jahren 1440—1442 gehaltenen deutschen Reichsversammlungen, zumal zu Frankfurt, mit dem nämlichen Eifer bestreitet, mit dem er es früher vertheidigt hatte. (S. die Summa dictorum Nicolai de Cusa. Francfordiae, bei Würdtwein, Subsid. diplom. B. IX. S. 1; schwankender und dunkler [absichtlich?] spricht er seine veränderten Ansichten aus in seinem Schreiben an Roderich von Trevino, Gesandten des Königs von Kastilien, 1442; in Opp. T. II. S. 825). Was die Ursache dieser Umwandlung war, ist schwer zu ermitteln; es mag Furcht vor größerer Spaltung gewesen seyn; es mag aber auch Ehrgeiz mitgewirkt haben; jedenfalls beweist ein solches Verläugnen so bestimmt und gründlich ausgesprochener Grundsätze, denen andere edle Geister, wie

Gerson, bis an ihr Ende treu geblieben sind, nicht die größte Karakterstärke. Eugen IV. benutzte den ihm ergebenen Mann zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, außer den angeführten nach Deutschland: nach Frankreich, um des Pabstes Sache am Hofe zu betreiben; nach Constantinopel, um an der Vereinigung beider Kirchen zu arbeiten; 1446 abermals nach Deutschland, zu den zu Frankfurt versammelten Kurfürsten, und zugleich um Indulgenzen zu verkaufen für den Neubau der Peterskirche; er soll bei 200,000 Gulden zurückgebracht haben. 1448 belohnte Nicolaus V. seine Dienste, indem er ihn zum Cardinal ad vincula S. Petri erhob; zwei Jahre später setzte er ihn zum Bischof von Brixen ein, gegen die Wahl der Kapitularen und gegen den Willen des Erzherzogs Sigismund. 1451 ging Cusanus als Legat nach Deutschland und den Niederlanden, mit dem Auftrage, die längst verlangte Abstellung der Mißbräuche, so weit der römische Hof sie gestatten wollte, einzuführen und insbesondere die Klöster zu reformiren. Seine Mission blieb nicht ohne Erfolg, da er nicht mit Drohungen, sondern mit Milde auftrat, und, einfach in seinem Aufzuge, dem Volke, an das er deutsche Predigten hielt*), keine Veranlassung zu Klagen über unnützes Gepränge gab. In den Klöstern suchte er Armuth, Keuschheit und Gehorsam wieder herzustellen; auch steuerte er dem Aberglauben, der an manchen Orten durch unnöthige Wallfahrten, scandalösen Ablaßverkauf und Betrügereien mit blutigen Hostien unterhalten wurde. Mit der Legation nach Deutschland hatte Cusanus zugleich die Vollmacht erhalten, mit den Böhmen in Unterhandlung zu treten. Schon auf dem Basler Concil hatte er zwei Sendschreiben an die Hussiten gerichtet, um ihre Ansicht vom Abendmahl zu bestreiten und das Ansehen der Kirche gegen sie zu vertheidigen (T. II. S. 829 u. f.). Als er nun 1452 nach Regensburg kam, traf er dort die katholischen böhmischen Gesandten am Reichstag; diese veranlaßten ihn, an die Hussiten einige Briefe ergehen zu lassen, die er durch seinen Kaplan absandte, die aber von geringem Erfolge waren (l. c. S. 838 u. f.). Ebensowenig Succeß hatte sein Bemühen auf dem Reichstag von 1454, die Reichsstände zur Einigung und zum Ergreifen der Waffen gegen die Türken zu bewegen. Noch traurigere Erfahrungen machte er in seinem eigenen Bisthum. Da er einige ihm widerstrebende Klöster zum Gehorsam nöthigen wollte, und zudem auf mehrere Rechte und Zölle, die der ihm feindselige Erzherzog im Genusse hatte, Ansprüche machte, ließ ihn dieser, nach langen Händeln, gefangen setzen, uud gab ihn nur unter harten Bedingungen wieder frei. Das Jahr darauf wurde sein Freund Aeneas Sylvius zum Pabst erwählt. Dieser berief ihn, um, während er selbst die Fürstenversammlung zu Mantua hielt, die Statthalterschaft von Rom zu übernehmen. Da die Fürsten zu Mantua, 1459, wegen eines Zuges gegen die Türken Rath hielten, gab Cusanus, um sie dazu anzuspornen, seine Bekämpfung des Mahometismus heraus, die den Titel führt: Cribratio Alchorani (Th. II. S. 879 u. f.). Ferner übersandte er dem Pabst einen Entwurf einer Generalreform (zuerst bei Düx, B. II. S. 451 u. f., nach einem Münchner Codex), in dem er vorschlug, Visitatoren in die einzelnen Kirchenprovinzen abzusenden mit päbstlicher Vollmacht alle Mißbräuche in den Sitten der Geistlichen und der Mönche, sowie in der Kirchenverwaltung und im Kultus abzustellen. Dieser Vorschlag blieb jedoch unausgeführt. Zu Mantua suchte Pius II. auch den Streit zwischen Cusanus und dem Erzherzog beizulegen, und sprach, da es ihm nicht gelang, über Letztern den Bann aus; Sigismund appellirte dagegen, durch den gelehrten Nürnberger Syndikus Gregor von Heimburg, an ein allgemeines Concil (August 1460). Die Sache wurde erst durch den Kaiser, zu Gunsten des Cusanus entschieden, als dieser bereits gestorben war; er starb 1464 zu Todi, in dem nämlichen Jahre wie der Pabst. Mehrere Jahre vor seinem Tode hatte er bei seinem Geburtsort Cues ein Hospital gestiftet für 33 Arme, nach der Zahl der von Christo auf Erden verlebten Jahre; dieser Anstalt vermachte er sein Ver-

*) Eine Probe seiner deutschen Predigten, nach einem Trierer Codex, wurde herausgegeben von Wyttenbach, in der Trierer Chronik, 1821.

mögen und seine reiche Bibliothek; sie bewahrt noch jetzt mehrere ungedruckte Handschriften von ihm. Auch stiftete er zu Deventer eine Bursa Cusana für 20 arme Studirende.

Seine gedruckten Werke machen 3 Bände aus, die zu drei verschiedenen Malen verlegt worden sind: Diversi tractatus Nicolai de Cusa, 15. Jahrh., gothisch, klein Fol.; — Paris, bei Badius Ascensius, 1514, klein Fol.; — Nic. de Cusa Opera, Basel, bei Henric Petri, 1565, Fol. Außer den bereits erwähnten Schriften hat Cusanus eine Anzahl philosophischer, mathematischer und ascetischer Tractate hinterlassen, in denen er sich als gelehrten und scharfsinnigen, obgleich nicht immer consequenten Denker erweist. Als Philosoph entfernt er sich durchaus von der orthodoxen Scholastik seiner Zeit und Kirche; er schließt sich dem neu auflebenden, aber noch unvollkommen von ihm verstandenen Neuplatonismus an; Pseudo-Dionysius, einige Commentare über Proclus, hauptsächlich aber die Schriften des Meisters Eckart sind die Quellen seiner Spekulation (s. Apologia doctae ignorantiae, S. 70 u. f.); zudem hat auf letztere seine Vorliebe für Mathematik einen eigenthümlichen, der Klarheit nicht günstigen Einfluß ausgeübt. Dunkel im Ausdruck und inconsequent in der Ausführung, stellt er in seinen 1440 geschriebenen drei Büchern de docta ignorantia (Th. I. S. 1 u. f.) die an Pantheismus streifenden Ideen auf, Gott sey das absolute Maximum und zugleich das absolute Minimum, da er weder größer noch kleiner seyn könne als er ist; er erzeuge aus sich die Gleichheit, und diese kehre wieder in die Einheit zurück, mit der sie gleich ist (Sohn und heil. Geist); die Welt sey das endlich gewordene oder, wie er sich ausdrückt, das zusammengezogene Maximum, also dem Wesen nach nicht von Gott verschieden; Cusanus nennt sie auch das Abbild Gottes, und fügt bei, das Universale sey in jedem Besondern, so daß das Besondere das Universale in der Besonderheit ist und letzteres nur erst im Besonderen wirklich existirt. Die absolute Wahrheit über Gott und Welt sey indessen dem Menschen unerreichbar, denn da die Wahrheit eine unendliche Größe sey, und der menschliche Geist, so lange er in der Besonderheit verweilt, eine endliche, so passen beide nicht auf einander; des Menschen Weisheit bestehe daher darin, seine Unwissenheit zu bekennen, und sich mit der conjectura, der ihm einzig möglichen wahrscheinlichen Erkenntniß zu begnügen; dies mache die sancta und docta ignorantia aus. Außer dem Hauptwerke über diesen Gegenstand verfaßte Cusanus noch einige andere philosophische Abhandlungen: de conjecturis libri duo, aus dem Jahre 1440 (Th. I. S. 75 u. f.), um den Gedanken weiter auszuführen, daß der Mensch über die Wahrheit nur Muthmaßungen haben könne, zu welchen man sich hauptsächlich durch die Arithmetik erhebe, da in den Zahlenverhältnissen die Prinzipien des Erkennens liegen; — dialogus de Genesi, 1447 (Th. I. S. 127 u. f.), über den Ursprung aller Dinge; — 4 Dialogen idiotae de sapientia (S. 137 u. f.); — dialogus de possest (posse est, S. 249 u. f.), die Idee aufstellend Deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est; — de Beryllo (S. 267 u. f.); so wie das leibliche Auge eines durchsichtigen Steines oder Glases bedarf, um sonst unsichtbare Gegenstände zu sehen, so bedürfe das geistige Auge eines Mittels, um etwas von der Wahrheit zu sehen; — de venatione sapientiae, 1462 (S. 298 u. f.); — de Deo abscondito (S. 337 u. f.); — de apice theoriae (S. 332 u. f.); — Compendium (S. 239 u. f.), Anleitung sich zur Erkenntniß der Einheit zu erheben. Auch in Cusa's ascetischen Schriften kommen diese unklaren philosophischen Ansichten vor, und bilden in ihrer Anwendung auf Bibel und Kirchenlehre einen sonderbaren Mysticismus; so in den Traktaten de filiatione Dei (S. 119 u. f.), de visione Dei, 1455 (S. 181 u. f.), de ludo globi (S. 208 u. f., über ein von ihm erfundenes Kugelspiel, um das Verhältniß der Geisterwelt zu Christo zu veranschaulichen), de dato patris luminum (S. 284 u. f.), de quaerendo Deo, 1445 (S. 291 u. f.), de annunciatione virginis (Th. II. S. 343 u. f.), und besonders in den zehn Büchern Exercitationes betitelt (Th. II. S. 349 u. f.), Sammlung von Meditationen und Homilien über einzelne Bibeltexte. Das trefflichste und klarste Werk Cusa's ist sein Dialogus de pace seu concordia fidei (Th. II. S. 862 u. f.,

deutsch von Semler, Leipzig 1787, 8.), durch den Fall Constantinopels hervorgerufen, und den Frieden zwischen allen Religionen bezweckend durch Ausführung der Idee, daß zwar die christliche die vorzüglichste, in allen aber sich einzelne Strahlen der ewigen Wahrheit finden. — Die, obgleich nur in der Form schüchterner Muthmaßung sich äußernde, pantheistische Tendenz der Cusanischen Philosophie wurde damals schon erkannt; ein Italiener Namens Joh. Venchi warf ihr vor, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung zu lehren; ein Schüler Cusa's suchte ihn gegen diese Anklage zu vertheidigen in der Apologia doctae ignorantiae (Th. I. S. 63 u. f.). Ueber hundert Jahre später entlehnte Giordano Bruno dem „divino Cusano", wie er ihn nannte, die Lehre vom Maximum und vom Minimum, und führte sie kühn durch alle Consequenzen durch.

Als Mathematiker ist Cusanus ebenso merkwürdig wie als Philosoph, obschon er auch in diesem Bezuge von den Irrthümern und Phantasien seines Zeitalters nicht frei ist. Faber Stapulensis sagt von ihm: „maxima sacrae matheseos mysteria aperuit." Hier sey nur so viel bemerkt, daß er auf dem Basler Concil, so wie schon D'Ailly auf dem von Constanz, die Verbesserung des Julianischen Kalenders vorschlug (Reparatio Calendarii, Th. III. S. 1157 u. f.); daß er in seinem Werke de complementis mathematicis, so wie in einem besondern de quadratura circuli (S. 1005 u. f.) dieses Problem gelöst zu haben meint; daß er vermittelst astronomischer Berechnungen die Zukunft vorauszusagen suchte, in seiner Conjectura de novissimis diebus, 1442 (S. 932 u. f.; französisch, Amsterd. 1700, 8.), worin er die Besiegung des Antichrists und die zweite Wiederkunft Christi in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts versetzte. Hauptsächlich aber ist zu erwähnen, daß er, ohne deßhalb belästigt zu werden, der erste war, der im Mittelalter die Bewegung der Erde um die Sonne und die Mehrheit der Welten erkannte (de docta ignorantia, Lib. III. c. 11 et 12.; Th. I. S. 37 u. f.).

S. *Hartzheim*, Vita Nic. de Cusa. Trier 1730, 8. — Scharpff, der Cardinal und Bischof Nic. von Cusa. 1. Theil. Mainz 1843 (ein 2. ist nicht erschienen). — Dux, der deutsche Cardinal Nic. von Cusa und die Kirche seiner Zeit. 2 Bde. Regensburg 1847 (weitschweifig und unmethodisch). — *Swalue*, de Kard. Nic. van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk Legaat in Nederland. In Rist's Archiv für Kirchengeschichte. Leyden, Th. IX. — Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, eine philosophische Abhandlung. Bonn 1847. Zimmermann, der Cardinal N. Cusanus als Vorläufer Leibnitzens. Wien 1852. C. Schmidt.

Cusch, s. Kusch.

Cyclus, s. Zeitrechnung, christliche.

Cypern, Cyprus, *Κύπρος*, große Insel am östlichen Ende des Mittelländischen Meeres zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens, zwischen 50. und 52½ ° ö. L. und 34½ — 35½ ° n. B. Nach Strabo XIV. p. 681 hatte sie einen Umfang von 3420 Stadien (= 85½ geogr. Meilen); ihr Flächeninhalt wird von Neueren verschieden, von 240 bis 400 Q.M. angegeben. Die Insel war im Alterthume äußerst fruchtbar, besonders an Weizen, Wein (Cyperwein), Oel, Granatäpfeln, Feigen, Gartengewächsen, Flachs, wohlriechenden Harzen, Wachs und Honig, so daß die Fruchtbarkeit des Bodens mit der Aegyptens um den Vorzug stritt (Aelian. hist. anim. V. 56.). In späterer Zeit kamen noch Seide und Baumwolle als Haupterzeugnisse des Landes hinzu. Vorzüglich berühmt waren Cyperns Waldungen (Cypressen), die gutes Schiffsbauholz lieferten; im Innern der Erde fanden sich Edelsteine aller Art, Eisen, Blei, Zinn, vor allen aber Kupfer, für welches Cypern der Hauptfundort der alten Welt war und das daher auch seinen Namen (aes cyprium) erhalten hat. Dieser Reichthum der Insel sowie ihre Lage zwischen Kleinasien, Syrien, Aegypten und Griechenland machten sie für den Handelsverkehr sehr günstig, und dies so wie die Bergwerke und damit verbundenen Fabriken nebst Manufakturen aller Art machten die Bewohner reich und üppig, daher man ihnen Weichlichkeit, Wollust und Schwelgerei vorwarf, worin wohl auch der Umstand seine

Erklärung findet, daß hier bekanntlich der Hauptkultus der Venus war. Von solchem Reichthum ist freilich jetzt keine Spur mehr vorhanden, denn seit die Insel unter türkische Herrschaft kam, verödete das Land und verarmten die Bewohner. Unter den alten Städten, die in großer Zahl sich vorfanden, sind besonders hervorzuheben Citium, Salamis, Paphos, Amathus, Arsinoe, Solö; die jetzige Hauptstadt ist Nicosia. Die ältesten Bewohner Cyperns waren, wo nicht ganz, so doch zum größten Theile Phönizier und viele Städte von ihnen erbaut, doch hatten auch schon in früher Zeit Griechen an den Küsten Kolonieen angelegt. Von dieser phönizischen Bevölkerung zeugen noch die Inschriften, die in Citium gefunden sind, worüber s. *Gesenius,* Monum. Phoen. p. 122 ff. Unter tyrischer Herrschaft blieb die Insel, bis Amasis, König von Aegypten, sie seinem Scepter unterwarf und äthiopische Kolonisten hinführte (Herod. II. 182.). In dem Kampfe zwischen den Persern und Aegyptern schlossen sich die Cyprier gleich den Phöniziern dem Cambyses an und fochten gegen die Aegypter (Herod. III. 19.), wofür die einzelnen kleineren Herrscher und Tyrannen ihre Herrschaft, nur unter persischer Oberhoheit, behielten (Diod. Sic. XVI. 42.). Unter Darius (Herod. V. 108 — 116.) und später unter Artaxerxes (Diod. a. a. O.) empörten sich diese, wurden aber bald wieder unterjocht. Alexander d. Gr. setzte sich nach der Schlacht bei Issus in den Besitz von Cypern, und nach seinem Tode war die Insel lange Zeit der Zankapfel zwischen Antiochus und Ptolemäus, in welchem Kampfe die kleinern Fürsten ihren Untergang fanden, bis endlich Ptolemäus unumschränkter Herr wurde (Diod. XIX. 59. 79.; XX. 21. 47.). So blieb die Insel unter ägyptischer Herrschaft, bis die Römer, zuerst auf Clodius Betrieb, sie ihrem Reiche einverleibten (Strabo XIV. p. 684 sq.). Bei der Theilung des römischen Reiches fiel Cypern dem griechischen Kaiserthume zu und wurde durch Statthalter regiert. Zur Zeit des Kreuzzugs Richards Löwenherz finden wir in Cypern einen Kaiser Isaak, welcher, dem Hause der Comnenen verwandt, als Statthalter sich die Herrschaft angemaßt hatte und sie unabhängig vom griechischen Kaiser führte. Diesen, einen grausamen Tyrannen, verjagte Richard, nahm die Insel für sich in Besitz und ließ sie durch zwei Statthalter regieren (s. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge IV. S. 197 — 216); später wurde daraus ein eigenes Königreich als englisches Lehen für die Familie Lusignan. Nach dem Aussterben dieses Hauses gelangten die Venetianer 1473 in den Besitz der Insel, welche sie 1571 an die Türken verloren.

Im A. T. sind כִּתִּים, כִּתִּיִּים 1 Mos. 10, 4.; Jes. 23, 1. 12.; Ezech. 27, 6. die Cyprier, eigentlich die Bewohner von Citium, dann in weiterer Ausdehnung die der ganzen Insel; s. *Gesen.* Thes. s. v. p. 726. *Κύπρος* selbst wird 1 Makk. 15, 23. neben Knidos und Cyrene erwähnt; 2 Makk. 4, 29. erscheint ein gewisser Crates, Befehlshaber der Cyprier, als Stellvertreter des Sostratus, des Befehlshabers der Burg in Jerusalem, zur Zeit des Antiochus Epiphanes, und Statthalter von Cypern finden wir 2 Makk. 10, 13. 12, 2. aufgeführt. Im N. T. verkauft ein gewisser Joses, zubenannt Barnabas, ein Cyprier von Nation, seinen Acker und gibt das Geld den Aposteln (Apostelgesch. 4, 36.); einen andern Cyprier Namens Mnason, „ein alter Jünger“, finden wir in Jerusalem (21, 16.); von Cypriern und Cyrenern geht die erste Verkündigung des Evangeliums an die Griechen aus (11, 29.). Paulus geht bei seiner ersten Bekehrungsreise mit Barnabas von Seleucien nach Cypern (13, 4.); später geht Barnabas, nachdem er sich von Paulus getrennt hat, von Antiochien aus ebendahin (15, 39.). Auf seiner Rückreise von Griechenland nach Jerusalem und bei seiner letzten Reise von Cäsarea nach Rom schiffte Paulus südlich an Cypern vorbei (21, 3. 27, 4.). Von Cyprischen Städten werden im N. T. erwähnt Salamis, Seestadt im östlichen Theile von Cypern, Apostelgesch. 13, 5., und Paphos, auf der Westseite der Insel, Sitz eines römischen Proconsul, Apostelgesch. 13, 6. 7. 13. — Ueber das alte Cypern vgl. *Meursii* opus posthumum de antiquitt. rebusque insul. Rhodi, Cretae, Cypri. Amstel. 1675. 4. Cellar. Notit. orb. ant. II. S. 266 ff. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer. VI. 1. S. 546 ff.; über das neuere Pococke, Beschreib. des Morgen=

landes. Erlang. 1754. II. S. 305—370. Hassel, Vollst. Erdbeschr. XIII. S. 170 ff. Blanc, Handbuch. 1849. III. S. 167 ff. Arnold.

Cyprian, Ernst Salomon. Einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jahrhunderts übriggebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutherischen Orthodoxie. Geboren 1673 zu Ostheim in Franken, vollzog er seine Studien zuerst in Jena unter Veltheim, Bechmann, W. Baier, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei dessen Berufung nach Helmstedt dorthin. 1699 wurde er in Helmstedt Extraord. der Philosophie, nahm aber schon 1700 den Ruf nach Koburg als Director des dortigen Gymn. academicum an. Nach 13jähriger Verwaltung dieses Rectorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberconsistorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vicepräsident des Oberconsistoriums ernannt und starb im Jahr 1745. Schon in Helmstedt hatte er seinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streitschriften gegen Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie zu bewähren angefangen, und dieser Polemik auch ein ausführliches, aber erst später durch G. Grosch vollendetes Werk gewidmet: „Nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnold'sche Ketzerhistorie 1746." Die seit dem Ryswyker und Rastatter Frieden zunehmenden Uebergriffe der römischen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Ursprung und Wachsthum des Pabstthums." Außer einigen andern verdienstlichen kirchenhistorischen Arbeiten gab ihm besonders eine allerdings nicht überall wohllautende Berühmtheit seine Polemik gegen die gegen das Jahr 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangelischen Confessionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefaßt, mit historischen Original-Dokumenten bestärkt. 1722." „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernst Salomon Cyprian beim jetzigen Unionswesen hat vorwalten lassen. 1722." „Das Urtheil englischer Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre. 1723." Diese wie alle übrigen Arbeiten des gelehrten Mannes lassen wahrnehmen, daß sie auf historischen Quellenstudien beruhen, und — so weit er es auf seinem beschränktern Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geschrieben sind.

Die Veranlassung zu diesem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten zwischen Reformirten und Lutherischen nur als „eine von den Pfaffen eingerührte saure Sauce" erschien, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von seinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufsetzen lassen und 1720 trat der berühmte Tübinger Matth. Pfaff in seiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der protestirenden Kirchen" zur Unterstützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in diese Verhandlung, die er von vorn herein mit größtem Mißfallen ansah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanschläge gerichtetes, demselben vertraulich, auf dessen Verlangen zugesendetes Gutachten, welches zum Verdruß des Verfassers in den Leipziger novis literariis abgedruckt worden, und eine hitzige Gegenschrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits sehr verbreitete confessionelle Indifferentismus hatte selbst das corpus evangelicum zu Regensburg sehr günstig für eine Union gestimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit seiner ungeduldigen Hitze, auch Hessen-Cassel war eifrig in der Sache thätig, selbst unter den Abgeordneten lutherischer Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Würtemberg, befanden sich reformirte Confessionsgenossen: an Zustimmung des Gothaischen Hofes, des Fürstenhauses Ernst des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen seiner Opposition viele Anfechtung zu erdulden; der preußische und der hessische Hof drangen darauf, ihm Stillschweigen aufzuerlegen und die Zeitungspresse erhob sich größtentheils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmste jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht" richtet sich gegen die calvinische Prädestinations- und Abendmahlslehre, und will die Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit der reformirten Theologen von Anfang der Trennung an darthun; zum Belege werden aus dem reichen handschriftlichen Schatze, den sich der

Verfasser mit vielen Kosten gesammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgetheilt.

Dem Geiste nach mit Val. Löscher nah verwandt, zeigt sich Cyprian in diesen seinen Schriften wie in seiner praktischen kirchlichen Thätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch ernstlich um christliches Leben zu thun ist, der als Motto in die Stammbücher zu schreiben pflegte: Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derselben gegen Cäsaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur auf den schon gebahnten Geleisen und mit Vermeidung alles Auffallenden, so daß den Pietisten gegenüber seine Losung lautete: Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia. Eine willige Unterstützung fand er in seinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiösen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürsten Friedrich II., einem entschiedenen Freunde der lutherischen Kirche. Während Cyprian in seinen Briefen wiederholt klagt, daß der Meiningische und Weimar'sche Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Briefe von 1718 seinem Fürsten nach: herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici non potest, quantopere orthodoxos theologos, *qui simul vita docent*, amet aut potius diligat. Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hülfsleistung an nothleidende und auswärtige Glaubensgenossen, die Aufrechthaltung der lutherischen Lehre: für alle diese Zwecke zeigte der Fürst einen treuen Eifer. Und so erwies er sich, auf den Zuspruch seines Kirchenrathes, auch beharrlich in dem Widerspruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwohl man daselbst am 28. Febr. 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beschluß gekommen war, „die Sache pro conclusa zu halten, doch in honorem directoris (Kursachsens, mit welchem Gotha stimmte) mit Publication des conclusi noch einige Tage zurückzuhalten.“

Mit dem Tode dieses religiös gesinnten Fürsten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., besonders aber dessen Gemahlin, Prinzeß Louise Dorothea von Meiningen, „von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genährt mit der Milch der französischen Literatur,“ waren mit ihrem Interesse ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt sich noch jetzt mit Anekdoten über die freimüthigen Angriffe des Kirchenraths in seinen Predigten auf die Frivolität seiner fürstlichen Zuhörerin, wie er das einemal in einer vor ihr gehaltenen Predigt gesagt: „Alles Unglück kommt von Meinungen“ (vulgo pro Meiningen), wie er ein andermal sie angeredet: „Durchlauchtigste, gnädigste Herzogin, große, große, erhabene Sünderinn.“

Des Mannes innerste Gesinnungen lernt man aus dem Briefwechsel mit seinem um die Mauern Zions klagenden Geistesverwandten Val. Löscher kennen, welcher sich in dem ersten Bande der Briefsammlung desselben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meisten Regensburger Gesandten mit Haß gegen ihn erfülle und setzt hinzu: Deus ei reddet brevi, quod meretur; *nolim autem reddat et deprecor.* Er meldet, wie er durch seine Briefe auch den dänischen und schwedischen Hof in das Interesse gegen die Calvinisten zu ziehen gesucht, er gibt Nachricht über die Untersuchung, die er durch seinen Fürsten gegen die Orthodoxie von Buddeus veranlaßt hat, und legt sich diesen seinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: „Buddeus,“ heißt es in einem Briefe vom 4. Febr. 1716, „schreibt mir zu, daß er von hier und Eisenach keine absolutoria formula kennen gelernt, sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse. Die Kirche würde mir einigen Dank wissen, wenn sie wüßte, was ich bis jetzt für sie gelitten; die vornehmsten Politiker verlassen mich alle oder ihre Söhne haben Buddeus zum Lehrer gehabt: solus fere princeps a meis partibus stat. Doch hält er es am Ende für das Rathsamste, den Kampf gegen die Hallenser aufzugeben. Vom 6. Dec. 1716 schreibt er: „Wider die Hallenser ferner zu schreiben, halte ich nicht für gerathen. Ihre

machinationes sind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, so gehen sie allmählig zu den Calvinisten über und reißen ganze Provinzen in dieses Lager: mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari." Noch tiefer ist der Muth gesunken in einem Briefe von 1726, worin er abräth eine neue Unionsformel mit den Hallensern, "denen wir nur noch eine fabula sind," zu versuchen; man würde nur den Papisten und Calvinisten zum Hohn werden.

Quellen. Joa. *Fabricius,* historia bibliothecae Fabricianae IV. p. 455. *Ludovici,* Ehre des Casimiriani academici zu Koburg II. S. 292. Erdmann Rudolph Fischer, Leben Ernsts Sal. Cyprians, 1749. Chr. Ferd. Schulze, Leben Herzog Friedrich's II. von Gotha, 1851. Tholuck.

Cyprianus, Thuscius Cäcilius, ist zu Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika, wahrscheinlich in Carthago selbst geboren. Er stammte aus einer angesehenen Familie und genoß eine Erziehung, bei der es vor Allem auf edle Geistes- und Verstandesbildung abgesehen war. Seine väterliche Religion war die heidnische, sein äußerer Beruf der eines Lehrers der Rhetorik in seiner Vaterstadt, sein Wandel dem heidnischen Sinn und Wesen gemäß *). Erst durch einen christlichen Presbyter Cäcilius wurde er für das Christenthum gewonnen, und nachdem er in demselben gründlicher unterrichtet worden, im Jahre 246 getauft. Er selbst schildert uns in seinem Brief ad Donatum (de gratia Dei) den mächtigen Eindruck, den die Taufe auf sein Gemüth gemacht und die gänzliche Lebensänderung, die sie in ihm hervorgebracht habe. Wahrscheinlich nahm er den Namen seines Lehrers aus Dankbarkeit gegen ihn in den seinigen auf. Als ein neuer Mensch widmete er sich nun auch ganz dem Studium der h. Schrift und der Kirchenlehre, er auferlegte sich strenge Büßungen und Entsagungen, schenkte seine Habe den Armen und verfaßte bereits einige Schriften, in denen er seine neuen Ueberzeugungen und Grundsätze niederlegte. So außer dem oben erwähnten Brief ad Donatum die Schrift de idolorum vanitate, die, gewissermaßen noch eine christliche Schülerarbeit, in den meisten Stellen mit dem von ihm benützten Minucius Felix (s. d. Art.) zusammentrifft, so auch seine libri III. testimoniorum adv. Judaeos. Schon zwei Jahre nach seiner Taufe (248) ward er durch die Stimme des Volkes zum Bischof von Carthago gewählt, nachdem er kurz zuvor die Weihe zum Presbyter erlangt hatte. Er lehnte aus Bescheidenheit die Wahl ab. Das Volk aber gab nicht nach; es umringte sein Haus und bestürmte ihn so lange, bis er in das Unabwendbare sich fügte. Mit der Erhebung auf den bischöflichen Stuhl begann für den der Würde seines Amtes in vollem Maße sich bewußten Mann eine Zeit harter und langwieriger Kämpfe. Ein Theil der Presbyter, namentlich der älteren, die durch die Wahl Cyprians sich zurückgesetzt glaubten, bildeten eine Faction, die mit aller Hartnäckigkeit seinem bischöflichen Walten und Wirken sich entgegensetzte und ihm auf alle Weise sein Amt zu verleiden suchte. Cyprian behandelte seine Gegner anfänglich mit kluger Schonung und weit entfernt, sich eigenmächtige Handlungen zu Schulden kommen zu lassen, nahm er wenigstens im Anfang seiner bischöflichen Regierung nichts vor, ohne den Rath der Aeltesten eingeholt zu haben, die er seine compresbyteri nennt (vgl. ep. 14.). Auf der andern Seite aber war es ihm mit der Wiederherstellung der sehr gesunkenen Kirchenzucht und mit der strengsten Handhabung derselben voller Ernst, und dies brachte ihn bald mit den laxer Gesinnten in Zwiespalt, namentlich eiferte er gegen die Schauspiele und Gladiatorspiele, denen sich schon sein großes Vorbild, Tertullian, bis zu einer jede Pflege der Kunst verdammenden Schroffheit entgegengesetzt hatte **). Ganz im Geist und Sinne eben dieses Lehrers verbot er auch den

*) Die Schilderung seines früheren sittenlosen Lebens, die er nach seiner Bekehrung macht, mag allerdings übertrieben seyn. Auch die Sage, daß er der Zauberei sich ergeben, muß dahin gestellt bleiben.

**) So wollte auch Cyprian einem Schauspieler, der Christ geworden und als solcher seinen Beruf aufgab, nicht einmal gestatten, jungen Leuten Unterricht in der Declamation und Mimik zu geben.

Frauen alle Kleiderpracht. Man wird das alles begreifen, wenn man bedenkt, wie sehr während der Zeiten der Ruhe, deren die Kirche während der Dauer eines dreißigjährigen Friedens genoß, die Ueppigkeit und Sittenlosigkeit bei allen Ständen überhandgenommen. Nun aber brach die schreckliche Verfolgung unter Decius aus, in welcher das heidnische Volk mit Ungestüm seine Hinrichtung verlangte (Cyprianum ad leonem!). Cyprian entzog sich ihr durch die Flucht, und gab damit seinen Gegnern eine nicht unbedeutende Waffe in die Hände. Mochte er immer auf ein göttliches Gesicht sich berufen, das diese Flucht ihm angerathen (ep. 11), mochte er auch von seinem Exil aus mit der Gemeinde einen lebhaften Briefverkehr unterhalten und väterlich für die Armen derselben sorgen, immer kehrte der Vorwurf wieder, daß er aus Feigheit die Heerde im Stiche gelassen, als sie am meisten des Hirten bedurft hätte. Die Strenge, womit dann Cyprian die in der Verfolgung Gefallenen (lapsi) beurtheilte, wurde ihm vollends übel verdeutet, um so mehr als gerade die Alles geltenden Confessoren, die in der Verfolgung ausgehalten und denen ein strenges Verfahren eher geziemt hätte, eine mildere Gesinnung gegen die gefallenen Brüder an den Tag legten und ihnen sogar Ablaßbriefe (libelli pacis) ertheilten. Daß zwischen einer auch im Evangelium erlaubten Flucht und einem wenn auch nothgedrungenen Abfall von Christo ein wesentlicher Unterschied sey, und daß auch das muthigste Bekenntniß, das der Einzelne durch sein Benehmen abgelegt, diesem noch kein Recht gebe, von sich aus zu lösen und zu binden, wurde in der Leidenschaft übersehen, und den Confessoren vieles zu gut gehalten, das die strengere Sittlichkeit verdammen mußte. Aber auch als Cyprian von der Strenge seiner Grundsätze nachließ und im Einverständnisse mit dem römischen Klerus sich zu milderen Grundsätzen gegen die Gefallenen herbeiließ, erwuchs ihm in der Partei des Felicissimus (s. d. Art.) eine neue Opposition, die man zugleich als eine Opposition der presbyterialen Partei gegen die bischöfliche betrachten kann. Der Presbyter Novatus, von dessen Karakter uns Cyprian (ep. 52) eine, wohl auf leidenschaftlicher Auffassung beruhende, und darum höchst abschreckende Schilderung macht, hatte sich herausgenommen, den Diakonus Felicissimus zu ordiniren. Vier oder fünf Presbyter (je nachdem man Novatus mit einschließt oder nicht) traten ihm bei. Cyprian aber protestirte gegen die Wahl durch seine Vicarien, die er mit einer Kirchenvisitation beauftragt hatte. Nach Ostern 251 kehrte er selbst (nach 14monatlicher Abwesenheit) nach Karthago zurück und versammelte die ihm treu gebliebenen Bischöfe zu einer Synode (Ep. 55), nachdem er wenige Zeit zuvor seine Schrift de lapsis verfaßt hatte. Die Synode suchte die Mitte zu halten zwischen allzugroßer Strenge und allzugroßer Milde. Allein die Gegenpartei, welche mit der novatianischen Opposition in Rom gemeinsame Sache machte, stellte in der Person des Fortunatus einen Gegenbischof auf, nachdem schon früher die strengere Fraction einen ihrer Anhänger, Maximus gewählt hatte. Cyprian trug indessen über Beide den Sieg davon. Sein Ansehen stieg besonders während der großen Pest, die das Reich im Allgemeinen, und in besonders hohem Grade Karthago heimsuchte. Von ihren Verheerungen hat uns Cyprian selbst eine beredte Schilderung in der Schrift de mortalitate gegeben *). Mit großer Aufopferung nahm er sich der Kranken an und traf auch Vorsorge für die Beerdigung der unbegraben umherliegenden Leichname. In eben diese Zeit fällt auch seine Schrift ad Demetrianum, worin er die Beschuldigungen der Heiden abzuwehren sucht, als ob die Christen durch Verachtung des öffentlichen Cultus diese und ähnliche Calamitäten herbeigerufen hätten.

In einen weitern Streit wurde Cyprian mit dem Bischof Stephanus in Rom wegen der Ketzertaufe (s. d. Art.) verwickelt. Indem Cyprian von dem Vordersatze ausging, daß nur in der wahren, d. i. der katholischen Kirche die wahre Taufe zu finden sey, konnte er die von Häretikern und Schismatikern ertheilte Taufe für keine wahre halten; nach ihm mußten also die zur katholischen Kirche Uebergetretenen noch einmal

---

*) Man hat darin das Bild der Cholera wieder erkennen wollen.

oder vielmehr in seinem Sinne erst wirklich getauft werden. Stephanus dagegen vertheidigte die römische Weise, wonach die Objektivität und Unabhängigkeit der Taufe von der Person des Taufenden so weit festgehalten wurde, daß sie, auch von einem Ketzer verrichtet, ihre Gültigkeit behielt. Dieser heftige Streit zwischen Rom und Karthago gewinnt um so mehr Bedeutung, als es sich darin nicht nur um eine an sich schon wichtige dogmatisch-liturgische Frage, sondern auch um das Verhältniß der Bischöfe zu dem römischen Bischof handelte. Dieser trat bereits mit jener Anmaßlichkeit auf, die im spätern Pabstthum sich vollendete. Wie Cyprian nach unten hin (gegen die Novatianer) die bischöflichen Rechte vertheidigte, so wahrte er nach oben hin die Selbstständigkeit des Episkopates mit aller Entschiedenheit; er hält so zwischen der presbyterialen Demokratie und der päbstlichen Monarchie jene aristokratische Mittelstellung ein, in der das hochkirchliche System bis auf diesen Tag ein erlauchtes Vorbild findet. Als Stephanus den Abgeordneten der afrikanischen Kirche kein Gehör schenkte, wandte sich Cyprian an die Bischöfe Asiens und diese stimmten ihm vollkommen bei. Eine Synode von Karthago 261 entschied ebenfalls im Sinne ihres Bischofs; gleichwohl behielt Rom in diesem Streite die Oberhand. So treulich auch Cyprian in allen Dingen die Tradition der alten Kirche zu bewahren suchte, so war ihm doch das bloße Herkommen der Gewohnheit nicht die höchste Instanz. Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung seine Aussprüche: consuetudo sine veritate vetustas erroris est (ep. 74). Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum (ep. 71). Endlich kam der Zeitpunkt, da er den Makel, der an seiner Flucht zu hangen schien, mit dem Blute des Märtyrers auslöschen sollte. Es war in der Valerianischen Verfolgung. Cyprian hatte schon, als Gallus die Christen verfolgte, in einer eigenen Schrift: de exhortatione martyrii zur christlichen Standhaftigkeit ermuntert, und nun sollte er mit eignem Beispiel den Ernst seiner Gesinnung beweisen. Den 30. August 257 ward er vor den römischen Consul Aspasius Paternus beschieden und aufgefordert, den Göttern zu opfern. Als er sich dessen weigerte, ward er nach Curubis, eine Tagreise von Karthago, verbannt. Von da aus tröstete er die Gemeinde in Briefen. In einem Traumgesichte sah er das blutige Schicksal vorgebildet, das nach Jahresfrist ihn erreichte. Aus der Verbannung zurückberufen, zog er sich nur auf kurze Zeit auf sein Landgut zurück. Unter dem Nachfolger des Aspasius Paternus, dem Consul Galerius Maximus, bestand er das letzte Verhör; mit ruhiger Fassung und den Worten „Gott sey gedankt“ vernahm er das Todesurtheil, das auf Hinrichtung durch das Schwert lautete. Unter dem Geleite einer großen Volksmenge ward er auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt geführt. Hier entkleidete er sich selbst, kniete nieder, betete und empfing den Todesstreich, den 14. Sept. 258. Dem Scharfrichter hatte er 25 Goldstücke auszahlen lassen. Die Christen begruben ihn in der Nähe des Richtplatzes; sowohl auf seinem Grabe, als auf dem Platze seiner Hinrichtung erhoben sich später Kirchen, die aber bei den Einfällen der Vandalen unter Geiserich wieder zerstört wurden. Karl d. Gr. soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewahrt wurden. Auch andere Kirchen (in Venedig, Compiègne und Rosnay in Flandern) behaupten im Besitze seiner heiligen Ueberreste zu seyn.

Der Karakter Cyprians und sein Verhalten in den verschiedenen Lagen seines Lebens ist sehr verschieden beurtheilt worden, indem die Einen mehr die Hoheit seiner Sinnesart, in der sich die glänzendsten Tugenden eines Kirchenfürsten vereinigten, bewundert, Andere ihn des Stolzes und der Herrschsucht beschuldigt haben. Der heilige Ernst, womit er seine Stellung begriff, der hohe Grad von Selbstverleugnung, den er im Leben wie im Tode bewies, werden ihm eben so wenig können bestritten werden, als die außergewöhnliche Befähigung zu kirchenleitender Thätigkeit. Hierin haben wir seine eigentliche Größe zu suchen. Speculatives Denken war seine Sache nicht; darin wird er nicht nur von den Alexandrinern, sondern auch von Tertullian übertroffen, an dem seine Theologie sich genährt hat. Unter den Lehrstücken ist es das von der Kirche, deren Einheit er

nicht sowohl dialektisch und theoretisch entwickelt, als vielmehr concret und energisch im Leben erfaßt und in sprechenden Bildern dargestellt hat (vgl. die Schrift de unitate ecclesiae)*). Als Exeget steht er ganz auf dem praktischen Standpunkte und verschmäht darum auch die Allegorie nicht, wo sie seiner feurigen Phantasie sich aufdringt. Daß er im Abendmahl eine Darstellung der Aufopferung Christi sieht, — der erste Schritt zur Lehre von einem wirklich in der Messe sich vollziehenden unblutigen Opfer — steht wohl mit seiner Idee vom Priesterthum in genauer Verbindung, wie er denn auch die hierarchische Anschauung der Kirche auf die jenseitigen Verhältnisse überträgt. Die scharfe Trennung zwischen Kirche und Welt beherrschte auch seine Sittenlehre und führte ihn zur Ueberschätzung der Askese in ihren verschiedenen Formen. Hieher gehören außer seinen zahlreichen Briefen die Schriften de habitu virginum, de oratione dominica, de opere et eleemosynis, de bono patientiae, de zelo et livore; so wie die kritisch bezweifelten de spectaculis, de disciplina et bono pudicitiae und andere, erwiesen unächte. Das Leben Cyprians ist zunächst beschrieben worden von dem ihm getreuen afrikanischen Presbyter Pontius: de vita Cypriani bei Ruinart Act. Martyr. II. und in den Ausgaben der Werke Cyprian's. Damit zu vergleichen Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (bei Ruinart 216 sqq.) *Lact.* div. inst. V. 1. *Euseb.* H. E. VII. 3. Mit diesen Quellen sind die spätern Bearbeitungen von *Pearson* (Annales Cyprianici, Oxf. 1682), P. *Maran*, vita Cypriani (vor dessen Ausg.), H. *Dodwell*, Diss. Cyprianicae. Oxon. 1684, *Tillemont*, Mémoires IV. p. 76 sqq. (*Gervaise*) la vie de S. Cyprien. Par. 1717. 4. u. a. zu verbinden. Die vollständigste und beste deutsche Bearbeitung ist die von Rettberg, Götting. 831, womit die kirchenhistorischen Werke von Schröckh (Bd. IV.), Neander (Bd. I.) und Böhringer, Biogr. I. 1. S. 375 ff. zu vergleichen. Ausgaben von *Erasmus*, Bas. 1521; *Rigaltius*, Par. 648; Joh. *Fell*, Oxf. 1682. Die Benedictiner von *Steph. Baluze* und Prud. Maran, Par. 1726. fol. Ven. 1728. Handausgaben von Oberthür, Würzb. 782 und von Goldhorn, Lips. 838. 39. II. 8. Eine Ausg. der Bücher de cathol. eccles. unitate, de lapsis et de habitu virgg. von Krabinger, Tüb. 853. Ueber die Schrift de unitate ecclesiae vgl. H. E. Schmieder, Lpz. 822., E. Weicker in Illgens histor. theol. Abhdlg., Lpz. 824. S. 111 ff. u. Huther, Hamb. 839. **Hagenbach.**

Cyran, St., s. Du Vergier.

Cyrene, *Κυρήνη*, Hauptstadt von Ober-Libyen, welches daher Libya Cyrenaica (*Pomp. Mel.*, I, 4. 8., *Plin.*, V, 5., *Ammian.*, XXII, 16.) heißt. Die Stadt wird neben Cypern erwähnt 1 Makk. 15, 23. Apostelgesch. 11, 20.; in Jerusalem hatten die Cyrenaischen Juden zur Zeit der Apostel eine eigene Synagoge, Apostelgesch. 2, 10. 6, 9. Ein Cyrener Lucius erscheint unter den ersten Aposteln und Lehrern in Antiochien, Apostelgesch. 13, 1. Der Simon, welcher dem Herrn das Kreuz tragen mußte (Matth. 27, 32. Luk. 23, 26. Mark. 15, 21.) war aus Cyrene. **Arnold.**

Cyriacus, Heiliger der römischen Kirche, angeblicher Pabst, welcher der heiligen Ursula und ihren 11,000 Jungfrauen zu lieb den römischen Bischofsstuhl verlassen und mit jenen den Märtyrertod bei Köln gefunden haben soll (8. Aug.). Aus verschiedenen Gründen (s. d. Art. Ursula) und besonders auch, weil in den Pabstkatalogen weder sein Name noch eine mögliche Stelle für denselben sich findet, ist er sammt seiner weiblichen Gesellschaft in's Gebiet der Sage oder Fiction zu verweisen. — Des Besitzes seiner Gebeine rühmt sich seit Anfang des 9. Jahrhunderts die Kirche und das Collegiatstift St. Cyriaci (früher St. Dionysii) zu Neuhausen vor den Thoren von Worms. Rettberg, K.-G. Deutschl. I, S. 112 ff. 638.

Cyriacus, Patriarch von Constantinopel am Ende des 6. Jahrhunderts, Nachfolger des Johannes jejunator seit 595, legt sich wie sein Vorgänger den Titel *ἐπίσκοπος οἰκουμενικός* bei und läßt ihn durch ein Concil bestätigen, sosehr auch der

*) Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescet. Sic ecclesia etc.

römische Bischof Gregor d. Gr. dagegen eifert, muß denselben aber später auf Befehl des Usurpators Phokas, den Gregor für sich zu gewinnen wußte, wieder ablegen und soll angeblich aus Verdruß darüber 606 gestorben seyn. Wagenmann.

Cyrillus von Jerusalem. Ob aus Jerusalem selbst gebürtig (um 215), läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Den Zunamen hat er von dem Bisthum, das er in Jerusalem seit 350 bekleidete, nachdem er zuvor Presbyter und Aufseher über die Katechumenen gewesen war. Die von ihm noch erhaltenen Katechesen (*κατηχήσεις*) sind keine Katechisationen im modernen Sinne, sondern nichts anderes als Predigten, die er noch als Presbyter in der Auferstehungskirche zu Jerusalem, wahrscheinlich in der großen Fastenzeit 348 theils vor den noch ungetauften Katechumenen, theils auch vor den kürzlich getauften Neophyten über das apostolische Symbolum gehalten hat. Von diesen 23 Katechesen, die außer einem Fragment einer Predigt über den Kranken am Teich Bethesda den ganzen homiletischen Nachlaß Cyrills bilden, führen die fünf letzten den Titel: „mystagogische Reden" (*μυςαγωγικαὶ κατηχήσεις*), weil in ihnen die Mysterien der Taufe, der Salbung und des heiligen Abendmahls erklärt werden; doch ist ihre Aechtheit bezweifelt worden. Das Studium dieser Schriften ist daher ebenso wichtig für das Studium der Archäologie und Liturgie, als der Homiletik. Wird auch der Predigten Schwulst, Weitläufigkeit und Mangel an logischer Ordnung getadelt, so enthalten sie doch auch viele praktische, fruchtbare Ideen, und ein nicht geringes Verdienst derselben dürfte seyn, daß sie von der Polemik der Zeit, in die der Verfasser persönlich verflochten war, sich möglichst ferne halten. Cyrill gehörte nämlich anfänglich der Partei an, die, ohne die Meinung des Arius gut zu heißen, gleichwohl das Wort *ὁμοούσιος* als schriftwidrig vermied, und die man als die Eusebianische begreift, später finden wir ihn unter den Semiarianern. So auf der Synode zu Seleucia, 359. Als solcher bekämpfte er den strengen Arianer Acacius (s. d. Art.) und wirkte zu dessen Entsetzung mit. Dafür aber wurde er dann wieder von den Acacianern auf der Synode zu Constantinopel 360 entsetzt, gelangte aber nach dem Tode des Constantius (361) wieder zu seinem Bisthum. Unter dem arianisch-gesinnten Kaiser Valens wurde er wieder vertrieben (367). Es ist unbekannt, wo er bis zum Todesjahr des Kaisers (378) sich aufgehalten. So viel ist gewiß, daß er sich mit der nicänischen Orthodoxie zuletzt völlig aussöhnte, und daher auch auf der zweiten ökumenischen Kirchenversammlung zu Constantinopel 381 als Vertreter der rechtgläubigen Kirchenlehre erscheint. Er starb im März 386. Ueber sein Leben und seine Schriften zu vergleichen: *Socr.* h. e. II. c. 28. 40. *Sozom.* IV. 25. *Theodoret.* II. 28. *Touttée,* Diss. Cyrillianae s. de vita et rebus gestis S. Cyr. Hier. (vor der Ausg. seiner Werke). *Du Pin* II, 134 ff. *Tillemont,* Mémoires VIII. 1358, Schröckh, K.-G. XII, S. 369 ff., Augusti, Denkw. Th. IV., von Cölln in Ersch und Gruber's Encycl. Bd. XXII. S. 148 ff. *Van Vollenhoven*, Specimen theol. de Cyrilli Hier. catechesibus. Amst. 837. — Ausgaben von J. Prevot. Par. 1608. 4. und 1631 und (die beste) von A. A. Touttée, nach dessen Tode von Pr. Maran, Par. 1720. Fol., nachgedr. Ven. 1763. — Eine deutsche Uebersetzung von Feder. Bamb. 786 mit Anm. — Auszüge in Rößler's Bibl. der K. V. V. Homiliar. patrist. von Pelt und Rheinwald I, 125 ff.

Hagenbach.

Cyrillus von Alexandrien ist geboren ebendaselbst zu Ende des 4. Jahrhunderts. Nachdem er, wie berichtet wird, eine Zeitlang in dem nitrischen Gebirge als Mönch gelebt, folgte er seinem Oheim und Erzieher Theophilus auf dem Patriarchenstuhl zu Alexandrien 412, als der 24te nach der traditionellen Zählung, die mit dem Evangelisten Marcus beginnt. Er trat ganz in die Fußtapfen seiner Vorgänger, indem er mit maßlosem Eifer Alles verfolgte, was ihm als Irrlehre erschien. So schloß er den Novatianern ihre Kirchen und vertrieb 415 alle Juden aus Alexandrien. Ebenso hat er bei dem schändlichen Morde der heidnischen Philosophin Hypatia sich betheiligt. Am bekanntesten aber ist sein Name geworden durch seinen Angriff auf den Nestorius, Patriarchen zu Constantinopel. Als dieser der Maria das Prädikat *θεοτόκος* verweigerte, schleuderte

er gegen ihn seine 12 Anathematismen, denen Nestorius wieder 12 entgegensetzte (vergl. nestorianische Streitigkeiten). Er verfolgte ihn dann noch weiter, bis die von ihm betriebene dritte ökumenische Synode von Ephesus (s. d. Art.) 431 den Nestorius mit seiner Lehre von zwei Naturen verdammte. Weil er in dieser ganzen Sache eigenmächtig verfuhr, und unter anderem die Synode eröffnete, ohne die Ankunft des Bischofs von Antiochien abzuwarten, so wurde er, sammt dem Bischof Memnon von Ephesus, der ihn unterstützt hatte, durch ein kaiserliches Dekret abgesetzt; später aber söhnte er sich mit Johann wieder aus, indem er, der früher unverkennbar zu einer Natur sich bekannt hatte, nun eine vom Bischof Paul von Emisa vorgeschlagene Formel sich gefallen ließ, wonach zwei Naturen behauptet wurden. Das verdienstlichste seiner Werke ist die Vertheidigung des Christenthums gegen Julian in 10 Büchern. Außerdem hat er sich als Homilet hervorgethan, wobei er jedoch, ganz im Gegensatze mit der antiochenischen Richtung, der Allegorie und Typologie einen weiten Spielraum ließ. Seine Homilien wurden ihrem größeren Theile nach ursprünglich als Festprogramme verfaßt, wie sie, von älterer Zeit her, die alexandrinischen Bischöfe zur Ankündigung der Osterfeier ausgehen ließen; man las diese Hirtenbriefe in den Kirchen vor, und dann wurden sie gesammelt. Außerdem aber hat er auch noch andere Reden gehalten, unter anderm eine in der Marienkirche zu Ephesus, nachdem das obenerwähnte Concil seine Verdammung über Nestorius ausgesprochen hatte. Sowohl in dieser, als in andern seiner Reden tritt die Mariolatrie in der krassesten Weise hervor. Er kann nicht genug Prädikate häufen, ihre Herrlichkeit als „Gottesmutter,“ ihre jungfräuliche Reinheit und ihre Wunder zu rühmen, wobei er allerdings, wie auch in andern Predigten, oft eine glänzende Beredtsamkeit entwickelt, der es indessen bei allem Farbenglanz und aller Bilderfülle an der rechten Zucht des Gedankens und am eigentlichen Style fehlt. Cyrillus starb 444; vergl. über ihn *Renaudot*, hist. Patriarcharum Alexandr. Jacobitar. Par. 1713. 4. *Cave*, Scriptores eccles. hist. Vol. I. p. 391. 92. *Oudin*, Comm. de Script. eccles. T. I. p. 1007. Schröckh, K.-G. XVIII. S. 313 ff. Rößler, Bibliothek der K. V. V. Bd. VII. Von seinen dogmatischen Schriften sind die über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, über die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit 17 B.B. (gegen die Anthropomorphiten) zu erwähnen. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Joh. Aubert. Paris 1638 in 7 Foliobänden. Hagenbach.

Cyrillus und Methodius, Apostel der Slaven. Die Geschichte dieser Männer ist noch sehr dunkel trotz aller Untersuchungen, welche man ihr seit mehr als hundert Jahren gewidmet hat. Die gangbarste Erzählung beruht auf den wahrscheinlich ächten Briefen des Pabstes Johann VIII. und auf der wahrscheinlich gleichzeitigen, auch in Italien entstandenen Translatio S. Clementis, hat aber erweislich von böhmischem und mährischem (besonders olmützischem) Interesse einen entstellenden Einfluß zu erleiden gehabt. Die Klagen der Salzburger und Passauer über Beeinträchtigung ihrer Sprengel sind Dokumente, die vielleicht den meisten Glauben verdienen. Aber nach ihnen und nach pannonischen, bulgarischen und russischen Legenden ist anzunehmen, daß die epochemachende persönliche Wirksamkeit der beiden Brüder ihren Mittelpunkt nicht in Mähren, sondern bei den Südslaven in den Flußgebieten der Drau und Save hatte, sich aber ebenso südlich bis Dalmatien, als nördlich über die Raab und Donau bis zu den kleinen Karpathen auf verschiedene slavische Völkerschaften und auch auf die Bulgaren und Ungarn erstreckte. Dieses sey vorläufig zur Orientirung bemerkt. Die Quellen, unter denen auffallender Weise byzantinische fehlen, sind gesammelt von Schafarik in seinen slavischen Alterthümern (II, 471 ff.), und vervollständigt von Wattenbach in der neuesten Bearbeitung dieses Gegenstandes (Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen. Wien, 1849). Außer Wattenbach, dem wir im Allgemeinen beipflichten, haben über Cyrill und Method hauptsächlich geschrieben die Bollandisten (acta Sanctorum Mart. II. 14 sqq.), Assemani (Kalendaria ecclesiae universae III.) Dobrowsky (Cyrill und Method, der Slaven Apostel. Prag 1823. Mährische Legende von

Cyrill und Method. Prag 1826), Blumberger (Wiener Jahrbücher 1824 und 1827), und Palacky in seiner böhmischen Geschichte und italienischen Reise. Philaret, Bischof von Riga, Cyrillus und Methodius, die Apostel der Slaven, deutsch, Mitau 1847.

Im 6. und vorzüglich im 8. Jahrhunderte waren Slaven über die Donau und über den Balkan in Macedonien, Epirus, Thessalien, Hellas und Peloponnes eingedrungen und hatten diese Länder fast ausschließlich besetzt. Ihre Unterwerfung und Christianisirung geschah seit dem Ende des 8. Jahrhunderts und breitete sich von Thessalonich aus, wo die griechische Kultur durch neue slavische Elemente eine bedeutende Erhebung erfahren sollte. Von Thessalonich ging auch die Bildung und Bekehrung der Slaven außer dem griechischen Reiche aus. Hier wurden nämlich im 2. oder 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts Constantinus und Methodius geboren. Der Erstere zeichnete sich früh durch seine Geistesgaben aus und wurde nach Constantinopel gebracht, wo er zunächst durch seine nichttheologischen Studien Aufsehen erregte, die Freundschaft des Photius erwarb und selbst als Lehrer der Philosophie thätig war. Damals erhielt er den Beinamen des Philosophen, der ihm immer geblieben ist. Aber bald gewann sein frommer Eifer in ihm die Oberhand. Er trat in den Klerus, nahm seinen Aufenthalt in einem Kloster und mit Methodius, seinem Bruder, der hohen politischen Ehren entsagt hatte, sogar in der Einsamkeit des Gebirges. Er betheiligte sich aber auch an dogmatischen Kämpfen. Er stritt mit Photius über Einheit oder Zweiheit der Seele, vertheidigte den Bilderdienst und trat als Apologet des Christenthums gegen die Muhammedaner auf. Diesem letzteren Interesse scheint auch seine erste Missionsthätigkeit gedient zu haben. Die Chazaren, eine tartarische Völkerschaft, welche das Land vom Nordosten des schwarzen Meeres bis zur unteren Wolga bewohnte, wurden von Juden und Muhammedanern zu bekehren versucht. Sie waren aber mit den Byzantinern in Verbindung und hatten wahrscheinlich durch sie auch Kenntniß vom Christenthume bekommen. Man darf auch annehmen, daß sich bereits Christen gefunden hatten, welche die Chazaren für die Kirche gewinnen wollten. Aber den Chazaren flößten diese unberufenen und ungebildeten Missionare kein Vertrauen ein und gerade diejenige Partei, welcher es um einen Anschluß an Griechenland zu thun war, wünschte andere, gelehrte, zum Kampfe mit Juden und Moslemen ausgerüstete und ordentlich beauftragte Vertreter der griechischen Kirche zu haben. Sie wandten sich deshalb um das Jahr 960 an den Kaiser Michael III., und dieser schickte ihnen den Constantin. Er begab sich erst nach Cherson und bereitete sich daselbst durch Erlernung der nöthigen Sprachen auf seine Mission vor. Hier wußte er sich auch in Besitz von angeblichen Ueberresten des Clemens von Rom zu setzen, die ihn von da an oder doch von seiner Rückreise an stets begleitet zu haben scheinen. Nun reiste er in das Land der Chazaren und hielt unter dem Schutze des Fürsten, des Chagan, Reden und Disputationen zum Preise, zur Einführung und zur Vertheidigung des Christenthums. Es geschah auch, daß eine große Zahl für das Christenthum sich entschied, aber es fehlt jede Spur von einer griechischen oder einheimischen Organisation der Kirche bei den Chazaren und es ist sicher, daß Moslemen und Juden, von welchen Letzteren noch viel später mehrere die Stelle des Chagan einnahmen, den größten Theil des Volkes auch ferner ausmachten. Constantin erbat sich noch die Freilassung vieler gefangenen Griechen und ging mit ihnen und den Reliquien des heiligen Clemens nach Constantinopel zurück, wo er mit seinem Bruder Methodius in ascetischer Zurückgezogenheit lebte, bis von einem andern Volke eine der chazarischen ähnliche Aufforderung an den Kaiser gelangte. An den slavinisirten Bulgaren und an den Südslaven arbeiteten schon längere Zeit Missionare, welche von verschiedenen Seiten ausgegangen waren und ihr Werk in sehr verschiedener Weise trieben. Neben der griechischen Kirche war auch die römische durch einzelne Sendlinge und durch die Geistlichkeit der germanischen Bischöfe vertreten, deren Diöcesen sich nach Kärnthen, Krain und Pannonien ausdehnten. Aber den Völkern wohnte eine Abneigung gegen die byzantinische und germanische Staatskirche bei, weil von ihr der Begriff der politischen Unterworfenheit schwer zu trennen war. Sie wünschten eine nationale Gestaltung

des Christenthums und eine nationale Hierarchie, die nur in der höchsten Instanz mit Rom oder Constantinopel in Verbindung stände. Am natürlichsten waren die Slaven an die griechische Kirche gewiesen. Diese war durch die slavische Bevölkerung des Reichs mit ihrer Bekehrung vorzugsweise beauftragt, beschäftigte sich wirklich eifrig mit derselben und bildete die besten Organe dazu. Auch war das byzantinische Reich in einem Zustande, der es weniger fürchten ließ, als die fränkischen Staaten des Westens. Von den Griechen konnte die Mission oft nur in der Weise geübt werden, in welcher es vor Kurzem bei den Chazaren geschehen war, nämlich so, daß man frei von allem Zwange nur das Mittel des Unterrichts anwandte, dabei bereitwillig auf die Nationalität einging und die kirchliche Gestaltung den Neubekehrten selbst überließ. Gerade die Verfahrungsweise Constantins bei den Chazaren scheint den Beifall der auf ihre Selbstständigkeit eifersüchtigen Völker gefunden zu haben, und wiederum scheint Constantin nach seiner Rückkehr sich zur Fortsetzung und Erweiterung seines Missionswerkes gerüstet zu haben und das Haupt derer geworden zu seyn, welche auf eine wahre innerliche Bekehrung der Slaven ihr Augenmerk richteten. Es gab viel Gelegenheiten im griechischen Reiche, die slavische Sprache zu erlernen. Gewiß hatten Constantin und Method sie in Thessalonich schon in ihrer Kindheit vernommen, vielleicht gehörten sie sogar einer gräcisirten slavischen Familie an. Constantin beschäftigte sich literarisch mit dieser Sprache und suchte auf die Slaven auf dem Wege der Schrift zu wirken. Zu diesem Zwecke bediente er sich eines Alphabets, das entweder ganz neu von ihm erfunden oder durch Modificirung eines schon vorhandenen altslavischen (glagolitischen) gebildet worden war. Damit begann er den Slaven eine Literatur zu schaffen, indem er die heiligen Schriften und die wichtigsten liturgischen Bücher in die slavische Sprache übersetzte. Seine Mission unter den Slaven außerhalb des griechischen Reiches anzutreten, hat ihn erst eine Berufung des Rastislav veranlaßt. Dieser Rastislav ist vielleicht derselbe, den die Deutschen Rastices nannten, nämlich der Gründer eines nach seinen Gränzen freilich nicht bestimmbaren großmährischen Reiches. Er wußte sich von den deutschen Herrschern unabhängig zu machen und zu erhalten. Er wollte aber für seine bereits christlichen Völker auch die Unabhängigkeit von der germanischen Staatskirche erwerben und die den Sprengeln von Passau und Salzburg noch nicht unterworfenen Gebiete seines Reiches vor dieser Unterwerfung ganz bewahren. Er suchte deshalb Hülfe in Constantinopel und bat mit Beziehung auf das, was für die Chazaren geschehen war, um die Sendung von Lehrern und Predigern, welche seine Slaven unterrichten und im Christenthume befestigen sollten. Zur Erfüllung dieser Bitte machten sich Constantin und Method auf den Weg. Schwerlich haben sie die Bulgarei umgangen; sind sie aber hindurchgereist, so haben sie wahrscheinlich an den Arbeiten Theil genommen, welche der Bekehrung der Bulgaren gewidmet waren, und haben damals schon den Grund zu dem Einflusse gelegt, den ihr Missionswerk später auf dieses Volk geübt hat. Sie kamen etwa im Jahre 963 an den Hof Rastislavs, dessen Sitz wir nicht kennen, aber mit Wahrscheinlichkeit an einen in südöstlicher Richtung weit von dem jetzigen Mähren entfernten Punkt verlegen. Sie wurden ehrenvoll empfangen und begannen ihre Thätigkeit mit der Sammlung eines engeren Schülerkreises, aus dem sie ein Seminarium einheimischer Priester machen wollten. Ferner lehrten sie das Volk, predigten, verbreiteten die in das Slavische übersetzten heiligen Schriften und ließen wahrscheinlich auch den Gottesdienst sogleich in slavischer Sprache abhalten. Der Erfolg war groß: es erblühte rasch eine eifrige slavische Kirche. Die deutschen Priester, welche nur den Zehnten forderten und die von ihnen selbst kaum verstandene lateinische Liturgie vortrugen, sahen sich verlassen und kehrten zu ihren Bischöfen zurück. Unterdessen fand der Wettkampf Roms und Constantinopels um die Bulgarei statt und es ist sehr begreiflich, daß Pabst Nikolaus I., als er von der segensreichen Wirksamkeit Constantins und Methods in Pannonien, auf einem unbestreitbaren Gebiete der römischen Kirche, erfuhr, alsbald seine Sorge darauf verwandte, daß keine Entfremdung in Lehre, Liturgie und hierarchischer Ordnung einträte. Nikolaus lud zu diesem Zwecke die Brüder ein, nach Rom zu

kommen. Die Slavenapostel achteten den Rechtsanspruch des Pabstes und gingen auf des Pabstes und Rastislavs Idee ein, die alte von Constantinopel und von den germanischen Bischöfen unabhängige pannonische Diöcese wieder aufzurichten. Dazu kam vielleicht eine besondere Ehrfurcht vor Nikolaus, dessen christliche Liebe und Weisheit sich in der bulgarischen Angelegenheit glänzend bethätigt hatte. Endlich scheint Constantin immer einen schwärmerischen Zug nach Rom gehabt zu haben. Die Brüder waren etwa vier Jahre im Lande des Rastislav und anderer pannonischer Fürsten, z. B. des Kozel, der sie kräftig unterstützte, thätig gewesen, als sie im Jahre 868 von vielen Schülern begleitet nach Italien reisten. Hier machten sie mit ihrer slavischen Bibelübersetzung und mit ihrer slavischen Messe großes Aufsehen, erfreuten sich des Entgegenkommens der um die Mission verdienten Bischöfe Formosus und Gaudericus und zogen feierlich nach der Stadt der Apostelfürsten. Pabst Nicolaus war gestorben am 13. November 967 und ihm war Hadrian II. gefolgt. Er empfing die berühmten Slavenapostel, welche den Römern überdies die Reliquien des heiligen Clemens darbrachten, in der gebührenden Weise und übernahm es, die neue Kirchenprovinz zu legitimiren und zu organisiren, damit sie als ein rechtmäßiges nnd selbstständiges Glied der römischen Kirche angesehen würde. Er fand keinen Anstoß an der slavischen Uebersetzung der heiligen Schrift, der slavischen Liturgie und der griechischen Dogmatik, weil die Ausführung des hierarchischen Planes von dem Zugeständnisse dieser nationalen und persönlichen Eigenthümlichkeiten abhing. Die Apostel und ihre Schüler sollten nun zu Bischöfen und Priestern des neuen Volkes geweiht werden, aber Constantin war schon am Ziele seiner Laufbahn angekommen. Er fühlte seine Kräfte schwinden und wollte seine letzten Tage in der heiligen Stadt in einem Kloster zubringen. Er nahm als Mönch den Namen Cyrillus an, mit welchem er später allein benannt wurde, und starb schon nach wenigen Wochen am 14. Februar des Jahres 869. Methodius versprach nun mündlich und schriftlich, der Lehre und den Ordnungen der römischen Kirche treu zu bleiben, wurde zum Erzbischofe für die pannonische Diöcese geweiht und ging in dieselbe zurück. Die Wiederherstellung der letzteren war nicht ohne Verletzung der Metropoliten von Passau und Salzburg möglich, und wenn man die neue Schöpfung auch so begränzte, daß Passau keinen wirklichen Verlust erlitt, so konnte doch eine Beeinträchtigung von Salzburg in den Flußgebieten der Raab, Drau und Save nicht vermieden werden. Es erschien nun zwar im Jahre 871 eine Denkschrift, in welcher auseinandergesetzt wurde, daß Salzburg den jetzt entfremdeten Ländern das Christenthum gebracht, daß es dieselben von Karl dem Großen zugesprochen bekommen und so lange besessen und verwaltet habe, bis der Grieche Methodius die Slaven verlockt, und sie von römischer Kirchenlehre, Kirchensprache und Liturgie abwendig gemacht hätte. Wenn diese Denkschrift auf den deutschen König Ludwig und auf den Herzog Suatopluk, der sich an die Stelle des Rastices setzte, wirken sollte, so verfehlte sie ihren Zweck. Suatopluk erkannte die Oberherrschaft Ludwigs an, aber die slavische Kirche kam dadurch nicht in die Gewalt der deutschen Bischöfe. Ludwig mußte sich von Johann VIII., der im Jahre 872 dem Hadrian gefolgt war, von der Richtigkeit jener in Rom nie legalisirten Ansprüche Salzburgs und von der Berechtigung des Pabstes zur Aufstellung des neuen Erzbischofs belehren lassen. Aber die Klagen über die Amtsführung des Methodius machten in Rom Eindruck. Alles, was slavisch und griechisch in der slavischen Kirchenprovinz war, mißfiel dem Pabste Johann sehr und er glaubte die kaum erst zugestandenen Eigenthümlichkeiten wieder beseitigen zu müssen und ohne erhebliche Gefahr wieder beseitigen zu können. Daher brachte Paulus von Ankona, der im Namen des Pabstes in Deutschland die Anerkennung der pannonischen Diöcese durchsetzte, dem Methodius den Befehl, von der slavischen Messe abzulassen. Dieser Befehl ist nicht befolgt worden und davon nahmen die Feinde Methods Veranlassung, den überhaupt der deutsch-römischen Kirche zugeneigten Suatopluk gegen seinen Erzbischof aufzubringen. Er ließ ihn in Rom verklagen und Pabst Johann traf sogleich Anstalten, den Suatopluk zu beruhigen. Er rief den Method zur Verantwortung nach Rom, Method folgte der Citation auf der Stelle und bewirkte

eine vollständige Umkehrung der Ansichten des Pabstes. Johann sah ein, daß Method und seine slavische Kirche nicht angetastet werden durften, wenn man sie nicht dem Patriarchen von Constantinopel zuführen wollte. Ferner machte gerade damals Rom den Versuch, das verloren gegangene Bulgarien wiederzugewinnen. Dieser Versuch mußte durch die Verletzung der Slaven in Pannonien vereitelt, konnte aber durch Achtung des griechisch-slavischen Karakters dieser Kirche und durch ehrenvolle Behandlung des in Bulgarien hochverehrten Methodius unterstützt werden. Es konnte endlich dem Pabste leicht begreiflich gemacht werden, daß das Interesse der deutschen Kirche und des deutschen Staats in dieser Angelegenheit durchaus nicht das seinige war. Kurz, Johann VIII. entschied gegen alles Erwarten für Method. Er schrieb an Suatopluk, er habe den Erzbischof im Glauben, Lehren und Gottesdiensthalten in Uebereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche und den allgemeinen Concilien gefunden. Er billigte und rechtfertigte ausdrücklich die slavische Messe, die slavischen Lektionen und Gebete. Er verordnete aber, daß das Evangelium zuerst lateinisch, dann slavisch vorgelesen und auf Verlangen dem Fürsten und seinem Hofe die Messe lateinisch gehalten werden sollte. Methodius wurde als Erzbischof bestätigt und zu allen Organisationen und kanonischen Handlungen ermächtigt, dem Schutze Suatopluks empfohlen, mit einem Suffraganbischofe versehen und ihm ein anderer in Aussicht gestellt, damit er mit diesen beiden anderen Bischöfen nach Belieben ordiniren könnte, ohne der deutschen Prälaten oder des Pabstes weiter zu bedürfen. Alle Geistlichen seiner Diöcese sollten ihm gehorsam seyn und Widerspenstige sollten des Landes verwiesen werden. Mit diesem Briefe kehrte Method im Jahre 880 aus Rom zurück. Der Suffraganbischof von Neitra, den er mitbrachte, war ein Deutscher, Namens Wiching, den Suatopluk selbst vorgeschlagen hatte. Method hätte ihn nicht annehmen, sondern an seiner Stelle einen Slaven fordern sollen. Wiching trat sogleich auf die Seite der Feinde Methods und der slavischen Kirche. Er nahm den Suatopluk durch untergeschobene päbstliche Briefe gegen seinen Erzbischof ein, und dieser mußte sich trotz jenes günstigen Schreibens Johanns VIII. allerlei Unbilden gefallen lassen. Er klagte es dem Pabste und der Pabst antwortete ihm am 23. März 881, tröstete ihn, versicherte ihm, dem Suatopluk keine anderen Briefe geschrieben zu haben, und versprach ihm, bei einer späteren Anwesenheit Methods in Rom über die Sache zu richten und den Gegner zu bestrafen. Durch den Tod Johanns im December 882 verlor Method seine Stütze. Wiching scheute sich jetzt nicht, ihn offen anzufeinden und zu verfolgen, und Suatopluk ließ sich von Wiching zu demselben Verfahren hinreißen. Method mußte endlich über Wiching und über Suatopluk und seine Anhänger den Bann aussprechen und das Land mit dem Interdikte belegen. Es gibt einen Brief, den Stephan VI. etwa im Jahre 890 über diese Zerwürfnisse an Suatopluk geschrieben haben soll und der den Bann auf Method zurückwendet und die slavische Messe ausdrücklich verwirft, aber sicher ist er von Wiching oder doch von der deutschen Partei untergeschoben worden. Auch Dokumente, welche von Methods kirchlichen Handlungen in Olmütz und Brünn Kunde geben, müssen bezweifelt werden. Wahrscheinlich hat sich Methods Sprengel auf das jetzige Mähren nicht erstreckt und Method ist nie daselbst gewesen. Die Taufe des Herzogs von Böhmen, Boriwoy, und der Ludmila am Hofe Suatopluks durch Method scheint ebenso in das Reich der tendenziösen Erfindungen zu gehören. Die Zeit des Todes des slavischen Erzbischofs ist leider nicht genau zu bestimmen. Man schwankt zwischen den Jahren von 881 bis 910. Wir folgen der pannonischen Legende, welche ihn am 16. April 885 sterben läßt. Er wurde in der Hauptkirche seines nicht nachweisbaren Bischofssitzes begraben. Zu seinem Nachfolger hatte er den Gorasd, einen Slaven, ernannt. Aber es kamen traurige Geschicke über seine Pflanzung. Die Deutschen ließen sich nicht länger von der Vertilgung der verhaßten slavischen Kirche zurückhalten. Gorasd mußte dem Wiching weichen, alle slavischen Priester wurden verfolgt und verjagt. Sie fanden Aufnahme bei den Bulgaren, zu denen sie die slavische Bibel und die slavische Liturgie brachten, und von denen später die Russen diese Kleinodien erhalten haben. Dankbar verehren für diese segensreichen Ar-

beiten alle christlichen Slaven, besonders die Russen, die heiligen Brüder, die auch von der römischen Kirche als Heilige anerkannt worden sind, nachdem sie von verschiedenen Päbsten verketzert und nachdem die slavischen Kirchen in Ungarn zur Freude der Römer und Deutschen von den Magyaren zerstört worden waren. Albrecht Vogel.

Cyrillus Lucaris, s. Lucaris.

Cyrus, hebr. כֹּרֶשׁ, griech. *Κῦρος*, auf Keilinschriften Qurus (= Sonne, nach Ktes. [49.] und Plut. [Artax. c. 1.]; womit zu vergl. das neupers. Khur, Khurshid; indessen Lassen [Zeitschr. f. Morgenl. VI. 151.] nach dem Altpers. jene Ableitung bezweifelt; falsch ist entschieden die Ableitung von *κύων* bei Aelian, Hesychius, Abarbenel). Der Name des Mannes, welchen die Geschichte bisher als den Gründer des persischen Weltreiches und als den Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft feierte. Wir sagen: „bisher"; denn es sind seit dem Jahre 1845 drei Männer aufgetreten, welche die Identität des Weltherrschers und des Befreiers der Juden bestreiten und damit die ganze bisherige Berechnung der Weltgeschichte umstoßen möchten. Der Erste, welcher den Handschuh hinwarf, war der Herzog Georg von Manchester (in s. gelehrten Buch: the times of Daniel), ihm folgte Prof. Ebrard (im dritten Heft der Heidelberger Studien und Kritiken von 1847), und eine wiewohl schwächere Ausführung gab noch Diaconus Wetzke (in einer besonderen Schrift, welche den Titel führt: „Cyrus der Gründer des pers. Reiches war nicht der Befreier der Juden, sondern der Zerstörer Jerusalems." 1849.).

Der Titel der letzteren Schrift besagt bereits den Sinn und die Tragweite des gemeinschaftlichen Angriffs dieser drei Gelehrten; die bedeutendsten Punkte desselben sind: Der Gründer des persischen Weltreiches, welchen die Griechen Cyrus nennen, ist Nebucadnezar I. (= Nabopolassar), Cambyses ist der Nebucadnezar (II.) des A. Testaments, Belsazar der letzte König der Cyrusschen Dynastie auf dem babylonischen Thron, die Chaldäer und die Perser sind Eines, der Ueberwinder des Belsazar und der Stadt Babylon ist Darius Hystaspis, der gefeierte Befreier der Juden ist der Cyrus des Xenophon, welcher vom Cyrus des Herodot und Ktesias himmelweit verschieden ist, daher nicht der Beherrscher des Weltreiches, sondern nur ein dem Xerxes und Artaxerxes untergeordneter Satrapenkönig; endlich vermuthet Wetzke noch in dem Reformator der persischen Religion, in Zoroaster niemand Geringeres denn den Propheten Daniel.

So seltsam nun diese Verrückung der Weltgeschichte erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie von den genannten Gelehrten mit vielem Aufwande von Sachkenntniß und Combinationsgabe vorgetragen worden ist und daß ihre Meinung desto eher bestechen mag, je mehr es für einen Leser Reiz haben mag, die ganze Berechnung der Weltgeschichte seit 18 Jahrhunderten umgestoßen zu sehen und zu entdecken, daß ein Josephus, Cl. Ptolemäus, Eusebius, Calvisius, Scaliger, Petavius, Usher, Prideaux, des Vignoles, Hartmann und alle die Neueren bis in's Jahr 1845 über Einen und denselben Punkt geirrt haben. Die drei Gelehrten versprechen sich dabei noch den besondern Gewinn, durch ihre Verrückung der Geschichte die sogenannten Widersprüche der Profangeschichtschreiber gegen die Angaben der heil. Schrift zu lösen und dem Meistern der Bibel in diesem Stücke ein Ende zu machen. Schade nur, daß diese Absicht auf ihrem Wege wohl nicht erreicht wird, daß sie vielmehr erst recht Verwirrung anrichten, indessen sie einigen noch dazu sehr vergrößerten Verlegenheiten damit entgehen wollen, daß die meisten Leser sagen werden: die genannte Hypothese thue den Profanschriftstellern und dem Alten Testamente ungleich größere Gewalt an*) als alle bisherigen Versuche, sie in vollkom-

---

*) Zu einer der schwächsten Parthieen der Wetzkeschen Schrift gehört seine Beweisführung aus dem Buch Esther, auf welche er doch ein besonderes Gewicht legt, indem er in der großen Anzahl Juden, welche dieses Buch als im persischen Reiche befindlich voraussetzt, den Beweis erblickt, daß die Geschichte der Esther noch in der babylonischen Gefangenschaft spiele, der Cores des A. Testaments also keinenfalls vor Xerxes gelebt haben könne! Nun ist aber doch weltbekannt, daß nur ein kleiner Theil der Juden unter Cyrus zurückkehrte, der größte und reichste Theil aber in

menen Einklang zu bringen. Ihre Hypothese hat daher auch aus der Feder von Fr. Wilh. Schulz in Berlin (Theolog. Studien und Kritiken 1853, drittes Heft) eine ebenso gelehrte als scharfsinnige, durch keine Lieblingsgedanken beirrte Widerlegung gefunden, welcher wir auch für diesen Artikel manche Belehrung verdanken und im Wesentlichen vollkommen beipflichten. Es ist hier nicht der Ort, dieser Polemik in's Detail nachzugehen, wir wollen im Folgenden nur die verschiedenen Nachrichten über Cyrus zusammenstellen, soferne sie auf jene Streitfrage Beziehung haben, und es so dem Leser möglichst selber überlassen, sich sein Urtheil darüber und seine Anschauung des großen Mannes zu bilden. Daß dabei einiges allgemein Bekannte namhaft gemacht werden muß, ist nicht zu vermeiden.

Die Schriften, welchen wir unsre Nachrichten über Cyrus verdanken, sind auf Seite der Profanschriftsteller vorzüglich die des Herodot, Ktesias und Xenophon; dazu kommen alsdann noch einzelne Notizen aus Strabo, Diodor Sic., Plutarch, Alexander Polyhistor, Cl. Ptolemäus, Thallus, Castor, Polybius, Josephus (insbesondere was er dem babylonischen Geschichtschreiber Berosus nacherzählt), endlich das iranische Heldenbuch Schah-Nameh von Firdusi. Im Alten Testamente wird uns von Cores geschrieben am Schlusse des zweiten Buchs der Chronica, im Buch Esra, in den Propheten Jesajas und Daniel, endlich in den apokryphischen Schriften von der Susanna, von Bel zu Babel, und dem dritten Buch Esra.

Die Erzählungen des Herodot, Ktesias und Xenophon weichen in namhaften Punkten von einander ab; welchem von ihnen am meisten Glauben beizumessen sey, ob dem Vater der Geschichtschreibung, welcher vier Sagen kannte und die ihm wahrscheinlichste zu geben verspricht, oder dem Leibarzte des Artaxerxes, Ktesias, oder dem Tendenzschriftsteller Xenophon? darüber werden die Meinungen immer getheilt bleiben. Nach Herodot veranlaßt ein böser Traum des Astyages, Königs von Medien, denselben, seine Tochter Mandane einem der von ihm abhängigen Perser, Namens Cambyses, zur Ehe zu geben und, als ihnen ein Knabe geboren wird, denselben aussetzen zu lassen. Ein Hirte indessen erzieht das Kind als sein eigenes, bis es im zehnten Jahre als königlicher Enkel erkannt wird; der bisherige Vertraute des Königs, Harpagus, dessen Mitleid es so gefügt hatte, büßt es auf fürchterliche Weise, Cyrus aber darf nach Beschwichtigung des Königs durch die Magier am Hofe bleiben, bis ihn der rachebrütende Harpagus zum Bunde gegen den unnatürlichen Großvater zu bereden weiß, daß er an der Spitze seiner Perser in Medien einrückt, den Astyages, dessen Heer Harpagus zu Cambyses überführt, gefangen nimmt und bis an sein Ende, wiewohl in Ehren, gefangen hält (559 v. Chr.).

Ktesias nun weiß von einer Blutsverwandtschaft des Cyrus mit Astyages nichts; er erzählt jedoch gleichfalls vom Angriff des Cyrus auf Medien, von der Entthronung des Astyages und läßt nun den Sieger die Tochter des Astyages, Amytis, heirathen, demzufolge Astyages noch mit einer Statthalterschaft über die Barcaner begnadigt wird und im guten Einverständnisse mit Cyrus lebt, bis er durch die Treulosigkeit eines Eunuchen auf der Reise durch die Wüste verschmachtend seinen Tod findet.

Xenophon endlich weiß gar nichts von Zerwürfnissen zwischen Cyrus und Astyages, schildert aber Letzteren auch als den mütterlichen Großvater des Cyrus, erzählt, wie sich Cyrus von seinem zwölften Jahre an am medischen Hof aufhält, im sechszehnten Jahre schon ein Heer gegen die Assyrer anführt, dann nach Persien zurückkehrt, von da aus an der Spitze persischer Truppen seinem Oheim Cyaxares II. (nach Herodot aber hatte Astyages gar keinen Sohn) gegen die Assyrer zu Hülfe gesendet und mit dem Oberbefehl über die ganze medisch-persische Heeresmacht betraut wird. In dieser Eigenschaft besiegt er den Crösus

---

Babylonien und Persien verblieb, wie dies der Thalmud im Tractat Kidduschim selbst sagt, die Geschichte der späteren großen Rabbinenschulen zu Sura, Nabardea und Pumveditha aufweist und das Verhältniß des gefeierten תלמוד בבלי zum geringern תלמוד ירושלמי recht vergegenwärtigt.

von Lydien, schlägt dann die Babylonier, erobert Babylon und macht der Herrschaft seines letzten Königs Nabonned ein Ende. Cyaxares gibt ihm nun seine Tochter (nach Ktesias die Tochter des Astyages) zur Ehe und damit das Successionsrecht in Medien, in Kraft dessen er, wie er nach seines Vaters Cambyses Tod medischer Satrapenkönig über Persien geworden war, nun nach des Cyaxares Tod (536 v. Chr.) den medisch-babylonischen Herrscherthron besteigt. Zügen nach Osten und gegen räuberische Stämme des Caucasus folgte nach Herodot die Besiegung des Crösus und die Unterwerfung von Kleinasien; Harpagus vollendet sie, indessen Cyrus selbst sich nun gegen Babylon wendet, ohne dessen Einverleibung in sein Reich er Kleinasien nicht hätte behaupten können, zumal Nabonned ein Verbündeter des Crösus gewesen war. Cyrus besiegt dann die Babylonier erst in offener Feldschlacht, leitet dann den Euphrat oberhalb Babylons aus seinem Bette, dringt in einer Nacht, da die Babylonier sorglos ein Fest feiern, in dem Flußbette in die Stadt und entreißt dem Könige, den er gefangen fortführt, die Herrschaft. Phönizien und Tyrus ergeben sich nun, wie es scheint, freiwillig auf die gleichen Bedingungen hin, unter welchen sie von Babylon abhängig geworden waren; die Ausführung der Plane gegen Aegypten aber überläßt Cyrus seinem Sohne Cambyses. Während nun Xenophon den großen König im Frieden und zu Hause sterben läßt, erzählt Ktesias, daß er in einem Kriege gegen Amoräus, König der Derbiker, Herodot, daß er im Kriege gegen Tomyris, die Königin der Massageten, beides scythische Völkerschaften, das Leben verloren habe; nach Ktesias lebt er auf den Tod verwundet noch zwei Tage, so daß er den Cambyses zum Thronfolger ernennen, dem jüngern Sohn Tanyoxartes einige Provinzen tributfrei zutheilen konnte, und stirbt nach 30jähriger Regierung; nach Herodot fällt er in der Schlacht, die feindliche Königin schneidet ihm das Haupt ab und steckt es in einen Schlauch Blut mit den Worten: „Da sättige dich, Tyrann!“ Seine Regierungszeit wird hier zu 29 Jahren berechnet.

Hiezu kommen nun noch vereinzelte Angaben der übrigen Profanschriftsteller, woraus wir Folgendes ausheben: Strabo erzählt, daß Cyrus vor seiner Thronbesteigung Ἀγραδάτης geheißen habe. Im Haine von Pasargadä fand Alexander der Große nach Arrian, Strabo, Plutarch &c. das Grabmahl des Cyrus von Magiern bewacht. Berosus bestätigt die Zeitfolge der Eroberungen und die Feindschaft gegen Babylon, indem er sagt: „οὔσης δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (nämlich des Nabonned) ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας.“ Das iranische Heldenbuch Schah-Nameh erzählt von einem Kay Koshru (Chosrew) — dem zweiten Vorfahrer des Gustasp (Hystaspes), unter welchem nach dem Zendavesta und nach Agathias Zoroaster gelebt haben soll, — eine ähnliche Jugendgeschichte wie Herodot von Cyrus (dagegen soll dieses Buch einen spätern „Koresch“ als Beschützer der Juden nennen); ein König Lohorasp gelangt durch Wahl auf den Thron; Kondhemir und der Verfasser des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra; sein Sohn Guschtasp führt die Religion des Zerdudsch ein, hat einen Minister hängen lassen und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abstammte. Ungleich werthvoller als alle diese einzelnen Sagen sind uns schließlich folgende chronologischen Daten: Cyrus fing nach der einstimmigen Angabe des Diodor Sic., Thallus, Kastor und Polybius (cfr. *Euseb.* praep. evang. X. 10. p. 488) seine Regierung an im ersten Jahr der 55. Olympiade, d. h. 4154 oder 4155 per. Jul., 559 v. Chr. Außerdem wird es bestätigt durch eine Mondfinsterniß, die sich nach Ptolemäus im 7. Jahr des Kambyses ereignet hat, und von allen Astronomen und Chronologen auf das Jahr 4191 per. Jul., 523 v. Chr. berechnet wird, wornach Cambyses 529 v. Chr., 30 Jahre nach dem Regierungsantritt seines Vaters, zur Regierung kam. Die Zeit des Nabopolassar aber, welcher*) dem Labynet I. des Herodot entspricht und der Vater Nebucadnezars

*) Gleichfalls durch eine Sonnenfinsterniß bestätigt, welche eintrat unmittelbar ehe Labynet I.

oder Labynets II. war, wird, ebenfalls durch eine Mondfinsterniß, um etwa 66 Jahre früher bestimmt, da dieselbe in sein 5. Jahr fiel und von den meisten Astronomen auf das Jahr 4093 per. Jul., 621 v. Chr. ausgerechnet wird. Die Rechnung des Canon Ptolem., nach der verbesserten Ausgabe, wie sie Calvisius und Bengel vorlag, stellt sich dann mit christlichem Datum also:

Nabopolassar	reg. von 625—604,
Nabocolassar (= Nebucadnezar)	" " 604—561,
Ilvarodame (= Evilmerodach, sein Sohn und Mörder) . . .	" " 561—559,
Niricassolassar (sein Schwager und Mörder)	" " 559—555,
Nabonned (= Belsazar, v. sterbenden Vorgänger z. Nachfolger ernannt)	" " 555—538.
Dann folgen:	
Cyrus (bisher nur Oberbefehlshaber und Satrap über Persien) .	" " 538—529,
Kambyses	" " 529—521,
Darius I.	" " 521—486,
Xerxes	" " 486—465,
Artaxerxes	" " 465—424,
Darius II.	" " 424—405.

Was sagen uns nun die Schriften des A. Testamentes von Cores?

Man hat die Schwierigkeiten hier in zweifacher Richtung gesucht: hinsichtlich der Chronologie und hinsichtlich der Karakterverschiedenheit des alttestam. Cores vom Cyrus der Profanschriftsteller. In ersterer Hinsicht wird man wohl über einige kleine Verlegenheiten, welche der Text der verschiedenen Schriften bereitet, nie ganz hinwegkommen; allein was schadet dieß viel? Dafür, daß Cores nach der bisherigen Anschauung der große Perserkönig Cyrus war und dieser kein Chaldäer, sprechen die Angaben des A. Testamentes allzu deutlich, als daß jene Kleinigkeiten uns stören und die Künsteleien der modernen Hypothese verlocken könnten. Sie schildern uns den Cores

1) als einen Perser (כּוֹרֶשׁ פָּרְסָיָא Dan. 6, 29.) und zwar als Gottesgeißel über die Chaldäer und Babylonier (Jes. 48, 14.);
2) als den König in Persien (מֶלֶךְ פָּרָס 2 Chron. 36, 22. 23. Esr. 1, 1. 2. 4, 5. Dan. 10, 1. 3. Esr. 2, 3. 5, 13.);
3) dabei als Feldherrn des Oberkönigs Darius, für welchen er Babel erobert (Dan. 5, 31.), welchem Cyrus auf den Thron folgt und welcher (nämlich Darius) in Sus. 65. auch Astyages genannt wird; darauf
4) als König zugleich über Medien und Babylon (nicht: Babylon und Medien, sondern: Medien und Babylon) (Esr. 5, 13. 17. u. 6, 2. 3.);
5) als Eroberer und Gründer eines Weltreiches (Jes. 45, 1—3. 14. zu dieser Schilderung paßt doch der von Wetzke hypothesirte Cores gar nicht);
6) als den vierten Herrscher vor Xerxes (Dan. 11, 2.);
7) als den Verstörer der babylonischen Dynastie und des chaldäischen Götzendienstes (Jes. 46, 1. 48, 14. Dan. 2, 39. 8, 3. 4. 20.);
8) als einen Verehrer des wahren Gottes (2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2.), nachdem er sich auch schon zur Anbetung von Götzen herabgelassen hatte (vom Bel zu Babel 3 ff.);
9) als den Befreier der Juden und den Gönner des Stadt- und Tempelbaus (Jes. 44, 28. 45, 13. 2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2 ff. 5, 13. 6, 3 ff.); darum

---

den Frieden vermitteln half zwischen Cyaxares von Medien und Alyattes von Lydien, J. 4129 per. Jul., 585 v. Chr., so wie durch die Etymologie der Namen

La — by — net und
Ne — bukad — netzar.

Cfr. Scaligers emend. temporum p. 577. c.

10) als einen **Hirten Gottes**, der Seinen Willen über Israel vollenden soll, ja als einen **Gesalbten des Herrn** (Jes. 44, 28. 45, 1.), dessen Geist der **Herr** erweckt **hat** (2 Chron. 36, 22. 23. Esr. 1, 1. Jes. 45, 13.).

Was auf Cores einen so tiefen und günstigen Eindruck ausgeübt hat, zeigt die h. Schrift an, indem sie erzählt, 1) welche Rolle Daniel beim Sturz des babylonischen Reiches spielte, indem er in der entscheidenden Nacht unmittelbar vor der Eroberung Babylons dem Belsazar weissagte, daß das Reich von ihm genommen und den Medern und Persern gegeben werde (Dan. 5, 28. 30.): — was Wunder, daß der Vollzieher dieser Weissagung zum Propheten derselben sich hingezogen fühlen mußte und die Gefässe gerne zurückgab, an denen Belsazar in jener Nacht sich versündigt hatte! 2) Welche hohe Stellung demzufolge dem Daniel schon bei Darius, dem König der Meder, dessen Feldherr Cyrus damals noch war, angewiesen ward und wie er sich an dessen Hof schon als den durch keine Gefahr zu erschütternden, aber auch der wunderbarsten Bewahrung sich erfreuenden Diener seines Gottes bewährte, also, daß schon Darius den Gott der Juden als den einzig wahren Gott verkündigen läßt (Dan. 6.). 3) Welche Erfahrungen von der Nichtigkeit des Götzendienstes dem Glauben Daniels gegenüber auch Cores machen darf (vom Bel zu Babel, 17 ff.). Dazu fügt Josephus die Meldung: „*Ταῦτα* (daß Jehova der wahre Gott sey) *ἔγνω Κῦρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα· οὗτος γὰρ ἐν ἀποῤῥήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν θεὸν* (folgt die Stelle Jes. 44, 28.) — — *ταῦτ᾽ οὖν ἀναγνόντα τὸν Κῦρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τα γεγραμμένα. καλέσας τε τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν ἐν Βαβυλῶνι Ἰουδαίων συγχωρεῖν αὐτοῖς ἔφη βαδίζειν εἰς τὴν αὐτῶν πατρίδα κτλ.* (Antt. 11, 1. 2.).

Ebensowenig als die kleinen chronologischen Mängel kann es uns irre machen, daß die Schilderungen der Profanschriftsteller lange nicht zu dem Bilde, das wir aus Jesajas und Daniel von Cores erhalten, hinanreichen wollen; wenn wir bedenken, 1) wie gerade solche Augenblicke, in welchen sich das Höchste einem edleren Menschen offenbart, am seltensten zur Kenntniß der Mit- und Nachwelt kommen; 2) wie auch den Höchstgestellten auf Erden beim Besten, was sie zum Gemeingut ihrer Völker machen möchten, die Hände gebunden sind und die zähe Masse dafür unempfänglich entgegensteht; 3) wie getrübt dafür das Auge gerade griechischer Schriftsteller seyn mochte, selbst wenn sie auf Spuren jener prophetischen Eindrücke gestoßen wären; endlich 4) daß ein Weltherrscher, der, wie wir von Cyrus vermuthen müssen (vgl. Xen. VIII, 1. 23.), seiner Weltmonarchie ein geistiges Band zu geben suchte, indem er im Orden der Magier alle geistigen Kräfte seines Reiches zu vereinigen und die Gegensätze der vorderasiatischen Culte in der heimischen Verehrung des Feuers als der irdischen Existenz des Lichtes zu versöhnen bedacht war, ein Mann gewesen seyn muß, welcher auch der alttestamentlichen Religion und dem Umgange eines Daniel nicht wenig zugänglich war, wenn er auch Fingerzeige, wie sie Jesajas im Zusammenhange jener Weissagung (Jes. 45, 5—12.) mit sichtbarer Beziehung auf die persische Religion beifügte, noch **sehr nöthig haben mochte**.

Pressel.

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterschule. Simon Dach als ungemein fruchtbarer Dichter vorzugsweise in seiner Heimath, Preußen, wohl bekannt, aber um weniger Lieder willen doch auch innerhalb der evangelischen Gemeine Deutschlands hochgeachtet, fällt mit der Mitte seines Lebens in die leidensreiche Zeit des 30jährigen Krieges. Von Martin Opitz, dem Oberhaupte der Poetenrepublik des 17. Jahrh., ein um acht Jahre jüngerer, und von Abrah. Calov, dem Stentor auf dem Streitfelde der damaligen Dogmatik, ein um sieben Jahre älterer Zeitgenosse, mit beiden persönlich verbun-

den, ist er zweien gefeierten Genossen an der Tafelrunde der geistlichen Sänger unserer Kirche, Paul Gerhardt und Paul Flemming beinahe ganz gleichalterig, im Leben ihnen zwar fremd, aber im Geiste verwandt.

Ein Jahr vor Gerhardt wurde Simon Dach am 29. Juli 1605 zu Memel, am äußersten Nordostende des Preußenlandes, in einer achtbaren Bürgerfamilie geboren. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetscher (Tolke) der lithauischen Sprache. Bei guten, für Musik ungewöhnlichen, Anlagen erlernte der Knabe leicht, wozu ihm die Stadtschule seines Geburtsorts Gelegenheit bot; in seinem 14. Lebensjahre wurde er zu Verwandten auf die Domschule in Königsberg gebracht. Es wird nicht ohne Einfluß auf den schon damals dichtenden Knaben geblieben seyn, daß der Rector dieser Anstalt, Peter Hagen, ein ausübender Freund des geistlichen Liedes war, von dessen Poesie Proben nicht allein in preußischen Gesangbüchern zu finden sind. (Siehe z. B. Berliner Liederschatz A. 1832. Nr. 1932. Nur ist die dortige und auch sonst gewöhnliche Angabe, daß er aus dem Hennebergischen stamme, unrichtig; er war in dem Dorfe Henneberg bei dem ostpreußischen Städtchen Heilgenbeil geboren.) Die in Königsberg 1620 ausbrechende Pest führte den jungen Dach nach Memel, das Nachlassen der Krankheit aber bald wieder nach Königsberg zurück. Nicht lange darauf verließ er die Heimath auf mehrere Jahre: er begleitete nämlich den Mart. Wolder, einen jungen, während der Pestzeit den Geistlichen der Domkirche adjungirt gewesenen Prediger, welcher jetzt, 21 Jahr alt, zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg ging, als Famulus. Daneben setzte er selbst seine Studien auf der Wittenberger Stadtschule fort. Nach dreijährigem Aufenthalte daselbst begibt er sich nach Magdeburg, wo er an einem Geistlichen einen Verwandten hat, und findet auf dem dortigen Gymnasium Gelegenheit, besonders in den „freien Künsten“ einen festen Grund zu legen. Aber Pest und Krieg vertreiben den Jüngling von da; auf großen Umwegen erreicht er im Sommer des vorzugsweise unruhigen Jahres 1626 Königsberg. Seitdem finden wir ihn bis an sein Lebensende unausgesetzt an diesem Orte, zunächst als fleißigen Studiosus der Theologie und Philosophie. Zu seinem Umgange gehören die Studirenden Calov, der jüngere Val. Thilo (Verf. des, in Preußen wenigstens, beliebten Liedes: „Groß ist Herr deine Güte“, auch des Adventliedes: „Mit Ernst, ihr Menschenkinder“, wenn dies nicht dem gleichnamigen Vater gehört), Albrecht Linemann, ein namhafter Mathematiker und Astronom, und andere strebsame Jünglinge. Näheres über seinen Studiengang ist nicht bekannt, aber es wird nicht unnütz seyn, sich an die theologische Physiognomie jener Zeit, namentlich in Königsberg, zu erinnern; sie ist unerfreulich durch den hervorstechenden Zug leidenschaftlicher, bitterer, ja unanständiger Hadersucht. Die Osiandrischen Streitigkeiten waren vorüber, die Moviusschen und Rathmannschen Händel im vollen Gange (vgl. Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie S. 546 ff. u. S. 790 ff.), die ärgerlichen synkretistischen Fehden im Anzuge (siehe den Art. Calixt). In demselben Jahre, in welchem Dach Student geworden, war der Pole Myslenta, „dieser unaufhörlich Koth und Feuer sprudelnde Vulkan“ als Ordinarius in die theologische Fakultät getreten. Es läßt sich denken, daß ein Gemüth, wie das aus den Dach'schen Liedern uns ansprechende, weich, friedliebend, der Freundschaft bedürftig, allem Menschlichen geöffnet, von solcher Theologie abgestoßen wurde, und es wird dadurch mit veranlaßt worden seyn, daß er sich je länger desto mehr auf die Humaniora legte, namentlich auf die Poesie. Nach einer kurzen Hauslehrerperiode wurde er 1633 Collaborator, 1636 Conrector an der Domschule. Das kärgliche Schulamt wurde ihm sauer, je gewissenhafter er es nahm, zumal da sein Körper schwächlich, namentlich zu Brustbeschwerden geneigt war. Aber es brachte ihn diese amtliche Stellung, mehr freilich noch die gleiche Liebe zur Dicht- und Tonkunst in Verbindungen, die ihm innerliche Befriedigung und bald auch eine günstigere äußere Lage verschafften. Am Dom zu Königsberg stand damals Heinrich Albert († 1668) als Organist, ein ausgezeichneter Tonkünstler, aus der Schule von Heinrich Schütz in Dresden, gebürtig aus Lobenstein im sächsischen Voigtlande, ein Jahr älter als Dach,

und um dieselbe Zeit nach Königsberg gekommen, als dieser dort seine Universitätsstudien begann, der evangelischen Gemeinde als Dichter und Tonsetzer des Morgenliedes „Gott des Himmels und der Erden“ und des auf den Tod des kurfürstlichen Geh. Raths Adersbach gedichteten Sterbeliedes „Einen guten Kampf hab' ich“ rühmlichst bekannt. Albert war eng verbunden mit dem preußischen Kapellmeister Joh. Stobäus († 1646), vordem auch an demselben Dom Cantor, des großen Joh. Eccard trefflichem Schüler, und seiner „Festlieder“ Herausgeber, durch zwei eigene musikalische Sammlungen „Choräle“ und „Festlieder“ den Freunden des Kirchengesanges wohl bekannt. Joh. Stobäus setzte die von Eccard begründete Tonschule in Königsberg fort, welche Lied und Ton, Melodie und Harmonie, Gemeinde- und Kunstgesang in ein unauflösliches Verhältniß zu einander brachte. Um Stobäus, der schon 1580 in Graudenz geboren war, hatte sich ein Sänger- und Dichterkreis gesammelt, zu welchem unter Anderen die ihm etwa gleichalterigen Peter Hagen, der oben genannte, der Diakonus Val. Thilo sen., der Pfarrer Georg Weissel (Verf. der beiden beliebten Lieder: „Macht hoch die Thür“ und „Such wer da will“ gehörten. Jetzt (in den dreißiger Jahren) traten die jüngeren: Dach, Albert, besonders auch Roberthin hinzu. Robert Roberthin, ein Mann von feiner Weltbildung, weitgereist, als kurfürstl. Rath in distinguirter Stellung und durch vornehme Verbindungen einflußreich, dabei ein milder liebevoller Mensch, wie ihn als solchen manches zarte sinnige Lied, z. B.: „der Meister ist ja lobenswerth“, karakterisirt, wurde die Veranlassung dazu, daß Dach, mit welchem ihn ein rührend inniges Freundschaftsband verknüpfte, im Jahre 1639 die erledigte Professur der Poesie an der Königsberger Universität erhielt. Zu dieser Beförderung hatte ein sehr günstig aufgenommenes Gedicht, mit welchem Dach den in Königsberg das Jahr zuvor einziehenden Kurfürsten Georg Wilhelm begrüßte, mitgewirkt. Seitdem stand Dach bleibend bei Hofe in großer Gunst; besonders schätzte ihn die Wittwe Gustav Adolfs, Eleonore, die Schwester des Kurfürsten, und dessen Nachfolger, der große Kurfürst, welcher bei jeder Anwesenheit in Königsberg den Professor Dach sich vorstellen ließ, mit seinen Gedichten sehr vertraut war, und ihm auf eine in höchst naiven Reimen vorgetragene Bitte kurz vor seinem Tode ein kleines Gut nahe bei der Stadt schenkte. Seine Professur trat Dach ohne akademischen Grad an, erst im folgenden Jahre 1640 wurde er magister phil. und disputirte über folgende ihn karakterisirende Thesen: 1) daß die Poesie mit der Wahrheit umgehe, und daß Gedichte nicht eben Lügen seyen; 2) daß eine Tragödie auch einen fröhlichen Ausgang haben könne; 3) daß unzüchtiger Verse Urheber nicht den Ruhm eines Poeten verdienten. Er verwaltete fünfmal das Dekanat der philosophischen Fakultät, und einmal im Wintersemester 1656—57 wurde ihm unter besonders ehrenden Umständen das Rectorat übertragen. Von seinen häuslichen Verhältnissen ist so viel bekannt, daß er im Jahre 1641 an seinem Geburtstage sich mit Regina, der Tochter des Hofgerichtsadvocaten Christoph Pohl verheirathete, die ihm sieben Kinder gebar, von denen ihn sechs mit der Mutter überlebten, als er 1659 den 15. April nach längerer Kränklichkeit an der Schwindsucht starb. Nach seiner äußeren Erscheinung war er hager, mäßiger Größe, hatte dünnes Haar, ein brennendes Auge, Gesichtszüge, die Ernst und Gelassenheit verriethen; ein sprechendes Porträt des geschickten Malers Phil. Westphal auf der v. Wallenrodt'schen Bibliothek in Königsberg stimmt damit zusammen; es macht den Eindruck einer verklärten Milde, wie sie bei hektischen Personen oft wahrzunehmen ist. Von seinen Kindern hat der älteste Sohn sich durch einen mehrfachen Religionswechsel einen unrühmlichen Namen gemacht; in den 80er Jahren wurde er katholisch, trat dann als ein 73jähriger Greis in die väterliche Kirche wieder zurück, um bald darauf in Braunsberg sich abermals dem Pabstthum zuzuwenden. Um dieselbe Zeit kamen übrigens Rückfälle zum Pabstthum in Königsberg sehr häufig vor; es werden allein von Studenten 20, von Predigern 3, von medizin. Professoren 3, von juristischen 5, von theologischen 1 (Dr. Pfeifer) namhaft gemacht. Den gelehrten Theologen Joh. Ernst Grabe trieb es wenigstens zur anglikanischen Kirche. Das waren Früchte der

theologischen Händel, in deren widerlich lärmende Umgebung schon Dach's Leben hatte fallen müssen!

Das Dach'sche Geschlecht ist, wenigstens in männlicher Linie, jetzt erloschen, aber in seinen Liedern lebt Simon Dach im deutschen, besonders im preußischen Volke fort. Zwar seine weltlichen Gedichte sind fast vergessen, und haben auch mit Ausnahme einiger artigen und frisch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Werth, wie sehr sie auch seine Zeit bewundert hat. Am werthlosesten sind die „heroischen Gedichte“, so benannt, weil sie „mehrentheils hohen Häuptern gewidmet sind“, Gelegenheitsgedichte bei kurfürstlichen Geburtstagen u. dgl. Sie sind ermüdend breit, schwülstig, höfisch, im Geschmack der Zeit voll jener französisch-holländischen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemüthlichkeit gemildert erscheint. Sie befinden sich in einer Sammlung, welche Dach's Erben 1681 herausgegeben haben unter dem wunderlichen Titel: „Kurbrandenburgische Rose, Adler, Löw und Scepter“ (ohne Jahreszahl, die aber aus der Vorrede hervorgeht, in 4.). Diese Sammlung ist selten (Pischon in den Denkm. der deutsch. Spr. 3. Bd. S. 173 bezweifelt ihre Existenz), ein Exemplar zu Anfang etwas defect befindet sich auf der königl. Bibliothek in Königsberg; häufiger ist ein unter dem Titel: „Simon Dachen poet. Werke, bestehend in heroischen Gedichten.“ Königsb. 1696 in 4. erschienener, bis auf sämmtliche Druckfehler getreuer Nachdruck. In beiden Sammlungen befinden sich auch zwei Schauspiele von Dach, nämlich „Cleomedes“ zur Verherrlichung des Polenkönigs Wladislaw IV. und „Sorbuisa“ (Anagramm v. Borussia) zur ersten Säcularfeier der Königsberger Universität 1644, ausgearbeitet nur in den Chören. Die Ausführung ist ziemlich geschmacklos, der Erfindung aber eine gewisse, den theologischen Karakter des Verf. bezeichnende Sinnigkeit nicht abzusprechen. Die Idee des Ganzen ist: die Vertreibung der in „Wustlieb“ und dem Götzenpriester „Wurschkaytes“ personificirten Barbarei aus Preußen durch die in „Prussiarch“ (Markgraf Albrecht), „Sorbuisa“ und „Pollentius“ (Georg v. Polenz) personificirte reformatorische Bildung und Universitätsstiftung, und die Wiederholung dieser Vertreibung bei Wiederkehr der in den theologischen Streitigkeiten sich erneuernden Barbarei, die in „Sabnius“ (Sabinus, dem ersten Rector), „Jasonder“ (Osiander) und „Doxorthus“ (Orthodoxus) personificirt ist. Albert hatte die Musik dazu gesetzt, und das Schauspiel fand besonders beim großen Kurfürsten sehr günstige Aufnahme.

Gegen diese steifen „heroischen“ Gedichte stechen die Lieder sehr vortheilhaft ab; dort arbeitet der offizielle Hofpoet, hier regt und bewegt sich ein inniges Gemüth, und aus solchem Regen geht leicht und rasch ein Vers hervor. Man merkt bald, daß auf anderen Gebieten als auf solchen, wo die Subjektivität mit ihrer Empfindung berechtigt ist, Dach nicht eigentlich zu Hause ist; ihm gelingt nur Lyrisches, und hier wieder vorzüglich doch nur Religiöses. Er kann es nicht recht verleugnen, daß er durch und durch eine religiöse Natur ist; schlägt er einmal einen anakreontischen Ton an, so hält er ihn nicht überall bis zu Ende fest; doch sind nicht ganz wenige Liedchen, welche „unter Hagedorn'schen nicht befremden würden.“ Obenan steht das viel besprochene „Anke von Tharau“, von welchem nun durch eine Mittheilung aus der Tharauer Kirchenchronik (Preuß. Prov.-Blätter Band 24. S. 380 ff.) wohl feststeht, daß die gewöhnliche Annahme (siehe noch Ersch und Gruber, Encykl. u. d. Art. „Dach“), unser Dichter habe die schöne Tochter des Pfarres Neander in Tharau bei Königsberg, Anna, unglücklich geliebt, eine Erfindung ist, und hier nichts als ein im Tone des gemüthlichsten Humors, dem vielleicht etwas Neckerei beigemischt ist, gehaltenes Hochzeitsgedicht vorliegt.

Dach's eigentliche heimathliche Sphäre ist das religiöse Lied; hier erhebt er sich über das Niveau seines Jahrhunderts, und läßt die Schlesier, auch ihren Meister Opitz, hinter sich; hier verdient sein Name dicht neben den besten, namentlich Paul Gerhardt, zu stehen, welchen Platz ihm auch die verschiedensten Autoritäten, wie Rambach, Gervinus, Knapp, Vilmar einräumen. Dach's religiöse Lieder sind durch Wahrheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, warmen Hauch lebendiger Hoffnung, wie durch Correctheit des Aus-

drucks, worin sie den Gerhardt'schen voraus sind, und Leichtigkeit in Vers und Reim ausgezeichnet; Verstöße gegen Geschmacksbildung sind nicht häufig, und billige Liederreformer würden verhältnißmäßig wenig auszumerzen haben; hymnischer Schwung ist weniger in ihnen, als stille andächtige Betrachtung, die an der nahen Klippe wortreicher Breite meist glücklich vorbeikommt. Den spezifisch kirchlichen Karakter tragen sie nicht, dazu sind sie zu subjektiv, haben sie doch fast alle einen, häufig auch nachweislichen, casuellen Ursprung. Nicht allgemeinere Beweggründe, etwa der Verlauf des Kirchenjahrs mit seinen Festen, riefen sie hervor, sondern einzelne Vorfälle des eigenen, mehr noch des Lebens seiner Freunde, insonderheit Sterbefälle. Daher finden sich wenig eigentliche Kirchen-, z. B. Festlieder, es wären davon nur hervorzuheben ein paar Passionslieder: „O theures Blut, o rothe Fluth“ und „Wer, o Jesu, deine Wunden stets für seine Ruhstatt hält;“ dagegen viel Kreuz- und Trost- und besonders eine überwiegende Zahl von Sterbeliedern oder, allgemeiner gesagt, von solchen, die eschatologischen Inhalts sind; und unter diesen eben die vorzüglichsten, von immerwährendem Werthe. So: 1) das im Jahr 1635 auf den Tod des trefflichen Bürgermeisters Lepner, dessen Vornamen Hiob ihm nomen und omen war, gedichtete: „O wie selig seyd ihr doch, ihr Frommen,“ mit einer von Stobäus dafür in einem fünfstimmigen Tonsatze zugerichteten älteren sehr anpassenden, nicht ganz leichten, außerhalb Preußen wenig bekannten und mit späteren, besonders einer Joh. Crüger'schen, vertauschten Melodie. Das Lied ist in die meisten guten Gesangbücher übergegangen, oft mit einem von Vers zu Vers respondirenden Chore der triumphirenden Gemeinde, späterem Zusatze; in Preußen das beinahe stehende Todtenfestlied. 2) „Ich bin ja, Herr, in deiner Macht,“ für seines Roberthin's Tod (1648) bestimmt und zwar schon einige Jahre vor demselben gedichtet, wonach die unrichtige Angabe bei Koch (Gesch. des Kirchenliedes I. S. 252) zu verbessern, voll Kraft und Ernst, für den heutigen Geschmack vielleicht zu drastisch, ein Lied, das Spener und Leibnitz vor Tausenden hochgehalten, und die evangelische Gemeine, Preußens wenigstens, bei Begräbnissen mit einem so fleißigen Gebrauche ehrt, wie außerdem nur noch „Jesus meine Zuversicht“; in vielen Gesangbüchern gleichfalls mit später von Spener's Sohn eingeschobenen Versen. Die Melodie ist von Albert. Eine seltene Trias, der im Grabe und am Grabe der Dichter und der Sänger so befreundet! Eine spätere Melodie ist von Joh. Sebast. Bach. 3) Schöner Himmelssaal, Vaterland der Frommen. 4) Sel'ge Ewigkeit, Lohn der Himmelserben. 5) Herr wir wallen sämmtlich dir, gleich den beiden vorigen ohne bekannte Veranlassung. 6) Ich bin bei Gott in Gnaden durch Christi Blut und Tod, auf das Ableben des Grafen Achatius v. Dohna. 7) Was soll ein Christ sich fressen, auf einen durch erschütternden Meuchelmord umgekommenen trefflichen Jüngling, mit Melodie von Stobäus, ein Lied, durch welches eine Gerhardt'sche Ader geht, so kernig und herzlich; und viele andere. — Diese mit dem casuellen und subjektiven Karakter zusammenhängende Beschränkung auf einen engen Inhaltskreis ist wohl die Hauptursache, warum von den 150 geistlichen Liedern Dach's in die Gesangbücher, besonders die außerpreußischen verhältnißmäßig nur eine so kleine Zahl übergegangen ist: in dem Sahmeschen Gesangbuche, Königsb. 1752, befinden sich die meisten, nämlich 65; in dem jetzt gebräuchlichsten (Quandt'schen) Königsberger Gesangbuch 27, in der modernisirten Ausgabe desselben 15; im Berlin. Liederschatz 5; im Cunz'schen Gesangbuch 7; im Bunsen'schen 5, von denen eines, „des Lebens kurze Zeit,“ nicht einmal Dach, sondern Roberthin angehört; im neuen Würtemberger Gesangbuch 3; im rheinischen Gesangbuch, Elberf. 1850, nur 2; im Unverf. Liedersegen 5. Dazu kommt, daß Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodieen nicht verwendet werden konnten, z. B. „O, wie selig,“ vierzeilig, trochäisch und zehnsilbig in Zeile 1, 2 und 4, jambisch und fünfsilbig in Zeile 3; „Ich bin ja, Herr, in deiner Macht“ achtzeilig, jambisch und in Zeile 1 und 2, 4 und 5, 7 und 8, achtsilbig, in Zeile 3 und 6 neunsilbig; „Schöner Himmelssaal“ sechszeilig, trochäisch, in Z. 1 und

3, 5 und 6 fünfsilbig, in Zeile 2 und 4 sechssilbig, lauter nova und beinahe unica unter den Metren des Kirchenliedes. — Es hängt mit jenem subjektiven und casuellen Karakter der Dach'schen Lieder zusammen, daß sie durchaus undogmatisch sind, trotzdem daß ihre zeitliche und örtliche Atmosphäre so überaus dogmatistisch war. Ohne Zweifel, nach Geburt und Erziehung, ist Dach ein guter Lutheraner gewesen; wie wäre sonst zwischen ihm und Calov nicht bloß in den Studentenjahren, sondern auch später, als diese incarnirte theologische Intoleranz auf der Königsberger Universität docirte (1637—1643), Umgang möglich gewesen, und derselbe fand statt, und war intim genug. Es wird auch nicht möglich gewesen seyn, in jenen Tagen kurz vor dem Thorner Gespräch eine eigentlich neutrale Stellung in den brennenden Zeitfragen einzunehmen, und ein Freund Calov's wird mit seiner dogmatischen Ueberzeugung nur auf der anticalixtinischen Seite haben stehen können; allein, wie unser Dach zu seiner Erbauung vornehmlich Thomas v. Kempen, Joh. Arnd, Joh. Gerhard, Meyfart's himmlisches Jerusalem, Nicolai's Freudenspiegel liest, so weiß er auch, die heilige Harfe rührend, nichts von Dogmatik; es sind in den Klängen derselben die evangelischen Heilswahrheiten enthalten, ohne Abschwächung, aber auch nichts, was drüber hinaus liegt; ja vorzugsweise bewegt sich unser Dichter (gleich Paul Gerhardt, wenn er dichtet) in einer allgemeineren christlichen und evangelischen Gedanken- und Empfindungswelt; es ist der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an Ihm bei aller Entbehrung, die Zuversicht zu seinem Walten trotz aller Trübsal des Menschenlebens, die frohe Aussicht von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelssaal mitten hinein, was Dach's singende Seele besitzt, und daß sie das besitzt, sagt sein Lied; er *ist* gläubig, aber er markirt es nicht. Darum thun seine Lieder auch so wohl, sie schließen eine Sphäre auf, höher und tiefer, als daß Dogmen da hinanreichten. Darum haben sie auch seiner Zeit so wohl gethan, die das so nöthig hatte.

Dies Alles gilt übrigens im Allgemeinen von der ganzen Königsberger Dichterschule; sie ist mit Dach, dem bedeutendsten Gliede derselben, zugleich karakterisirt. Es gehören außer den genannten Roberthin und den zugleich tonsetzenden Albert und Stobäus noch dazu Andreas *Adersbach* († 1660 als kurf. Hofbeamter), Georg *Mylius* (Verf. des Sterbeliedes „Herr, ich denk an jene Zeit", † 1640 als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg), Christoph *Kaldenbach* (ein geb. Schlesier, † 1698 als Prof. der Poesie in Tübingen), Joh. Bapt. *Faber* (Kaldenbach's Nachfolger in einem Schulamte in K.), Rütger *zum Bergen* (ein geb. Liefländer, † 1661 als kurf. Rath), Val. *Thilo* jun. († 1662 als Prof. der Beredsamkeit), Christoph *Tinctorius* († 1662 als Prof. der Medizin), Christoph *Wilkow* († 1647 als Prorector einer Schule in K.) u. m. a. Seit dem Jahre 1636 waren diese Männer, frühere Verbindungen theils fortsetzend, theils erweiternd, theils bestimmter gestaltend, besonders auf Roberthin's Antrieb zu einem Bunde zusammengetreten, ähnlich den sogenannten Akademieen Italiens oder der ihnen nachgebildeten Weimar'schen fruchtbringenden Gesellschaft u. a., auch wohl geradezu in Nachahmung solcher, dem vielgereisten Roberthin bekannt gewordenen Muster, nur freier, ohne Statut, daher auch nicht nach außen fest abgeschlossen, so daß auch Gäste, wie Calov, je zuweilen unter ihnen seyn konnten, und sie auch mit Auswärtigen, z. B. dem Danziger Prof. der Beredsamkeit, Peter *Titz*, einem geb. Schlesier und sinnigen Dichter, Verbindung unterhielten. Zusammengehalten wurden sie lediglich durch die geistigen Bande inniger Freundschaft, gleicher Liebe zu Kunst und Wissenschaft, besonders zu den Schwesterkünsten Poesie und Musik, tiefer Harmonie in der Gesammtanschauung des Lebens, einer bürgerlich einfachen, gemüthvollen, vaterländischen, auch wohl spezifisch preußischen, überhaupt nicht in's Weite und Große gehenden, vielmehr sich in bescheidenen Grenzen haltenden Anschauung. Das Alles aber ruhend auf dem Grunde einer ebenso tief ernsten als fröhlichen, freien satzungslosen christlichen Frömmigkeit. Es ist fast gewöhnlich geworden, diesen Bund und vor Allen das bekannteste Glied desselben, Dach, als grämlich, durch und durch hypochondrisch, in melancholische Todesgedanken wie festgebannt, heiterer Stimmung nur mit Selbstwiderspruch und nachhinkender Reue hingegeben, sich vor-

zustellen. Man beruft sich dafür auf einige Aussprüche, namentlich auf einen ziemlich apokryphischen aus Dach's Sterbestunde, und auf einzelne Lieder. Ihnen stehen hunderte voll Munterkeit, Schalkhaftigkeit, einige voll Ausgelassenheit entgegen. Ein anderer Zug in der gangbaren Vorstellung von diesem Dichterkreise ist der einer schäferartigen Tändelei und Träumerei. Sie haben sich Schäfernamen gegeben: Chasmindo (annagrammatische Versetzung von Simon Dach), Berintho (Roberthin) Barchedas (Aldersbach), Celadon (Kaldenbach), Damon (Albert). Aber wie diese unschuldige, uns fremde Spielerei durch Berücksichtigung der Art und Sitte der Zeit sich erklärt und rechtfertigt, so ist für jenen angeblich weinerlichen Zug der Standpunkt gerechter Beurtheilung noch viel weniger zu finden ohne Erwägung des Gesammtkarakters der Zeit. In Deutschland wüthete der 30jährige Krieg, und unberührt blieb auch Preußen davon nicht, wenn auch immerhin in einzelnen Perioden desselben gerade wegen der Entfernung vom Kriegstheater Königsberg von der studirenden Jugend Deutschlands aufgesucht wurde (so daß man z. B. im J. 1642 daselbst 1692 Studenten zählte), wodurch auch unserem Dichterkreise Gelegenheit gegeben wurde, in die Ferne zu wirken; wie denn z. B. Joh. Frank, der Verfasser von „Schmücke dich, o liebe Seele“ und „Jesu, meine Freude,“ als er seit 1637, und Georg Neumark, als er 1643—48 in Königsberg studirte, durch Dach Anregungen empfingen. Aber abgesehen von den inneren politischen Wirren, welche aus den andauernden Zwistigkeiten zwischen dem Adel und dem Kurfürsten, und aus dem mißlichen Verhältniß des lehnsabhängigen Preußens zur Krone Polens hervorgingen, hatte Preußen seit 1626 seinen besonderen, den schwedisch-polnischen Krieg; und hatte auch die Stadt Königsberg mit Gustav Adolf, als dieser etwa in denselben Tagen, da Dach wieder nach Königsberg kam, bei Pillau gelandet war, und den Hafen genommen hatte, einen Neutralitätsvertrag geschlossen, so litt sie doch auch damals mittelbar empfindlich und zwar von schwedischer und polnischer Seite. Jahre lang stockte der Handel; Verarmung, Hungersnoth, Seuchen waren die Folge. Die Pest suchte Königsberg in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wiederholentlich gräßlich heim, besonders 1602, 1620, 1649, 16⁵⁵/₅₆; unter den 15,000 Opfern der Seuche im Jahr 1620 werden 8 Professoren gezählt. Durch die Krankheit im Jahr 1649 wurde die Universität vorzugsweise betroffen, im akademischen Convictorium ausbrechend räumte sie unter Universitätslehrern und Studenten entsetzlich auf; Dach's Freund, jener Prof. Tinctorius, hat über diesen morbus academicus eine besondere Schrift geschrieben. Vor allen aber waren die letzten Jahre, welche Dach erlebte, leidensvoll, als 1656 mit dem Jammer der Pest sich Kriegsnoth vereinigte, und Preußen gezwungen, zuerst sich gegen Polen auf Seite Schwedens stellen mußte, und im nächsten Jahr sich zu entgegengesetzter Politik genöthigt sah, wobei der Kurfürst freilich die Souverainetät über Preußen erlangte, gegen welche aber die Bürgerschaft Königsbergs, besorgt für ihre Privilegien, sich sträubte. Das waren Tage, in denen Vielen nichts gewisser schien, als der nahe Untergang des Vaterlandes. Das erfreuliche Ende aller dieser Händel durch den Frieden von Oliva 1660 bekam Dach nicht mehr zu sehen. So war denn sein Leben wahrlich in eine trübe Zeit gefallen; und auf dem geistigen Gebiete, namentlich der Kirche, an das ihn die tiefsten Interessen knüpften, war ja des Erfreuenden auch weniger als des Betrübenden; reichlicher aber streute jene Blüthezeit des theologischen Haders ihre Blüthen nirgend aus, als in Königsberg. Daß in jenem Roberthinschen Freundesbunde, in dem sonst Männer aus allen Lebensstellungen zusammenstehen, sich fast kein einziger Fachtheologe findet, mag doch nicht Zufall seyn. In solchen Zeiten war der Todesgedanke allen nicht leichtsinnigen Gemüthern wohl sehr natürlich recht in den Vordergrund gerückt, und es begreift sich, wie jene Männer ihm häufig Eingang gewähren, selbst in frohen Stunden ihn nicht wie einen unberechtigten Gast behandeln, ja auch einmal, in Albert's Gartenlaube versammelt, kurze Reime von des Lebens Unbeständigkeit, die er nebst den Namen der Freunde auf Kürbisse geschrieben hat, welche sich da emporranken, nach seiner Composition abmusiciren. Das kann gesucht erscheinen, aber bei dem Propheten Jonas Kap. 4. mochten sie die Veranlassung finden, Kürbis

und die ihnen allezeit vor die Augen gemalte Hinfälligkeit menschlichen Wesens zusammen zu bringen. Drum hegen sie den Todesgedanken noch nicht aus grillenhafter lustmörderischer Caprice, noch weniger aber lassen sie ihn tyrannisch über sich herrschen, sondern sie überwinden ihn in der einzig möglichen, wenigstens in der allein würdigen Weise des hoffenden Glaubens und lassen sich durch ihn reizen zum Ergreifen des Lebens.

Literatur: Eine vollständige Ausgabe der Dach'schen Poesieen gibt es nicht. Gottsched hat sie beabsichtigt, Wachler 1819 eine nicht zu engherzige Auswahl gewünscht, 1840 wurde eine solche von Rastenburg (in Ostpreußen) aus bereits bestimmt angekündigt (Preuß. Prov.-Bl. XXIV. S. 477 ff.), ist aber nicht erschienen. Eine sehr dürftige Auswahl ist: Simon Dach und seine Freunde als Kirchenliederdichter von Aug. Gebauer. Tüb. 1828. 8. Etwas mehr enthält W. Müller, Bibliothek deutscher Dichter des 17. Jahrh. 5. Bd. — Prof. Arlet am Magdalenengymnasium in Breslau († 1784) hatte 1022 gedruckte Gedichte von Dach in 6 Bänden (zusammen fast 33 Alphabete stark) gesammelt. Die Königsberger deutsche Gesellschaft fügte noch 90 hinzu. Die Sammlung kam zur Rhediger'schen Bibl. in Breslau, und ist jetzt wohl in der dortigen Univ.-Bibl. Vergl. Jördens, Lexik. deutscher Dichter 2c. Bd. 1. S. 368. Auf der königl. Bibl. in Berlin sind von einzeln erschienenen Gelegenheitsgedichten 3 starke Quartbände gesammelt (vergl. Pischon, Denkm. III. S. 172). Außerdem befinden sich aber noch manche Gelegenheitsgedichte in Privatbibliotheken (vgl. z. B. Neue Preuß. Prov.-Bl. IV. S. 434). — Eine Hauptquelle für die Lieder sowohl Dach's als seiner Freunde, zugleich die Melodieen mit den Tonsätzen enthaltend, sind Heinr. Albert's „Arien etlicher, theils geistlicher, theils weltl. Lieder.“ Königsb. 1638—1650. Fol. 8 Thle. 2 Alphabete, 13 Bogen (ein sehr seltenes Buch; vergl. Pischon a. a. O. S. 161 f.), später öfter aufgelegt, einzelne Theile häufiger als die anderen. Ein Nachdruck mit vielen Druckfehlern erschien u. d. T.: „Poet.-musikal. Lustwäldlein.“ Lpz. 1652. Fol. Durchaus verschieden, aber sehr oft in älterer und neuer Zeit (z. B. in Koch's und wieder in Cunz Gesch. des Kirchenliedes 1855) damit verwechselt ist: „Partitura oder Tabulatur Heinrich Albert musikalische Kürbs-Hütte.“ Königsb. 1645“ (Fol. 3 Bogen), sie enthält nichts als jene Kürbisreime, 12 an der Zahl, nebst den Melodieen und einer Abbildung der Kürbishütte in Kupferstich. Ein äußerst seltenes Werkchen, das in Königsberg nicht aufzutreiben. Unter Allen, die es in neuerer Zeit citirt haben, scheint allein v. Winterfeld es gesehen zu haben. — Für Dach's Leben ist die Hauptquelle: Prof. Bayer im Erläuterten Preußen I. S. 160—195, und eine Nachlese dazu Acta Borussica II. 942—946. — Vergl. ferner bezüglich der Königsberger Dichterschule überhaupt: Arnoldt, Historie der Königsb. Univ. nebst Zusätzen. Sahme's glossirtes Gesangbuch. Königsb. 1752. Pisanski's Preuß. Literärgesch. 2. Bd., bis vor Kurzem Manuskript, von Meckelburg herausgegeben. Kön. 1853. Carl v. Winterfeld, der ev. Kirchengesang und sein Verh. zur Kunst des Tonsatzes. 2ter Th. Lpzg. 1845 (ausgezeichnet nicht bloß für die musikalische Seite). A. Kahlert, Mittheilungen über S. Dach nach Handschriften der Rhedinger'schen Bibliothek in Breslau in Henneberger's Jahrbuch für deutsche Literaturgeschichte. Meiningen 1854. C. J. Cosack.

D'Achery. Dieser Name steht in der engsten Beziehung zu dem aufblühenden Ruhme der gelehrten Congregation der Mauriner. Lucas D'Achery personificirt gleichsam den zweifachen Karakter derselben, nämlich den der warmen und aufrichtigen mönchischen Frömmigkeit und den des ausdauernden und nüchternen literarischen Fleißes. Von seinem äußeren Leben ist sehr wenig zu melden, es ist fast ohne alle Abwechslung in einfachster klösterlicher Weise abgelaufen. Er wurde im Jahre 1609 in St. Quentin in der Picardie geboren, trat sehr früh in den Benediktinerorden und that in seinem 23. Lebensjahre am 4. Oktober 1632 Profeß in der Abtei der heil. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Congregation des heil. Maurus gehörte. Bald zeichnete ihn der außerordentliche Ernst, mit welchem er sich theils frommen Uebungen, theils den Studien widmete, vor seinen Ordensbrüdern aus. Seine Oberen riefen ihn in das Central-

kloster der Congregation, nämlich nach St. Germain des Près zu Paris, und machten ihn hier zum Vorsteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogisirte und vermehrte dieselbe. Er erwarb sich eine ungemeine Bücherkenntniß und übersah bald die gesammte theologische und historische Literatur. Er fand aber einen besonderen Beruf in sich, verborgene Werke hervorzuziehen und nur handschriftlich vorhandene drucken zu lassen und herauszugeben. Zu diesem Zwecke sammelte er viele Manuscripte und ließ sich andere wenigstens abschriftlich zuschicken, so daß er bald über den größten Theil der literarischen Schätze der meisten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. Er theilte seine Handschriften gern Andern zur Benutzung mit und stand mit einer großen Anzahl von Gelehrten in brieflichem Verkehre. Aber persönlichen Verkehr vermied er so viel, als es anging, und so viel, als er denselben nicht in religiös-pädagogischem Interesse ausbeuten konnte. In seiner klösterlichen Einsamkeit, die er während einer Zeit von 45 Jahren fast nie verließ, beschäftigten ihn nun hauptsächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerst besorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erste Ausgabe der Epistel des Barnabas (Paris 1645. 4.), dann veröffentlichte er die gesammelten Werke Lanfrank's von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeschichten und Traktate heraus (Paris 1648. Fol.). Es folgte ein Verzeichniß alter ascetischer Schriften, gewissermaßen ein Wegweiser in der betreffenden Literatur (Paris 1648. 4.), die erste Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhange kleiner Schriften verschiedener Schriftsteller des Mittelalters (Paris 1651. Fol.), und eine Regel für Einsiedler von einem gewissen Priester Grimlaicus aus dem neunten Jahrhundert (Paris 1653. 12.). Die Menge der ihm zuströmenden Handschriften nöthigte ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erscheinen zu lassen. So kam das Werk zu Stande, das seinen Namen noch lange erhalten wird und diesen Titel hat: Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt, *Spicilegium.* Es erschien in 13 Quartbänden zu Paris von 1655 bis 1677. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zahl später gefundener Manuscripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, besorgte de la Barre (Paris 1724) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, welche Mabillon durch seine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu seinem Werke gemacht hat. D'Achery's Verdienste sind die eines Sammlers und Herausgebers alter verborgener Schriften, deren Kenntniß dem Geschichtsforscher unentbehrlich ist. Auch seine Erklärungen beschränken sich meistens auf willkommene Zusammenstellungen von Notizen aus anderen alten Schriften. Kritik und Geschmack waren ihm nicht in hohem Grade eigen. Eine höhere historische Einsicht ging ihm ab. Dom Luc D'Achery starb, nachdem er lange kränklich gewesen war und sich durch seine Arbeiten immer mehr geschwächt hatte, am 29. April des Jahres 1685 in St. Germain des Près zu Paris. — Siehe über ihn *Du Pin's* Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques T. XVIII. p. 1445 und Nicéron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten herausgegeben von Rambach Th. XVI. S. 73—79. Albrecht Vogel.

Dämonische. Unter den Wundern, welche der Herr gethan hat, bildet die Heilung der Dämonischen oder Besessenen die merkwürdigste Klasse; besonders merkwürdig theils darum, weil der Zustand jener Besessenen, wie das N. Test. ihn schildert, als Zustand des Besessenseyns von bösen Geistern, an sich ein höchst räthselhafter ist, und ein Hereingreifen finsterer Gewalten, eine Verknüpfung des menschlichen mit einem grauenvollen Reiche gefallener Geister eines fremden Schöpfungsgebietes zu seiner Voraussetzung hat, theils darum, weil weder in der Zeit des Alten Testamentes vor Christo, noch in der Zeit nach Christo und den Aposteln die gleiche Erscheinung sich wiederfindet, falls man nicht etwa den nur ähnlichen, nicht völlig analogen, Zustand Sauls (1 Sam. 18, 10.; 19, 9. vgl. V. 23 f.) und die subjektiven Aussagen moderner

Psychisch-Kranker, daß sie besessen seyen, als Analogieen will gelten lassen, was aber jedenfalls erst noch einer weiteren gründlichen Untersuchung bedarf.

Um Licht in den dunkeln Gegenstand zu bringen, müssen wir vor Allem die Aussagen des Neuen Testamentes über die Dämonischen zusammenstellen, vergleichen und in ihrem objektiven Gegebenseyn betrachten; sodann die verschiedenen Ansichten, die über den Gegenstand aufgestellt wurden, kritisch prüfen, und endlich, was von dem Standpunkte einer christlich-gläubigen und naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft über die Sache zu urtheilen sey, festzustellen suchen.

Oftmals ist im N. Test. von der ganzen Klasse jener Leidenden im Allgemeinen die Rede. Sie werden bezeichnet als *οἱ δαιμονιζόμενοι* (Matth. 4, 24.; Mark. 1, 32.) als *ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (Luk. 6, 18.); die den Zustand verursachenden bösen Geister heißen *δαιμόνια* (Matth. 10, 8.; Mark. 1, 34. u. 39.; 3, 15.; 6, 18.; Luk. 9, 1.; 10, 17.) oder promiscue hiemit auch *πνεύματα* (Matth. 8, 16.) Luk. 10, 20.) oder *πνεύματα ἀκάθαρτα* (Matth. 10, 1.; Mark. 3, 11.; 6, 7.; Luk, 6, 18.). Die Heilung wird in Bezug auf die bösen Geister mit dem Worte *ἐκβάλλειν* (Matth. 8, 16.; 10, 1. u. 8.; Marc. 1, 34. u. 39.; 3, 15.; 6, 13.), in Bezug auf den Besessenen selbst als *θεραπεύεσθαι* (Luk. 6, 18.; 7, 21.) oder *ἰᾶσθαι* (Matth. 15, 28.) bezeichnet; und von den Jüngern Christi heißt es, daß ihnen *τὰ δαιμόνια* oder *τὰ πνεύματα ὑποτάσσεται* (Luk. 10, 17. und 20.).

Daß die neutestamentlichen Schriftsteller hiermit keine bloß physischen Krankheiten beschreiben wollen, geht schon aus den Ausdrücken *δαιμόνια, δαιμονιζόμενοι, πνεύματα, ἐκβάλλειν* hervor, und ist selbst von dem Haupte der „natürlichen Erklärer“, Dr. Paulus, anerkannt (Exeg. Handb. II. S. 566 u. a.). *Δαιμόνια* heißen die bösen Geister, die im Dienste Satans stehen und mit ihm zusammen das Reich der Finsterniß bilden, dessen Fürst er ist. Die bezeichnendste Stelle hiefür ist Matth. 12, 24—29., wo sogar (wie auch Luk. 13, 16.) *τὸν σατανᾶν ἐκβάλλειν* neben *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* gebraucht wird, weil eben die Dämonen die *σκεύη* (V. 29.) jenes *ἰσχυρός* sind, mittelst deren er selbst seine Herrschaft übt. Und 1 Kor. 10, 20—21. werden die Geister der Finsterniß, auch in Bezug auf ihren geistig-sittlichen verderbenden Einfluß, *δαιμόνια* genannt. Das Gleiche gilt von dem Ausdruck *πνεύματα*, wie aus der bekannten Stelle Eph. 6, 12. (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας*) hervorgeht. Daß also Geister der Hölle, Unterthanen aus dem Reiche Satans gemeint seyen, unterliegt keinem Zweifel.

Höchstens bliebe noch die Frage übrig, wer diese in Satans Dienste stehenden Geister seyen, ob gefallene Engel oder ob abgeschiedene Seelen gottloser Menschen. Das Letztere war die Ansicht des Josephus (b. jud. 7, 6, 3.: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας*), während die Pseudoclementinen (8, 18.) speciell die Seelen der Giganten, die Gen. 6. (ihrer Meinung nach) von Teufeln mit Töchtern der Menschen erzeugt worden waren (in grellem Widerspruch mit 1 Petri 3, 19 f.!) für die Dämonen halten, und (9, 9.) von diesen Dämonen sagen: *οἱ δαίμονες, διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες, ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα· ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῷ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ ψυχῇ ἀνακίρνανται**). Solche Aussagen haben jedoch offenbar keinen weiteren Werth als den subjektiver Erklärungsversuche und Ansichten, und können für die Auslegung und Auffassung der neutestamentlichen Ausdrücke in keiner Weise maßgebend seyn, müssen vielmehr am Neuen Testamente selbst geprüft werden. Der Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ungereinigte Geister (also Geister, die da hätten gereinigt werden können, aber

---

*) Auch Justinus Martyr (apol. II, 5.) sagt, die in jenen Mischehen der Teufel und Menschen erzeugten Söhne würden *δαίμονες* genannt; was er aber weiter von dem verführenden und verderbenden Einflusse auf das Menschengeschlecht sagt (von der Besessenheit sagt er gar nichts), das bezieht sich auf die gefallenen *ἄγγελοι* selbst, nicht auf ihre Bastarde.

nicht gereinigt worden sind oder sich nicht haben reinigen lassen — denn einen der Reinigung absolut unfähigen Geist wird man keinen ungereinigten nennen) könnte nun allerdings darauf führen, an abgeschiedene Seelen gottloser Menschen, die in Satans Dienste stehen, zu denken; es scheint sich in diesem Ausdruck — wenn man ihn in seinem grammatisch-scharfen Sinne nimmt — die von Josephus hingestellte Anschauung auszudrücken, und insofern die neutest. Autoren den Ausdruck adoptirt haben, könnte auch die Anschauung selbst von ihnen gebilligt oder bestätigt worden zu seyn scheinen. In der That ließe sich kein Grund finden, warum nicht alles das, was von gefallenen Engeln sollte bewirkt worden seyn, auch von abgeschiedenen, in Satans Dienste stehenden, von ihm mit unheimlichen Kräften begabten Seelen gottloser Menschen hätte bewirkt werden können. — Indessen ist man andrerseits doch durch nichts berechtigt, den Ausdruck *ἀκάθαρτος* so zu pressen und in einem Sinne zu nehmen, den er längst verloren hatte. Schon in den LXX. (Lev. 5, 2.; 10, 10.; 11, 4. und an unzähligen Stellen) ist *ἀκάθαρτος* stehende Bezeichnung für טמא und heißt nicht „ungereinigt" sondern einfach „unrein"; und so wird Mark. 3, 30. *πνεῦμα ἀκάθαρτον* in einem Zusammenhange gebraucht, wo nicht an eine Menschenseele, sondern (vgl. V. 22.) nur an den Satan selbst gedacht werden kann. Und ebenso erscheinen die sittlich-bösen Mächte, die Geister der Verführung Apok. 16, 13.; 18, 2. als *πνεύματα ἀκάθαρτα*, wo schlechterdings nicht an einzelne abgeschiedene Seelen, sondern nur an Teufel (gefallene Engel) und ihre Einflüsse gedacht werden kann. So bleibt es also das weitaus Natürlichste, unter jenen *δαιμονίοις* wirkliche Teufel, d. i. gefallene Engel zu verstehen.

Wichtiger aber, als die Frage, wer jene *δαιμόνια* seyen, ist die weitere Frage nach den Wirkungen, die sie auf einzelne lebende Menschen hervorgerufen haben. Das Verhältniß des Dämon zum Menschen wird theils mit dem nichts Bestimmteres enthaltenden Ausdruck *δαιμονίζεσθαι* („dämonisirtseyn"), theils mit den Ausdrücken *ἐνοχλεῖσθαι* (Luk. 6, 18.) „beunruhigtseyn, gequältseyn", *δέομαι* (Luk. 13, 16.) „gebundenseyn", *ἔχειν πνεῦμα* „einen Geist haben" (Apostelgesch. 8, 7.; 16, 16.) — von Josephus als *εἰσδύεσθαι* „eindringen, einschlüpfen" (b. j. 7, 6, 3.), *ἐγκαθέζομαι* „sich einlagern" (ant. 6, 11, 2.), — und die Auflösung jenes Verhältnisses als *ἐξελθεῖν* (Matth. 8, 32. u. v. a.) bezeichnet *). Näheres aber ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Fälle, die im Neuen Testament erzählt werden.

Ueberall nämlich erscheint das somatisch-psychische Leben des Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von außen her kommenden Einfluß. Die Seele befindet sich nicht mehr in Besitz ihres Leibes; ein fremdes Etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt, und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele selbst oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon; nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt; nicht in der Seele hat er seinen Wohnsitz aufgeschlagen, nicht direkt auf das Gemüth übt er seinen Einfluß; sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen; und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zerstörende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen. Der Einfluß des Dämon ist kein geistig-sittlicher (bei Judas fand ein geistig-sittlicher Einfluß statt, Joh. 13, 27., aber Judas

*) Der deutsche Ausdruck: „besessen" involvirt die (in der heil. Schrift nicht vorkommende) Vorstellung des *ἐγκαθέζομαι*, be-sitzens, drinnen-sitzens. Insofern die heil. Schrift von einem *ἐξελθεῖν* redet, setzt sie freilich ein dem *ἐξελθεῖν* vorangehendes Drinnen-seyn des Dämon voraus, was aber nur eben nicht nothwendig als ein mechanisches locales Sitzen gefaßt werden muß, sondern auch als ein dynamisches Drinnenseyn, als ein Wirken, gefaßt werden kann, wofür die Ausdrücke *δέομαι* und *ἐνοχλοῦμαι* sprechen.

ward dadurch nicht zum *δαιμονιζόμενος,* sondern zum verstockten Sünder), sondern ein physisch-psychischer.

Jene Erscheinungen sind mandhfaltiger Art. Erstlich eine gewisse Art von Clairvoyance, von magnetischem Hellsehen; so erkannten Dämonische (Luk. 4, 34.; 8, 28.; Matth. 8, 29.; vgl. Mark. 1, 23.; 3, 11.) Jesum als den Sohn Gottes, ehe er noch dies Geheimniß seiner Person Jemanden kundgegeben hatte; und die Magd zu Philippi (Apostelgesch. 16, 16.) hatte in Folge dämonischen Einflusses die Gabe des Hellsehens. Zweitens Tobsucht (der Besessene von Gadara, Matth. 8, 28., war tobsüchtig bis zur Sprengung von Fesseln, Mark. 5, 3 f., Luk. 8, 29., und bis zur Nacktheit Luk. 8, 28.; ferner der Knabe Luk. 9, 39., *κράζει*). Drittens: Epilepsie (Luk. 9, 39. *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ;* Mark. 9, 18. *ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ,* Matth. 17, 15. *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ,* vgl. Mark. 9, 22.). Viertens Stummheit (Matth. 9, 32.; 12, 22.; Luk. 11, 14.). Diese Stummheit muß sich jedenfalls auf kennbare Weise als Wirkung eines Dämon kundgegeben und von gewöhnlicher Stummheit unterschieden haben, da letztere sonst nirgends dämonischem Einflusse zugeschrieben wird. Zur Erklärung bietet sich die Stelle Mark. 9, 17. dar; auch jener mondsüchtige Knabe war stumm, hatte ein *πνεῦμα ἄλαλον;* sein Gesammtzustand zeigte aber, daß seine Sprachlosigkeit nicht in einer Verkümmerung oder Lähmung der Zungenmuskeln noch in angeborener Taubheit und daraus folgender Unentwickeltheit des Sprechvermögens, sondern in einer Störung des psychischen Lebens ihren Grund hatte, daß es also, wenn wir so sagen dürfen, Stummheit aus Wahnsinn war. Und so wird es auch bei dem Besessenstummen Matth. 9, 32. gewesen seyn. Fünftens Lahmheit (Luk. 13, 11.), mit der es sich wohl ähnlich, wie mit jener Stummheit verhalten haben muß. Ebenso Blindheit (Matth. 12, 22.), überdies in Verbindung mit Stummheit. — Endlich wird bei dem Knaben Matth. 17. auch noch Mondsucht (V. 15.) und (Mark. 9, 18.) allgemeiner abgezehrter Habitus (*ξηραίνεσθαι*) als Wirkung des dämonischen Einflusses genannt.

Die complicirtesten Erscheinungen finden wir bei eben diesem Knaben vereinigt: Epilepsie mit vorangehendem tobsüchtigem Geschrei, und mit der krankhaften Neigung, sich beim Herannahen des Anfalls an gefährliche Stellen, in die Nähe von Feuer oder Wasser zu begeben; Eintreten der Einfälle beim Mondwechsel; dauernde Stummheit (wohl als idiotische Stumpfheit) nebst körperlichem Abgezehrtseyn, als natürlicher Folge der Anfälle selbst.

Bei allen diesen verschiedenen Erscheinungen findet sich aber überall das bestimmte Bewußtseyn sowohl bei dem Kranken selbst, als bei seiner Umgebung, daß ein fremder dämonischer Einfluß den Zustand verursacht habe.

Bei dem tobsüchtigen Gadarener ist auch das Sprachvermögen in fremder Gewalt. Nicht er in seinem Namen redet, sondern aus ihm und mit seinen Sprachorganen spricht der Dämon — oder sprechen die Dämonen —, die sein Nervenleben beherrschen (Mark. 5, 9.; Luk. 8, 30.) und auch der Ruf *μή με βασανίσῃς* (Mark. 5, 7.; Luk. 8, 28.) muß als von den Dämonen bewirkt angesehen werden, da er in Verbindung steht mit der hellsehenden Anrede, worin der Besessene Jesum bei seinem Namen nennt.

Soviel über die Wirkungen des dämonischen Einflusses. Ein fernerer merkwürdiger Umstand ist dieser, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf Einen Menschen ihren verderblichen Einfluß zu äußern vermögen, vgl. mit Mark. 5, 9. und Luk. 8, 30. die Stellen Mark. 16, 9. und Matth. 12, 45. Mark. 5, 9. könnte man allenfalls noch als einen bloßen subjektiven Irrwahn des Dämonischen betrachten, daß „viele" unsaubere Geister die Ursache seines gestörten Zustandes wären; doch zeigt schon der Verlauf der Geschichte (V. 13.; vgl. Luk. 8, 33.; Matth. 8, 32.) das Gegentheil. „Und die unsaubern Geister fuhren aus in die Schweine, und die Heerde jagte den Abhang hinab in den See; es waren aber etwa zweitausend." Vollends Mark. 16, 9. wird Maria Mag-

dalena ohne weiteren Anlaß und ganz objektiv als das Weib karakterisirt, von welchem Jesus sieben Teufel ausgetrieben hatte.

Ist die Einwirkung der Dämonen eine physisch-psychische, so fragt sich gleichwohl noch, ob der letzte Grund ihrer Möglichkeit nicht etwa in einer moralischen Verschuldung gelegen haben möge. Der dämonische Knabe Mark. 9. u. par., welcher (Mark. 9, 21.) *παιδιόθεν*, von Kindheit auf, dämonisch war, entscheidet mit aller Bestimmtheit dagegen, und liefert den Beweis, daß kein wesentlicher und nothwendiger Zusammenhang zwischen Besessenheit und vorangegangener moralischer Verschuldung stattfand, daß vielmehr die Besessenheit als reines Unglück, als ein Theil des allgemeinen Sündenfluches, stattfinden konnte. Hienach erscheint aber Olshausen's Meinung (Comm. zu Matth. 8, 28.), daß der Zustand der Dämonischen wenigstens in den meisten Fällen eine moralische Verschuldung, namentlich von Seiten der Wollust, voraussetze, als eine nicht gerechtfertigte; warum sollte nicht in dreißig unter vierzig Fällen der dämonische Zustand ebenso reines Unglück haben seyn können, als in dem Falle Mark. 9, 18. Lange (Leben Jesu I. B. S. 290 f.) hat sicherlich gegen Olshausen mit der Behauptung Recht, daß „zwischen ruchlosen Sündern und Besessenen zu unterscheiden“, und „die Sphäre des dämonischen Leidens und die des dämonischen Thuns auseinander zu halten ist“, wenn schon seine andere Behauptung, daß in den Dämonischen das Nervenleiden die primäre Basis und die Einflüsse der Dämonen erst als das in Folge dieser Empfänglichkeit hinzugekommene Zweite erscheine, und seine daher fließende Bezeichnung der Dämonischen als „eines armen Völkchens, das zum Theil schon von Kindheit auf in einem psychischen Banne sich befinde“, beanstandet werden muß, da die neutest. Darstellung weit mehr den Eindruck macht, als ob der Einfluß des Dämons die erste Ursache, und das Nervenleiden die Folge gewesen wäre*). Nicht als eine natürliche Verkümmerung und Seelenverkrüppelung, sondern als ein grauenvolles zerstörendes Eindringen finsterer Gewalten in ein an sich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber ohnmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben stellt sich der Zustand der Besessenheit im N. Test. dar. Aber eben nur unter dem allgemeinen Banne der Sünde! und darum erscheint jenes Leiden, jenes Gequältwerden und Gebundenseyn durch die Engel Satans nur um so entsetzenerregender.

Auch die Stelle Matth. 12, 43 ff. von dem unsaubern Geiste, der, wenn er das Haus gekehrt findet, mit sieben schlimmeren zurückkehrt, spricht nicht dagegen. Wir berufen uns nicht darauf, daß diese Stelle ein Gleichniß sey. Ein Gleichniß ist sie allerdings, wie schon Calmet, Gratz, Fritzsche, Olshausen u. A. angenommen haben, und wie dies Strauß, nachdem er es erst laut in Abrede stellt, dann doch zugeben muß. Schon das *οὕτως ἔςαι ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ* V. 45. zeigt, daß Jesus wirklich gleichnißweise redet, und die Erscheinungen des physisch-psychischen Besessenseyns vergleichend auf Erscheinungen des sittlichen Hingegebenseyns an die Finsterniß anwendet. Nur freilich muß das, was zur Vergleichung angewendet wird, auch für sich und an sich Wahrheit haben. Wie es z. B. nicht bloß im Reiche des Geistes und der Anwendung, sondern auch schon im Reiche der Natur seine volle Wahrheit hat, daß das in Dornen aufgegangene Saatkorn erstickt wird, daß das gleiche Netz gute und faule Fische fängt u. s. w., so muß dasjenige, was Jesus V. 45 ff. sagt, und was er hernach auf das Bereich der Freiheit und Sittlichkeit anwendet, auch schon in dem Bereiche der mit Dämonischen gemachten empirischen Erfahrung, auch schon im Bereiche des psychischen

---

*) Wäre das (körperliche) Nervenleiden die primäre Basis, und die Empfänglichkeit für finstere Einflüsse die Folge gewesen, so würde die Rettung in einer Heilung haben bestehen müssen („*ἰάϑητι*“), in deren Folge dann die dämonischen Einflüsse von selbst würden aufgehört haben. Nun besteht aber umgekehrt die Heilung stets in dem „*ἐκβάλλειν*“ des Dämon, und in Folge dieses *ἐκβάλλειν* hört das Nervenleiden von selbst auf.

Besessenseyns, seine Richtigkeit haben*). Ein geheilter Dämonischer kann durch Mangel an Wachsamkeit, durch Sünden u. dgl. sich einen Rückfall seines schrecklichen Zustandes zuziehen. Nur folgt daraus nicht, daß der erste Zustand nothwendig und wesentlich durch bestimmte Sünden müsse herbeigeführt gewesen seyn. Wir werden vielmehr — ohne mit Lange das Nervenleiden selber als die Basis und als das Substrat zu betrachten — doch allerdings Prädispositionen für dämonische Einflüsse als möglich anerkennen müssen. Eine Vergleichung mit gewöhnlichen psychischen Leiden dürfte uns hier auf den richtigen Weg führen. Ein Mensch ist ohne alle spezielle moralische Verschuldung, etwa durch eine höchst ehrenvolle Kopfwunde, oder durch ein Nervenfieber, oder durch ein Rückenmarksleiden, wahnsinnig geworden; er ist geheilt, muß sich aber nun vor jeder Thatsünde der Leidenschaft hüten, weil durch das frühere Leiden selber eine Prädisposition für Rückfälle in ihm entstanden ist. Ebenso war es bei den Dämonischen, nur mit dem Unterschiede, daß die Prädisposition des Nervenlebens hier sich als Empfänglichkeit für abermalige dämonische Einflüsse gestaltete, welche Empfänglichkeit dadurch mehr als achtfach erhöht wurde, weil im Falle muthwilliger Versündigungen zugleich der bewahrende Einfluß des heiligen Geistes verscherzt und verscheucht und die Macht der Finsterniß recht eigentlich frevelnd herbeigerufen wurde.

Auch diese Stelle Matth. 12. nöthigt also durchaus nicht, als Regel eine Verknüpfung zwischen dem Besessenseyn und vorangegangenen speziellen Sünden anzunehmen. Wohl aber zeigt uns das so eben über die Prädisposition gesagte, daß in einzelnen Fällen allerdings durch zerrüttende Ausschweifungen eine solche Prädisposition hervorgerufen oder, wo sie von Natur schon vorhanden war, erhöht worden seyn kann. Auch hier liefern die gewöhnlichen psychischen Leiden eine Analogie. Ein Mensch kann durch Sünden sein Nervenleben so zerrütten, daß eine weiter hinzukommende körperliche Ursache, die ein anderer überwinden würde, bei ihm Wahnsinn oder Epilepsie oder andere dgl. Krankheiten zur Folge hat. Wiederum auch kann unter zwei Menschen der eine von Natur schon eine solche körperliche Prädisposition für dergleichen Leiden haben, daß ihn dieselben Sünden, die der andere straflos begeht, in diese Krankheiten stürzen. So ungerecht und verkehrt es aber wäre, bei jedem Wahnsinnigen oder Epileptischen einen Rückschluß auf bestimmte Vergehen machen zu wollen und den Satz aufzustellen, Wahnsinn oder Epilepsie sey immer oder doch in den meisten Fällen Folge sittlicher Vergehungen: ebenso ungerecht erscheint ein solches Urtheil in Betreff der Dämonischen, wenn wir dieselben im Lichte des Neuen Testamentes betrachten.

Ein letztes wichtiges Moment in der neutestamentlichen Darstellung der Dämonischen ist die Art ihrer Heilung. Der Herr heilt sie durch ein Wort seiner Macht, durch den Befehl an den Dämon: Fahre aus (Matth. 8, 16. *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*). Auch seinen Jüngern verlieh er die Macht hiezu (Matth. 10, 1.), und selbst ein den Jüngern Unbekannter (Mark. 9, 38.) trieb Teufel aus in Jesu Namen. Ja mehr noch, aus der Stelle Matth. 12, 27. („wenn ich durch Beelzebub Teufel austreibe, durch wen treiben eure Söhne sie aus?") scheint unzweideutig hervorzugehen, daß es auch Juden, die noch nicht an den Herrn glaubten, gelang, Dämonen auszutreiben**). Auch Josephus (ant. 8. 2, 5.) erzählt, daß man durch Formeln und Heilmittel (die angeblich von Salomo herrührten) Dämonen austrieb, daß man aber (vgl. Jos. b. j. 7. 6, 3.) auch die Wurzel einer (seltenen) Pflanze, einer Art *πήγανον*, zur Heilung von Dämonischen anwandte. Vgl. *Just.* dial. c. Tryph. cp. 85.: *Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν*

---

*) So wird Lange's Ausspruch zu verstehen seyn, daß die Rede bildlich und auch nicht bildlich sey. — Und insoweit hat auch Strauß Recht, wenn er (L. J. §. 92.) sagt: „Dadurch gibt Jesus freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner Zeitgenossen, aber ohne Zweifel nur so, daß er die vorangeschickte Beschreibung des vertriebenen und wiederkehrenden Dämons eigentlich von Besessenen gemeint hat."

**) Daß solche Versuche öfters mißlangen, vgl. Apostelgesch. 19, 13.

ἐξορκισαὶ τῇ τέχνῃ, ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη, χρώμενοι ἐξορκίζουσι καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις (Umwicklungen) χρῶνται. In Bezug auf alle solche Versuche mag Justin das Richtige getroffen haben, wenn er (cp. 85.) sagt: Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακὼβ, ἴσως ὑποταγήσεται. — Wichtig ist der Umstand, daß die Dämonen, ehe sie ausgetrieben werden, noch einmal ihre Wuth an dem Dämonischen auslassen (Mark. 9, 20.; Luk. 9, 42.), daher die Dämonischen selbst vor der Heilung zittern (Mark. 5, 7.; Luk. 8, 28.) und die Jünger Jesu muthlos werden (Mark. 9, 18.). Die Dämonen fürchten sich, den Menschen verlassen und in den Abgrund fahren zu müssen (Luk. 8, 31. und par.) und ziehen es vor, auf das Nervenleben von Thieren (V. 32.) ihre Wirkung äußern zu dürfen, nicht berechnend und nicht ahnend, daß diese Thiere durch die unheimliche Qual solcher Einwirkung in eine thierische Raserei versetzt werden würden, welche sie (wider beider Willen) dem Tode in die Arme führte.

So stellt sich das Wesen und die Beschaffenheit der Dämonischen im Neuen Testamente dar. Gehen wir nun zu den verschiedenen Ansichten über, welche über den Gegenstand aufgestellt worden sind. Die gesammte Theologie bis zum vorigen Jahrhundert herab nahm das, was das Neue Testament erzählt, gläubig an: eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich psychische Leben einzelner Menschen, welche krankhafte Störungen der beschriebenen Art zur Folge hatte. Nur über die Frage, ob diese Dämonen gefallene Engel, oder Seelen abgeschiedener Menschen (so auch *Philostratus*, Apoll. I. 18.), oder die Seelen der in der Sündfluth umgekommenen Giganten (Pseudoclem.) seyen, gab es, wie wir gesehen haben, verschiedene Privatansichten, welche jedoch auf die wesentliche Seite der Sache ohne Einfluß waren. Es ist bei dieser allgemeinen Einstimmigkeit nicht nöthig, alle einzelnen gelegentlichen Aussprüche der Kirchenväter und Theologen über Besessenheit zu citiren. In der Zeit der Scholastik wurde die Lehre — nicht sowohl von der Besessenheit, als von der Kraft Teufel auszutreiben (exorcismus) — sehr fein ausgebildet (vgl. *Thom. Aq.* 22. qu. 78. art. 1. und de gratia miraculorum quaest. 6.; *Raphael de la Torre*, tract. de potestate ecclesiae coercendi, *Alphons a Castoro* c. haereses, *Delrio* disquisitiones magicae, *Thyraeus* de daemoniacis, *Gisb. Voet* disput. tom. III. pag. 1135 sqq. de exorcismo, *Serrarius* comm. ad Tobiam u. A.). Es ward dabei ohne Weiteres vorausgesetzt, daß Dämonische fort und fort vorkommen *). (Bestimmte Fälle von wirklichen oder vermeintlichen Dämonischen, z. B. der der Martina Brosser, der Elisabeth Berthona, der Magdalena de la Cruz u. A., finden sich bei Thuanus lib. 133., Raphael Halinshed, Sleidanus lib. 9., ann. 1534, Delrio, Cyprian de Valera u. A. berichtet. Ueber die berüchtigte Berner Dominicanergeschichte mit Jetzer 1509 vgl. Hottinger, hist. eccl. p. 5. p. 331—413. Eine Sammlung katholischer Exorzismusformeln gibt Gisb. Voet III. S. 1157 ff.) Die Kraft des Exorzismus wurde von den protest. Scholastikern als ein charisma sine infallibili cum aeterna salute connexione betrachtet, der Exorzismus selbst als einfache jussio seu obtestatio, und wurde als solcher unterschieden von dem exorcismus ethnico-magicus, dem judaicus und dem papisticus. — Eine gewisse praktische Bedeutung erhielten diese Untersuchungen durch die Anwendung des Exorzismus bei der Taufe. Als die heidnischen Germanen bekehrt wurden, war es ganz in der Ordnung, daß jeder (Erwachsene), der sich taufen ließ, vor seiner Taufe feierlich gelobte, dem Teufel und seinen Werken (dem Heidenthum, den Blocksbergsfahrten u. dgl.) entsagen zu wollen. Dies einfache Gelübde wurde aber allmählich, als mit seiner Veranlassung

*) Der Widerspruch von Dav. Georgius (liber mirab.) und Andreas Hugelmumson im 17. Jahrh. gegen die Lehre vom Teufel überhaupt (die Teufel seyen pravi motus voluntatis humanae) blieb ganz vereinzelt stehen.

sein Verständniß sich verlor, seltsamerweise in eine Art von Teufelaustreibung verwandelt, und erhielt sich in dieser Form bei der Kindertaufe, wurde sogar in einzelne Theile der lutherischen Kirche mit herübergenommen, und will neuerdings hier und da als unentbehrlicher Bestandtheil des Taufritus wieder in Anspruch genommen werden, während doch ein dämonischer Zustand im Täufling nicht vorhanden ist, die (von dämonischem Zustande wohl zu unterscheidende) geistig-sittliche Knechtschaft unter der Sünde aber durch einen Exorzismus nicht beseitigt werden kann (vgl. darüber und dagegen *Gisb. Voet* tom. III. pag. 1173 sqq. append. de exorc. infantum baptizandorum; Harms Pastoraltheol. II. S. 177 ff.; *Musculus* ad act. 22, 4.; *Centur. Magd.* cent. 1. lib. 2. cp. 6. fol. 110 und 497.; *Beza*, epist. 8. ad Hemmingium; *Heerbrand*, comp. theol., de bapt. pag. 549).

Nehmen wir zu dem Allem noch hinzu, daß das 16. und 17. Jahrhundert die Blüthenperiode der Hexenprozesse war, so kann es nicht auffallen, daß im 18. und 19. Jahrhundert ein gewaltiger Umschlag erfolgte. Hatte man zuvor ohne Weiteres vorausgesetzt, daß dämonische Zustände noch fortwährend vorkämen, und hatte man alle möglichen wirklich oder vermeintlich unheimlichen Erscheinungen auf finstere Einwirkungen des Teufels und seiner Engel bezogen: so mußte, sobald dieser Wahn wich und das vermeintlich Diabolische in der Gegenwart sich als ein höchst Natürliches herausstellte, die Gefahr nahe liegen, daß man nun auch die dämonischen Erscheinungen aus der Zeit Christi und der Apostel als mißverstandene natürliche Erscheinungen ansah. Während noch selbst Grotius den Dämonismus unbezweifelt gelassen hatte *), während nicht nur Hermann (de δαιμονιζομένοις, Wittenb. 1738), Gronau (de daemoniacis, Bremen 1743), Zeibich (Beweis, daß die Besessenen nicht natürliche Kranke gewesen, Schleiz 1776), Mareк (text. exerc.), Dehling (observ. II. p. 371 sq.) und Storr (opusc. I. 53 sq.), sondern selbst Ernesti (n. theol. Bibl. III. 799 ff.) noch an der alten Ansicht festhielten, regten sich bei Hobbes (Leviathan), Bekker (bezauberte Welt) und Wetstein (I. 279 ff.) die ersten Zweifel. Semler aber war der Erste, welcher (in seiner comm. de daemoniacis, quorum in novo test. fit mentio, Halle 1760) den Satz aufstellte, daß die neutestamentlichen Dämonischen gewöhnliche Kranke gewesen seyen, und ihm folgten Gruner (de daemoniacis, Jen. 1775), Farmar (Versuch über die Dämonischen, Bremen 1776; Briefe an Worthington über die Dämonischen, in Semler's Ev. mit Zusätzen, Halle 1783), Timmermann (de daemoniacis evangeliorum, Rinteln 1786), Cäsar (Bedenken von den Besessenen, München 1790), Kirchner (Dämonologie der Hebräer, Erl. 1798), Winzer (de daemonologia, Leipz. 1821 f.), Ranz (die Besessenen im N. T., Reutl. 1840), und von da ging diese Ansicht in alle rationalistischen Commentare und sonstigen Schriften über.

Da die Wirkungen der Dämonen auf die Dämonischen lediglich und einfach in Störungen des Nervenlebens und der leiblichen Organe des Seelenlebens bestanden, so gehört unendlich wenig Scharfsinn dazu, um zu behaupten: diese Zustände der Dämonischen sind nichts weiteres als — Krankheiten! Freilich sind es Krankheiten; wenn das Gehirnleben durch den Einfluß eines Dämon bis zur Tobsucht gestört wird, so ist der Erfolg ebensogut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechanische Läsion der Menningis gestört wird! Wenn das Spinal-Nervenleben durch den Einfluß eines Dämon gestört wird bis zum Eintritt epileptischer Zufälle, so ist der Erfolg ebenso gewiß eine Krankheit, als wenn dasselbe Rückenmark durch natürliche Ursachen vertrocknet und hieraus Epilepsie entsteht. Aber ebendeshalb ist ja mit jener bloßen Auf-

*) Ad Matth. 4, 24. *Δαιμονιζομένους* autem esse apparet non quovis modo insanientes, sed impurorum spirituum vi majore correptos atque agitatos, quales erant, quos Graeci *νυμφολήπτους*, Latini larvatos, ceritos, lymphaticos vocabant. Cum hoc enim malo conflictantium copiam magnam exhibuit non Christi tantum apostolorumque sed et serior aetas, ut videre est apud Originem. Tert., Cypr.

zeigung der Aehnlichkeit oder Gleichheit der Symptome oder der Folgen noch gar nichts bewiesen! Die Frage bleibt ja doch immer, ob die Ursache der Krankheit eine natürliche war oder ob sie in einem dämonischen Einflusse lag. Und wenn man, dieser Frage gegenüber, dem Rationalismus scharf unter die Augen sieht, so hat er keinen Beweis, daß bei den Dämonischen die Ursache nicht in einer Einwirkung von Dämonen gelegen haben könnte: man müßte denn die subjektive Meinung: „wir glauben an keine gefallenen Engel, an kein Reich der Finsterniß, an keine Möglichkeit einer Einwirkung des Geisterreichs auf die Menschen, und darum können jene Krankheitserscheinungen bei den Dämonischen nicht in dämonischer Einwirkung, sondern nur in irdisch-natürlichen Ursachen ihren Grund gehabt haben“ — für einen Beweis gelten lassen! In unserer tischrückenden und tischebefragenden Zeit nimmt sich ein solcher Beweis besonders gut aus, und dient zum Beleg, wie viel leichter der natürliche Mensch sich zum Aberglauben entschließe als zum Glauben an Das, was Gottes Wort ihm sagt. Aber allen jenen Erscheinungen gegenüber, welche dem Bereich des Magnetismus angehören, und deren Existenz so zweifellos constatirt ist, ist es überhaupt lächerlich, von einer „Unmöglichkeit“ von Geisterwirkungen auf das menschliche Nervenleben reden zu wollen*).

Man hat sich nun aber weiter darauf berufen, daß ja auch die Heiden zur Zeit Christi und zuvor schon den gleichen Glauben von dämonischer Einwirkung gehabt hätten, und daß folglich dieser Glaube ganz offenbar ein Aberglaube jener Zeit, eine bloße Zeitvorstellung, gewesen sey. Der Obersatz ist halb und halb richtig; zwar die korybantische und bacchantische Manie (Herod. 4. 79, Eurip. Bacch. 293 ff. Dion. Hal. de Demosth. 22), in welche man sich freiwillig versetzte — analog mit der Raserei der Fakire in Aegypten — hat mit dem dämonischen unfreiwilligen Leidens-Zustande gar nichts zu schaffen, sowenig als das *δαιμόνιον* des Socrates oder der die Poeten inspirirende Dämon; auch die (sittliche) Zornwuth des Cambyses, welche Herodot (3, 33) der Einwirkung eines Gottes zuschreibt, bietet keine Analogie mit der Besessenheit; denn Cambyses betrug sich nur „wie besessen“ (wie man jetzt es ausdrücken würde), indem er seinen Bruder tödtete und seine Schwester schändete und sie dann freite. Wenn solches sittlich verschuldete Rasen dem Einflusse eines *δαίμων*, d. h. eines Gottes (nicht eines Teufels) zugeschrieben wurde, so erklärt sich daraus hinlänglich der Sprachgebrauch des Wortes *δαιμονᾶν*, welches ursprünglich ein solches wollendes sittlich verschuldetes Toben und Rasen bezeichnete (z. B. Aesch. choëphor. 564, *ἐπειδὴ δαιμονᾷ δομὸς κακοῖς* Sept. a. Theb. 1003, *δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ*), dann aber auf jede (auch krankhafte, leidende) Art von Raserei übertragen wurde, wie denn überhaupt in allen Sprachen die Ausdrücke für das sittliche und für das psychische Tollseyn vielfach mit einander vertauscht werden. Auch Odyss. 5, 396 ist von dem Walten eines neidischen Gottes (*στυγερὸς δαίμων*), nicht von Besessenseyn durch einen „Dämon“ die Rede. Bestimmte Belege, daß die Krankheit der Seelenstörung im classischen Alterthum Dämonen zugeschrieben worden sey, sind nicht vorhanden. Zwar wurde die Epilepsie auch von Heiden (*Lucian*, philopseud. cp. 16, und schon zur Zeit des Hippokrates, 460 v. Chr., siehe Wetstein S. 282 ff.) einem dämonischen Einflusse zugeschrieben; allein auch bei Hippokrates scheinen unter den *δαίμονες* immer nur feindselige Götter verstanden zu seyn, die dem Menschen dies Leiden zuschicken. Dagegen geht aus den schon oben angeführten Stellen des Josephus und Justinus hervor, daß zur Zeit Christi auch die Heiden von eigentlich Dämonischen wußten, und aus Plutarch (sympos. 7, 5) und Lucian (philopseud. 16) daß auch die Heiden durch Beschwörungsformeln die bösen Geister auszutreiben suchten. (Daß auch

*) Nicht als wollten wir die dämonischen Erscheinungen mit denen des thierischen Magnetismus identificiren, oder aus Magnetismus erklären, oder in den Klopfgeistern der Seherin von Prevorst den Commentar zu den Geistern Satans im neuen Testamente suchen! Jenes Bereich des Magnetismus beweist uns nur im Allgemeinen soviel, daß übersinnliche, unheimliche Einwirkungen auf ein fremdes Nervenleben überhaupt stattfinden können. Siehe darüber unten.

sie dieselben für Seelen Verstorbener gehalten hätten, ist durch nichts zu erweisen*); Philostratus steht mit dieser Ansicht allein.) — Was folgt nun aber hieraus? Daß der ganze Glauben an dämonische Zustände Aberglaube seyn müsse, weil er auch bei Heiden sich finde? Soll die Existenz des Mondes auf Aberglauben beruhen, weil auch die Heiden vom Monde reden? Wenn sich irgendwie nachweisen ließe, daß die Annahme dämonischer Leidenszustände, dämonischen Gequältseyns, ihre Wurzel in dem altclassischen Glauben an Korybantismus hätte, und ferner, daß diese Anschauung dann von den Heiden zu den Juden übergegangen wäre, dann hätte jene Schlußfolgerung einigen Schein. Wir haben aber gesehen, das das heidnische Alterthum in der vorchristlichen Zeit von Besessenheit im eigentlichen Sinne gar nichts weiß, und daß die Bacchanten, Korybanten und der in Leidenschaften rasende Cambyses mit den Dämonischen nicht die geringste Aehnlichkeit haben. Dagegen tauchen erst in der Zeit nach Christo auch bei den Heiden Spuren auf von Leidenden, die durch finstre Geister sich gequält fühlen, und die man durch Beschwörungen von ihrer Plage zu befreien strebt. Mögen die Heiden (was sehr möglich ist) von den Juden gelernt haben, böse Geister als die Ursache solcher Zustände zu erkennen, oder mögen sie durch eigenen Instinkt darauf geführt worden seyn, mögen sie in den einzelnen richtigen Fällen den dämonischen Einfluß erkannt, oder in irrthümlicher Verallgemeinerung alle ähnlichen Krankheiten (z. B. Epilepsie), auch die bloß natürlichen, auf gleiche Ursachen zurückgeführt haben: keinenfalls folgt daraus, daß ihr Bewußtseyn von der Existenz dämonischer Einflüsse auf Aberglauben beruht haben müsse. Neben dem Lichte der Offenbarung in Israel geht im ganzen Alterthum das Dämmerlicht des Heidenthums, neben dem Reiche der Prophetie das Reich der von Irrthum getrübten, aber einen Kern der Wahrheit in sich bergenden menschlichen Ahnung her. Gesetzt also, daß wirklich schon in der Zeit vor Christo die Heiden bei ihren *συγγεροῖς δαίμοσι* nicht an das allgemeine Walten neidischer feindlicher Gottheiten, sondern wirklich schon an einzelne, den einzelnen Körper besitzende „Dämonen“ (etwa an Seelen aus dem Tartarus) gedacht hätten, so würde damit noch in keiner Weise bewiesen, daß das, was das Neue Testament von den Dämonischen sagt, nicht wahr seyn könne.

So wenig die Berufung auf das Vorkommen analoger Aussagen bei den Heiden von Gewicht ist, so wenig auch endlich die Berufung darauf, daß heutzutage Besessenheit nicht mehr vorkomme. Wir stellen dieser Behauptung nicht die Gegenbehauptung entgegen, daß Besessenheit allerdings noch vorkomme**); denn wie sollten wir den Beweis hiefür liefern? Daß es in unsern Irrenhäusern noch hin und wieder, und gar nicht so selten, Kranke gibt, welche sich für besessen ansehen, ist eine bekannte Thatsache***); ob aber diese Ansicht selbst nur ein Theil des Irrwahns sey, oder ob ihr eine Realität zu Grunde liege, müßte erst in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden. Es gibt christliche, entschieden gläubige Irrenärzte, die es versichern, ihnen sey noch kein wirklich Besessener vorgekommen; mögen auch selbst für den gläubigen Arzt die Kriterien im einzelnen Falle schwierig seyn, so dürfte hierin ein etwas allzukritischer Standpunkt immer noch mehr zu empfehlen seyn, als ein zu leichtgläubiger. Denn daß ein Halb-Irrer zur Entschuldigung seines Zustandes (und etwaiger Ausbrüche von Zorn, Wuth, Satyriasis in demselben) Besessenheit in Anspruch nimmt, ohne wirklich besessen zu seyn, ist sehr denkbar; ebenso daß durch rein körperliche Ursachen sich der Wahn, besessen zu seyn, als fixe Idee ebensogut bilden kann, wie andere fixe Ideen. Der einzige vollgültige Beweis für wirkliche Besessenheit würde meines Erachtens darin liegen,

*) Mit Unrecht beruft sich Winer (Realw. s. v. Besessene), der hier überhaupt Verschiedenartiges ziemlich unkritisch zusammengestellt hat, auch auf Horaz Epod. 5, 91, wo Horaz doch nur droht, daß er als Geist wiederkommen und die Schlafenden wie ein Alp mit bangen Träumen ängstigen wolle. Daraus folgt also nur, daß die Heiden an Gespenster, revenants, glaubten.

**) Aehnliches sprach Olshausen, wenn auch nur als Vermuthung, aus.

***) Bestimmte Fälle siehe in Friedreich „Zur Bibel“ I, S. 321.

wenn auf ein Gebot*), einen Befehl im Namen Christi hin, daß der unsaubere Geist ausfahren sollte, der Kranke von seinem Leiden befreit würde.

Gerade diesen Beweis haben wir aber in Betreff der Dämonischen im Neuen Testamente. Selbst auf ein im Glauben gesprochenes Wort von Juden hin sind Dämonische geheilt**) worden (vergl. Matth. 12, 27, wo Christus es entschieden in Abrede stellt, daß durch finstere Kräfte der Magie solche Heilungen je gelingen könnten; vergl. auch die ganz hiermit übereinstimmende, obenangeführte Stelle des Justinus dial. c. Tryph. cp. 85), und wenn dabei (aus Blindheit) vermeintlich salomonische Formeln oder gar Wurzeln und Umwicklungen angewendet wurden (Just. ibid., Joseph. ant. 8, 2. 5), so zeigt schon die Stelle Joseph. b. j. 7, 6. 3, sowie die Stelle ant. 8, 2. 5, daß die Anwendung jener Rautenwurzel und ihre Wirkung keine medicinische war (denn die Wurzel wurde dem Kranken nur an die Nase gehängt, oder gar nur in seine Nähe gebracht, in der irrigen Meinung, daß sie eine magische Wirkung habe). Daß eine medicinische Kur nicht angewendet wurde, steht nach den Berichten des Josephus fest; daß gleichwohl Heilungen hier und da erfolgten, ist nach Josephus, Justin und Matth. 12, 27. nicht zu bezweifeln, und daß bei solchen Heilungen nicht magische und finstere Kräfte gewirkt haben können, sagt der Herr Matth. 12. so ausdrücklich, daß wir mit Justin urtheilen müssen, nicht die vermeintliche magische Kraft jener Wurzeln u. s. w. habe den Dämon ausgetrieben, sondern das im Vertrauen auf Jehovah gesprochene Wort trotz dem abergläubischen Anhängsel jener Wurzeln. Ist die Krankheit aber auf ein bloßes Wort eines gläubigen Juden hin gewichen, so muß es wirkliche Besessenheit gewesen seyn; denn eine körperliche Krankheit kann man nicht so hinwegcommandiren.

Der Rationalismus hat sich freilich auch hier wieder zu helfen gewußt, und behauptet, die Besessenheit sey eine bloße fixe Idee gewesen, und eine solche könne mit einem bloßen Worte den Leuten benommen werden. (So namentlich Dr. Paulus, und neuerdings Friedreich „Zur Bibel" Th. I. S. 321 und 329 ff.) Glücklicher mondsüchtiger Knabe Matth. 17, dessen Epilepsie eine bloße fixe Idee war!***) Doch sehen wir von diesem Falle ab, und lassen wir die fixe Idee gelten. Aber wie steht's mit der gerühmten Heilungsart? Sämmtliche jetzige Irrenärzte werden darüber lachen. Man erzählt sich wohl eine Geschichte, daß ein Mann von seiner fixen Idee, es sey ihm eine Birn an die Nase gewachsen, durch einen Schnitt in die Nase und eine gleichzeitig vorgezeigte Birn geheilt worden sey; man vergißt aber gewöhnlich den Schluß der Geschichte hinzuzusetzen, daß er nämlich den andern Morgen seinen Arzt sehr betroffen machte durch die Eröffnung, während der Nacht sey wieder eine neue Birn herausgewachsen! Denn das ist der Erfolg aller solcher albernen Kuren gewesen! „Fixe Ideen" haben stets ihre körperliche Ursache, und zwar meistens in einem mechanischen Druck, den ein erkranktes Organ auf irgend welche Nerven ausübt; und so lange diese körperliche Ursache nicht entfernt ist, kehrt die fixe Idee stets wieder zurück; durch Taschenspielerei und Täuschung wird sie nie entfernt. Würde die Besessenheit also auf einer fixen Idee beruht haben, so würde sie durch ein Wort nicht haben entfernt werden können.

*) Nicht auf ein Gebet. Daß durch gläubiges Gebet Krankheiten geheilt worden sind (von Pf. Blumhardt), ist Thatsache. Durch solches Gebet könnte aber auch eine rein körperliche Krankheit geheilt werden, die der Betende mit dem Kranken irrthümlicherweise für Besessenheit hielte. Ein solcher theoretischer Irrthum würde die Kraft des Gebetes nicht aufheben.

**) Einen bestimmten Fall einer solchen Heilung versichert Josephus (ant. 8, 2, 5) mit angesehen zu haben.

***) Friedreich (S. 289 ff.) läßt auch diese Epilepsie „psychisch" geheilt werden (!), sagt aber dann (S. 293): „Ueber den heilenden Einfluß, den Jesus in diesem Fall auf den Kranken ausübte, läßt sich eigentlich nichts mit Bestimmtheit behaupten." Endlich meint er gar, Jesus habe den Knaben gar nicht geheilt; der Anfall habe von selbst aufgehört, und ob nicht später neue Anfälle gekommen seyen, darüber „schweige die Geschichte!" — Gewiß die bequemste Art, die Wunder loszuwerden!

Mindestens nicht durch ein Wort von einem Juden. Eher allenfalls durch ein Wort Jesu, vorausgesetzt, daß man Jesu Wunderkraft zugibt. Wie Jesus andre körperliche Krankheiten geheilt hat durch ein Wort — so könnte man sagen — so hat er auch diese Krankheit geheilt. Es waren rein physische Leiden; man hielt sie nur für dämonisch gewirkte, und Jesus accommodirte sich an die Zeitvorstellung. — Diese oftmals (u. a. auch noch von Winer in seinem Realwörterbuch) aufgestellte Ansicht hat ihre Widerlegung aber schon in Strauß Leben Jesu gefunden. Abgesehen daß bei der ganzen Accomodationstheorie dem Herrn ein keineswegs sittliches und wahrhaftiges Verfahren beigemessen werden müßte, so sind ja eben der Stellen mehrere, wo der Herr, ohne alle Veranlassung, in rein theoretischer Lehrthätigkeit, die Besessenheit zum Gegenstande seines Vortrages macht. Nicht nur sagt er niemals auch nur ein einziges Wort zur Untergrabung jener Vorstellung, sondern er selbst spricht wiederholt aus der Voraussetzung eines dämonischen Grundes jener Zustände heraus (Matth. 10, 8.; 17, 21., Luk. 10, 18. ff), und benützt die im Gebiete des Dämonismus geltenden Gesetze ganz ebenso als Stoff zu einem Gleichnisse, wie sonst die im Gebiete der Natur geltenden Gesetze (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.) so daß man sieht, er hat jene Gesetze als nicht minder real betrachtet, wie diese. Matth. 12, 25 ff. entwickelt er förmlich eine Theorie über die Dämonen und den Dämonismus, und von der Stelle Luk. 10, 18 ff. hat selbst Dr. Paulus (exeg. Hdb. II. S. 566) zugestehen müssen, daß sich darin die Ansicht von dämonischem Besessenseyn als Jesu eigene Annahme ausgesprochen finde. — Unaufhaltsam werden also die, welche die Möglichkeit real dämonischer Zustände für die Zeit Christi in Abrede stellen, von der unhaltbaren Accomodationstheorie weitergedrängt zu der Annahme, daß Jesus selbst sich im Irrthum über die Ursache jener Uebel, und in den falschen Voraussetzungen seiner Zeit befangen befunden habe.

Auf dieser äußersten Spitze angelangt, schlägt aber die rationalistische Bestreitung des Dämonismus in ihr eigenes Gegentheil um; sie wird zum absurdum, und verwandelt sich für jeden Unbefangenen in einen Beweis, daß die Thorheit Gottes weiser sey, denn die Klugheit der Menschen. Am allerhaltlosesten ist die Annahme derer, welche in schwankender Halbheit die Behauptung, daß Jesus geirrt habe, mit einem Rest von Glauben an Jesu göttliche Sendung und Wunderkraft verbinden zu können meinen. Die Dämonischen sollen lediglich an natürlichen Krankheiten gelitten haben, Jesus soll die Kraft besessen haben, solche Krankheiten wunderbar durch ein bloßes Wort zu heilen, aber die Fähigkeit, sie als natürliche Krankheiten zu erkennen, soll ihm abgegangen seyn!*) Man statuirt in Jesu Person einen mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Wunderthäter, gibt aber gleichwohl dem eigenen subjektiven, auf keinerlei Beweis sich gründenden Urtheil über das Wesen der Dämonischen den Vorzug vor den bestimmtesten Aussprüchen und Aufschlüssen, die jener übernatürlich begabte Mann gethan hat. Wir haben von den Dämonischen des Neuen Testamentes keinen gesehen, geschweige einen derselben geheilt; Jesus hat sie nicht bloß gesehen, sondern auch geheilt; gleichwohl sollte unser auf keinem positiven Beweise ruhendes Urtheil, daß jene Leiden, weil der Erscheinung nach physisch-psychischen Krankheiten analog, auch der Ursache nach physisch und natürlich gewesen seyn müßten, mehr gelten, als der Ausspruch dessen, der dem Sturm und den Wellen gebot und den Menschen sogar in's Herz schaute?! Der Jesus, welcher sich über das Wesen des Dämonismus im Zweifel befindet, ist jedenfalls nicht mehr der biblische, nicht mehr der Sohn Gottes, sondern ein modernes Gedankenprodukt.

*) Wenn Pf. Blumhardt durch Gebet die Heilung Kranker erfleht, so ist dabei denkbar, daß er über einen Kranken im Irrthum wäre, ihn irrthümlicherweise für besessen hielte, und daß darum doch sein Gebet erhört wird. Aber Pf. Blumhardt ist ein Mensch und ist kein Wunderthäter, und will keiner seyn. Man wird hoffentlich Christum nicht auf Eine Linie mit Blumhardt stellen wollen! Niemand würde sich das mehr verbitten, als der Letztere selber. — Uebrigens betrachten wir es keineswegs als ausgemacht, sondern nur als in abstracto denkbar, daß Pf. Blumhardt sich über das Wesen einer Krankheit irren könnte.

Nur der entschiedene Unglaube hat ein Recht, ohne der gröbsten Inconsequenz zu verfallen, einen Irrthum Jesu über die Ursache und das Wesen der Besessenheit anzunehmen. Dieser Unglaube mag sich dann mit dem Neuen Testamente zurechtzufinden suchen, wie er will; er mag sich zu der Absurdität der „natürlichen Wundererklärungen“ flüchten, und seinen Jesum allerlei schnellwirkende Medikamente hinter dem Rücken der Jünger und übrigen Zeugen anwenden, und ihn so die „Wahnsinnigen und Tobsüchtigen und Epileptischen“ mit einer, freilich die ganze neuere Medizin weit übertreffenden Geschicklichkeit in aller Geschwindigkeit kuriren lassen; oder er mag sich zu der wunderbarsten aller Hypothesen, der Mythenhypothese, flüchten, und selbst den Bericht des Augenzeugen Apostelgesch. 16. von der Magd, welche die Gabe des Hellsehens durch ein Wort des Apostels Paulus — verlor, für mythisch oder besser für erdichtet erklären! Dem, welcher in Christo seinen Heiland und Erlöser, den Sünde, Natur und Tod überwindenden Sohn Gottes, erkannt hat, wird um der Person dieses seines Herrn willen auch das, was er über die Dämonischen gelehrt hat, als Tiefe der Wahrheit gelten, vor welcher er in der Kleinheit und Lückenhaftigkeit seines Erkennens sich zu beugen hat. Mögen jene Zustände in ihren Erscheinungen noch so sehr als Störungen des Nerven- und Seelenlebens sich herausstellen und somit den Symptomen nach gewissen natürlichen Krankheiten ähnlich seyn: das Wort dessen, der jene Zustände durchschaut und geheilt hat, wie die Art der Heilung selbst, bezeugen uns, daß die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterer Geister, gefallener Engel lag, die sich gleichsam zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane drängten, letztere sich und ihrem verderblichen Einflusse dienstbar machten, und so jene furchtbaren Störungen theils des Gemüthslebens, theils des leiblichen Lebens hervorriefen. Die Frage, ob jetzt noch analoge Fälle wirklicher (und nicht bloß eingebildeter) Besessenheit vorkommen, erscheint hiebei als völlig irrelevant, und das Ergebniß der Untersuchung jedes einzelnen solchen Falles kann ruhig abgewartet werden, wie es auch ausfallen möge; denn so wenig von dem Vorkommen des Dämonismus zu der Zeit Jesu, der Zeit des höchsten Kampfes zwischen Licht und Finsterniß, gefolgert werden darf, daß auch jetzt noch Gleiches vorkommen müsse, so wenig könnte umgekehrt aus dem (noch fraglichen) Faktum, daß jetzt nur noch eingebildete, nicht wirkliche Besessenheit vorkomme, gefolgert werden, daß auch zu Jesu Zeit bloß eingebildete Besessenheit vorgekommen sey. Die Folgerung wäre mindestens nicht besser, als wenn man aus dem Umstande, daß jetzt keine Todten mehr auferstehen, folgern wollte, daß auch Jesus nicht auferstanden seyn könne! — —

Die Aufgabe einer biblisch-gläubigen und dabei naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft kann also nur die seyn, jene Thesis als gegebene anzunehmen, und den Versuch zu machen, sie in ihrem Zusammenhange mit den uns bekannten Gesetzen der Psychologie, Physiologie und Nosologie zu einer einheitlichen Anschauung zu bringen. Was dabei hinter und über aller naturhistorischen Forschung liegt, ist die Voraussetzung eines Reiches der Finsterniß, eines Heeres gefallener Engel. Christus, die Wahrheit, lehrt uns, daß es ein solches Reich der Finsterniß gebe, und so widersinnig der philosophische Gedanke eines „bösen Prinzips“ ist (da das Böse eben kein Prinzip hat, sondern als das Prinziplose und Prinzipwidrige nur am Guten als schlechte Qualität und widerspruchvolle Bestimmtheit existirt), so wenig kann vernünftigerweise gegen die von Christo gegebene Enthüllung und Eröffnung: daß es außerhalb der Menschheit und Erde noch andersgeartete und andersbegabte persönliche Creaturen gebe, und daß ein Theil derselben in Sünde gefallen sey, und seine creatürlichen Kräfte nun wider Gott, wider die Creatur und wider das Reich Gottes anwende — eingewendet werden. Was uns Christus und die Apostel über den Einfluß dieser gefallenen Engel auf das Gebiet der Freiheit und des religiös-sittlichen Lebens sagen (namentlich Ephes. 6, 12.), das sehen wir, wenn wir die Augen aufthun wollen, durch die Erfahrung bestätigt. Der Providenz Gottes steht das Zerrbild einer Quasi-Providenz des Bösen entgegen, die sich aus menschlichen Conspirationen nicht erklären läßt. Ohne und wider Willen arbeiteten

sich feindliche menschliche Mächte einander in die Hände; sodann gibt es Zeiten, wo keine feine Nase dazu gehört, um den „Rauch aus dem Abgrund" zu riechen, der bald Millionen miteinander zum offnen Taumel benebelt, bald als schleichendes Gift in den Köpfen und Herzen der Frömmsten das Christenthum krank, das Salz dumm zu machen strebt. — Daß neben diesem Einfluß auf religiös-sittlichem Gebiet auch Einflüsse auf physisch-psychischem Gebiete möglich und denkbar seyen, wird sich um so weniger bestreiten lassen, da selbst jener erstere Einfluß nicht wohl als ein rein geistiger, direkt auf den Willen des Menschen gehender gedacht werden kann*), sondern nur als ein auf die niedern Seelenkräfte und durch sie auf die Phantasie einwirkender, und da ferner gerade diese niedern Seelenkräfte mit ihren Organen den mannigfachsten Einwirkungen offen liegen.

Hiermit berühren wir das physiologische Gebiet. Wer die gefallenen Engel sind und was sie vermögen, können wir nicht untersuchen, sondern haben uns in dieser Hinsicht lediglich an die von Jesu Christo gegebenen Aufschlüsse zu halten. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur dagegen und die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe unterliegt der physiologischen Beobachtung, und so schwierig und räthselhaft allerdings auch dies Gebiet ist, so fehlt es da doch nicht an bestimmten und sichern Anhaltspunkten.

Wir beginnen beim äußerlichsten, bei denjenigen Krankheiten, die der Erscheinung und den Symptomen nach den Leiden der Besessenen analog sind.

Die Epilepsie vor allem ist keine Krankheit, sondern lediglich ein Symptom, das sehr verschiedene Ursachen haben kann, die jedoch am häufigsten im Rückenmark oder Gehirn zu suchen sind. — Die Mondsucht ist ebenfalls keine Krankheit für sich, sondern nur eine, verschiedene Erkrankungen des Nervenlebens begleitende Reizbarkeit für den Mondwechsel, welche selbst in unsern Gegenden hin und wieder vorkömmt, in heißeren Ländern aber weit häufiger ist, da dort das Mondlicht bekanntermaßen einen schädlichen, nachtheiligen Einfluß äußert**). — Blindheit, Stummheit, Verkrümmung des Rückgrates sind ebenfalls Leiden, die sehr verschiedene Ursachen haben können; wir wollen uns hier nur daran erinnern, daß es eine hysterische Stummheit aus Seelenstumpfheit und Seelenverdunkelung, ebenso eine hysterische Verkrümmung und in heißen Ländern bei nervösreizbaren Personen eine durch das Sehen in den Vollmond bewirkte Blindheit***) gibt. — Wahnsinn, Tobsucht und alle fälschlich sogenannten „Seelenkrankheiten" sind nach dem einhelligen Resultat der neuern psychiatrischen Forschungen nicht Krankheiten der Seele, sondern der feineren leiblichen Organe der Seele. Der geheilte Irre ist wieder derselbe Mensch, der er vor seiner Erkrankung war, und weiß wieder, was er zuvor gewußt, während der Krankheit aber vergessen hatte. Rausch und Fieberdelirium können als erläuternde Analoga dienen. Die Substanz der Seele liegt tiefer als das irdische Bewußtseyn. Die Substanz der Seele nach Wissen, Wollen und Karakter bleibt intakt, während die Vollziehung des irdisch-wachen Bewußtseyns gehemmt ist durch Hemmung der dazu erforderlichen feinen Leibesorgane. — Es

---

*) In diesem Falle würde die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhören. Daher sagt schon Gisbert Voet (tom. I, pag. 943 sq.) diabolus non illabitur in ***mentem*** aut ***voluntatem***, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in ***phantasiam et in reliquas facultates sensitivas*** aliquid potest. Ebenso **Burmann**, synops. theol. I, 46, 54: In animam quanquam ***immediate*** illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, ***phantasiae*** tamen ope ac ***per externos sensus*** valide eam quatere ac multis modis tentare potest.

**) Mit Ps. 121, 6. vgl. Krazenstein (vom Einflusse des Mondes auf den menschlichen Körper, Halle 1747), Reil (Archiv f. Physiol. I, 133 ff.), Kretschmar (de astrorum in corpus humanum imperio, Jena 1820), Rosenmüller zu Ps. 121.; in Betreff Westindiens die Reise des Grafen Görz; ferner Medicus, Geschichte periodischer Krankheiten Buch I, Kap. I. §. 3.

***) Carne, Leben und Sitten im Morgenlande I, S. 73. Vgl. auch die obenangeführten Schriften von Krazenstein, Reil u. s. w.

findet hier nämlich eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt. Daß die Seele mit ihrem Wollen, ihren Leidenschaften und Bewegungen auf die Leiblichkeit einwirkt (z. B. auf die Schädelbildung, auf den Ausdruck der Physiognomie), ist eine bekannte Sache; selbst das in seinem Wesen rein geistige Laster des Geizes kann auf das Gehirn einwirken, und am Ende sich im Gehirn fixiren und zur Monomanie werden. (Jedes Laster ist ja nichts anderes, als eine habituelle Sünde, die durch ihre stete Wiederholung eine Seite der Leiblichkeit überreizt und so innerhalb der Leiblichkeit ein selbstständiges, dem Willen entnommenes und seiner spottendes Seyn gewonnen hat.) Diese Einwirkungen der Seele auf die Leiblichkeit sind langsame und allmähliche. Nun gibt es aber wiederum Einwirkungen der Leiblichkeit auf die Seele. Einestheils (beim Laster) Rückwirkungen des überreizten Organs, versuchende, reizende Rückwirkungen auf das Begehrungsvermögen. Anderntheils aber Einwirkungen, die in keiner Weise in der Seele ihren Grund haben, sondern lediglich im Leibe, und die nicht auf das Begehrungsvermögen versuchend, sondern auf das Bewußtseyn störend und verwirrend einwirken. Ein tapferer Offizier erhält eine Kopfwunde; ein Splitter der Hirnschaale reizt die Menningis, und Delirium und Tobsucht stellen sich ein. Ein ruhiger, frommer Mensch bekömmt das Nervenfieber; durch die Blutvergiftung wird das Gehirnleben gestört, und er beginnt in den tollsten Phantasieen sich zu ergehen. Ein dritter wird in Folge eines Unterleibsleidens schwermüthig, gemüthskrank, apathisch bis zum Idiotismus. Die sogenannten Wahnsinnigen und Gemüthskranken sind körperlich krank; die körperliche Krankheit muß gehoben werden; sobald sie gehoben ist, stellt sich das Bewußtseyn von selbst wieder her. Daß sich einer ein solches körperliches Leiden durch Sünden und Ausschweifungen zugezogen haben kann, soll natürlich nicht geleugnet werden; aber die Sünde ist nie die nächste und unmittelbare Ursache des Wahnsinns, sondern nur die mittelbare, und ein Anderer kann die gleiche Krankheit bekommen, ohne jene Sünde begangen zu haben. — Ist aber einmal die Störung des Bewußtseyns da, so brechen nun die angeborenen bösen Begierden, der Schranke entnommen, in der umnachteten Seele frei hervor. Wirklich gepflegte und gehegte Schooßsünden, namentlich geschlechtliche, steigern sich (z. B. bis zur Satyriasis); aber es kommt auch oftmals vor, daß Sünden, die lediglich als angeborene Anlage da waren und sich nie entwickelt hatten, nun im delirirenden Zustande auf die Oberfläche treten und ein den unerfahrenen Zuschauer täuschendes Spiel treiben *), während wirklich gehegte Sünden sich listig verhüllen.

Was aber bei all diesen Krankheiten — von der Epilepsie bis zum Wahnsinn — die unmittelbare Ursache des Leidens und der Bewußtseynsstörung ausmacht, das ist eine (von dem erkrankten Körperorgane ausgehende) Reizung auf einzelne Nerven oder auf das ganze Spinal- oder Gangliensystem oder auf die Hirnhäute. Nun wissen wir, daß analoge Reizungen auf das Nervensystem auch auf anderem als körperlich-materiellem Wege stattfinden können. Wir wissen, daß es im Bereiche der menschlichen Natur ein Gebiet des thierischen Magnetismus gibt, wo eine (wenn auch durch feine Nervenströmungen, also freilich wiederum leiblich vermittelte, aber nicht grobkörperliche) Einwirkung eines Seelenlebens auf das andere Seelenleben stattfindet; wir wissen, daß z. B. eine unlautere, unkeusche Regung in der Seele des Magnetiseurs sofort bei der Magnetisirten schmerzliche Krämpfe bis zu den fürchterlichsten Convulsionen hervorzurufen vermag; wir wissen endlich, daß durch Magnetismus ein Mensch in den Zustand des Hellsehens versetzt werden, also sein irdisch-waches Bewußtseyn aufgehoben werden kann. Mehr als dieser Thatsachen bedarf es nicht, um uns den Zustand der Dämonischen vollends erklärlich und verständlich zu machen. Können zwischen Mensch und Mensch

*) Man hat vielfache Beispiele, daß bei notorisch keuschen und tugendhaften Menschen im Zustande des Irreseyns unzüchtige Reden und Geberden vorkamen; umgekehrt aber auch, daß notorisch lüderliche und verworfene Individuen im Zustande des (verschuldeten) Wahnsinns die größte Keuschheit zeigten.

Einwirkungen des einen Individuums auf das Nervenleben des andern stattfinden, ist mit andern Worten das menschliche Nervenleben (immerhin unter Vorhandenseyn gewisser Prädispositionen) für direkte Einwirkungen einer fremden menschlichen Seele und ihrer Nervenströmungen empfänglich: so wird dasselbe menschliche Nervenleben auch für analoge Einwirkungen und Einströmungen*) empfänglich seyn, welche von einem nicht-menschlichen Wesen, einem gefallenen Engel ausgehen. Die Einwirkungen des letzteren werden von anderer, stärkerer und furchtbarerer Art seyn; immer aber wird es eine Reizung auf das Nervenleben seyn, die stattfindet, und immerhin werden die Folgen im Menschen denen gleich oder ähnlich seyn, welche durch sonstige Reizungen auf das Nervenleben hervorgerufen werden.

Es ist also kein Punkt vorhanden, wo das, was Christus uns über die Dämonischen lehrt, in Widerspruch träte mit den Resultaten physiologischer Forschung. Im Gegentheile steht beides in vollem Einklang. Auch, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf Ein menschliches Nervenleben einwirkt, hat nichts Undenkbares. Daß aber endlich auch das Nervenleben der Thiere in analoger Weise gereizt werden kann, ist nicht zu bezweifeln; kennen wir doch Thiergeschlechter (wie z. B. das Pferd), deren Nervenleben in ungleich höherem Grade reizbar ist, als das der Menschen. Die Reizung geht ja nicht auf den Geist, auf die Gedankenwelt, sondern auf die Nerven als die leiblichen Organe der Seele. Und diese hat das Thier mit dem Menschen gemein. Dann kann es aber auch im Mindesten nichts Auffallendes haben, daß jene Thiere zu Gadara wider Wollen und Berechnen der Dämonen durch die neue, aufregende, unheimliche Einwirkung in eine Tollwuth geriethen, welche sie — ohne ihren Willen — lediglich in Folge der Localität, nämlich des nahen Abgrundes, dem Tod in den Rachen führte. Dr. **Ebrard.**

Dänemark, s. am Schluß des D.

Dagon, דָּגוֹן, *Δαγών.* Dieser Gott der Philister wird im Alten Testament in folgenden Stellen erwähnt: Richt. 16, 23 ff., 1 Sam. 5, 1 ff. Vgl. 1 Makk. 10, 83. Als Orte seiner Verehrung sind Gaza und Asdod genannt, wo der Gott bis in die Zeiten der Makkabäer Tempel, Priester, Fest und Bildniß hatte. *Hieronymus,* ad Esai. 46, 1. fügt jenen Städten auch noch die übrigen Philisterstädte als Orte dieses Kultus bei. Aus den biblischen Stellen geht auch wirklich hervor, daß Dagon ein Hauptgott der Philister war, zu dessen Fest sich die Fürsten derselben versammeln, und ihn als ihren Gott anrufen. Ihm auch schreiben sie das Nationalglück zu. Auch aus der Erwähnung zweier Orte Namens Beth Dagon (Josua 15, 41. 19, 27.), eines im Stamme Juda, das andere in Ascher, und ferner eines Caphar Dagon bei Eusebius geht die uralte und weite Verbreitung dieser Verehrung hervor. Nach Philo von Byblos S. 26 gehört Dagon zu den Göttern des ersten Ranges im Lande.

Dem physischen Grundbegriffe nach ist Dagon wie Atargatis (s. d. Art.) eine Fischgottheit. Dazu macht ihn schon die einfache und allein richtige Etymologie von דָּג, Fisch, gegen welche die von Philo Byblius S. 26 und dem Lexic. graec. nom. hebr. bei *Hieronymus* Tom. II, 202 aufgebrachte von דָּגָן, Getreide, in keinen Betracht kommen kann. Zwar stimmen letzterer Ableitung Beier zu Selden 289, Orelli bei Philo, und Movers bei Ersch, Phönizien S. 405 b. bei, und vergleichen mit Dagon den *Ζεὺς ἀρότριος* oder *ἀρουραῖος*, den Vorsteher des Landbaus. Allein aus 1 Sam. 5, 4. geht hervor, daß Dagon einen Fischrumpf mit Menschenkopf und Händen hatte, wie auch Atargatis gebildet war. Wenn hier דָּגוֹן dem Kopf und den Händen entgegengesetzt ist, so muß er den Fischleib bezeichnen, wie schon Kimchi einsah, der da übersetzt tantummodo forma piscis relicta est in eo. Der jüdische Erklärer beruft sich zugleich auf eine alte Ueberlieferung: Ajunt, Dagoni infra ab umbilico suo fuisse formam piscis, propterea vocatur Dagon, et supra ab umbilico suo formam hominis, quemadmodum dicitur etc.

*) Auch die Dämonen werden wir uns nicht leiblos zu denken haben, obschon ihre Leiblichkeit jedenfalls eine feinere, anders geartete ist. Auch bei ihnen erfolgen die Einwirkungen jedenfalls nicht ohne Vermittlung leiblicher Einströmungen.

Vgl. Beier S. 299. Eine andere jüdische Erklärung macht zwar ebenfalls den Dagon zum Fischgott, weicht aber in der Auffassung seiner Gestalt ab. Abarbanel sagt nämlich: Dixerunt sapientes, Dagonem habuisse formam piscis ab umbilico qua superiora, et qua manus et pedes humanam. Allein die Erklärung Kimchi's stimmt besser zur alttestamentlichen Stelle sowohl als zur Analogie der übrigen Fischgötter, wie außer der Atargatis auch des Triton, der Nereiden, der Eurynome u. a. m.

Dagon darf nun aber nicht, wie oft geschieht, mit Atargatis identificirt werden. Diese ist weiblich, jener männlich. Als männlich wird das Wort Dagon 1. Sam. 5, 3. 4. sowohl im Hebräischen als Griechischen behandelt. Ferner bezeichnet die Endung ון ebenfalls eine männliche Persönlichkeit, vgl. עֶלְיוֹן, קַדְמוֹן, תַּחְתּוֹן, אַחֲרוֹן, שִׁמְשׁוֹן, שַׂהֲרוֹן (Mondfetisch). Als männlich erscheint endlich Dagon in einem Mythus bei Philo von Byblos S. 28, wo er eine Gattin erhält. Auch der Sohn der Atargatis, Namens Ichthys (Fisch) kann Niemand anders als Dagon gewesen seyn. S. *Athenaeus* VIII, 346 nach Xanthus.

Fischgottheiten sind nun allerdings gewöhnlich Symbole der weiblichen Naturfruchtbarkeit, ähnlich den Tauben. So ist es mit Atargatis der Fall. Allein der Fisch ist auch Symbol des Wassers, und somit aller derjenigen belebenden Naturkräfte, welche in den heißen Ländern durch das Wasser vorzüglich vermittelt sind. Diese den flüssigen Samen der Fruchtbarkeit auf das durstige Erdreich wie in Danaes Schooß ergießenden Götter werden im Heidenthume gern männlich gedacht, wie gerade der regenbringende und wolkensammelnde Zeus. Inwiefern diese männlichen Götter aber als Fischgötter gedacht werden, vergleichen wir die schon bei Atargatis genannten Vishnu und Coxcox, denen leicht noch andere amerikanische männliche Fischgötter beigefügt werden können. Auch in Babylonien sind die männlichen Fischgötter Oannes zu Kulturheroen geworden. Bei dieser ausgedehnten Bedeutung des Fischsymbols ist es nun allerdings auch ganz natürlich, daß ein solcher Fischgott, wie Dagon, ein Gott des Ackerbaues werden kann, ein *Ζεὺς ἀρότριος* oder *ἀρουραῖος*.

Vgl. *Selden*, de Diis Syris II, 3, und dazu Beier. Movers Religion der Phönizier I, 143 ff. 590 ff. Winer, bibl. Reallexikon. J. G. Müller.

Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von, Kurerzkanzler des deutschen Reiches und später Fürst-Primas des Rheinbundes, einem alten berühmten Geschlecht entsprossen, wurde am 8. Februar 1744 auf dem Schlosse Hernsheim bei Worms geboren. Sein Vater, der kurfürstlich mainzische Geheimerath und Statthalter von Worms, Franz Heinrich, ließ ihm eine sorgfältige Erziehung geben, schickte ihn, um die Rechte zu studiren, auf die Universitäten Göttingen und Heidelberg, bestimmte ihn aber später, obgleich er der Erstgeborene war, um ihm eine glänzende Laufbahn zu eröffnen, zum geistlichen Stande. Frühzeitig wurde er Domicellar in dem Erzstifte Mainz, den Hochstiften Würzburg und Worms; im mainzischen Ministerium zu den Staatsgeschäften herangezogen, bekleidete er dann eine Zeit lang in Würzburg unter der Regierung des Fürstbischofs von Erthal die Stelle eines Schulraths und erwarb sich damals nicht unbedeutende Verdienste um das Unterrichtswesen des würzburgischen Gebietes. Im Jahre 1772 zum wirklichen mainzischen Geheimerath und Statthalter in Erfurt ernannt, erlebte er in dieser Stellung seine glänzendste Zeit; sein Haus war der Sammelplatz aller gebildeten und geistreichen Männer der Stadt und Umgegend, mit den damaligen Heroen der Literatur Wieland, Herder, Göthe, später auch mit Schiller, stand er in lebhaftem Verkehr, Vielen ward er Beschützer und Mäcen; seine lebendige anregende Persönlichkeit übte einen befruchtenden Einfluß auf seine Umgebung und er war allgemein aufgesucht, verehrt und geliebt. Mit Eifer ging er auf die neuen Ideen und geistigen Richtungen der Zeit ein; damals ward er auch Mitglied des Freimaurer- und Illuminatenordens, von welchem Manche große Dinge für die Weltverbesserung erwarteten, schrieb (1777) seine geistreichen Betrachtungen über das Universum und eine Reihe anderer kleiner Schriften, unter denen besonders die über das Verhältniß zwischen Moral und Staats-

kunst (1786) beachtenswerth ist. Die Erfurter Akademie nützlicher Wissenschaften gewann unter ihm neues Leben; er schuf ihre veraltete Verfassung zeitgemäß um und ward nicht bloß ihr Präsident, sondern auch eines ihrer fleißigsten Mitglieder. Im Jahre 1787 zum Coadjutor und Nachfolger des damals regierenden Kurfürsten von Mainz Friedrich Karl Joseph erwählt, machte er auf einer Reise nach Wien die persönliche Bekanntschaft des Kaisers Joseph, woraus sich ein Briefwechsel über Reformen der deutschen Verfassung entspann, in welchem Joseph ihm einst erwiderte: „ich bin einstimmig mit Ihnen, daß nur ein enges Band des Kaisers mit dem deutschen Staatskörper und seinen Mitstaaten das einzige Mittel sey; aber bis dahin zu kommen — hierin liegt der Stein der Weisen.“ Dalberg war schon durch seine Anwartschaft auf das Kurfürstenthum Mainz auf dem Weg, eine bedeutende Stellung unter den deutschen Reichsständen einzunehmen, und bald darauf fielen ihm noch weitere Würden zu; im Juni 1788 wurde er zum Coadjutor des Bisthums Constanz ernannt, im August darauf zu Bamberg zum Erzbischof von Tarsus geweiht, und 1797 zum Probst des Domcapitels in Würzburg erwählt.

Als aber die Zeit kam, in welcher er seine staatsmännischen Talente hätte erproben sollen, als es galt, dem deutschen Reichskörper einen Halt zu gewähren gegen die zersetzenden Wirkungen der französischen Revolution, zeigte sich, daß Dalberg der schwierigen Aufgabe keineswegs gewachsen war, es fehlte ihm zwar nicht an warmer Vaterlandsliebe und gutem Willen, aber an Kraft und Beständigkeit des Karakters. Bei der Bedrängniß Deutschlands durch die vordringenden Franzosen im Jahre 1797 trug Dalberg auf dem Reichstag zu Regensburg auf ein allgemeines Aufgebot der süddeutschen Reichskreise an, und sprach sich auch später mit Wärme für Erhaltung des Reichsverbandes aus; als aber Napoleon sich bemühte, den geistreichen Fürsten für seine Zwecke zu gewinnen, konnte er der angebotenen Gunst des imponirenden Tageshelden nicht widerstehen und schwankte nun zweideutig zwischen patriotischen Anläufen und unterwürfiger Bewunderung Napoleons. Die Regierung des Bisthums Constanz trat er 1799 an, mußte aber schon nach drei Jahren die weltliche Gewalt in die Hände der Franzosen niederlegen. Das Bisthum Worms hatten sie sich schon angeeignet. Den mainzischen Kurstaat fand er nach dem Tode des Kurfürsten im Jahre 1802 durch die Uebergriffe der Franzosen um mehr als die Hälfte verkleinert und erhielt nun an dem Bisthum Regensburg, auf welches die Würde des Reichserzkanzlers übertragen wurde, dem Fürstenthum Aschaffenburg und der Reichsstadt Wetzlar eine keineswegs entsprechende Entschädigung. Eine reichere sollte ihm aus der Gunst Napoleons erwachsen, der, durch den General Sebastiani auf den geistig hervorragenden Fürsten aufmerksam gemacht, ihn 1804 nach Mainz und dann nach Paris zur Kaiserkrönung einlud, bei welcher Gelegenheit ihm am Pariser Hofe viele Auszeichnung erwiesen, er auch von der französischen Akademie zum Mitglied ernannt wurde. Doch bewahrte er damals noch seine Selbstständigkeit gegenüber von Napoleon und wagte es sogar nach der Kapitulation von Ulm, einen Aufruf an das Reich zu festem Zusammenhalten wider Frankreich und Erhaltung der Reichseinheit zu erlassen, und entwarf, da die Reichsverfassung bereits als aufgelöst zu betrachten war, einen Plan zu theilweiser Wiederherstellung des Reichsverbandes. Eine Abhandlung über die höchsten Interessen Deutschlands in Häberlin's Staatsarchiv Bd. XIV., die entweder von Dalberg selbst verfaßt, oder wenigstens nach seinen Ideen geschrieben ist, enthält den Plan zu einer neuen Ordnung der Dinge in Deutschland, die, im Wesentlichen auf Bildung von sechs Staatengruppen hinauslaufend, bei den zunächst Betheiligten zwar kein Gehör fand, aber von Napoleon als Einleitung zum Rheinbund benützt wurde. Dalberg steht deßhalb in starkem Verdacht, bei Stiftung desselben die Hand mit im Spiele gehabt zu haben. Wie sehr er bereits im Netz französischer Umtriebe gefangen war, zeigte sich darin, daß er bei einer Zusammenkunft mit Napoleon in München, wohin er berufen war, um die Vermählung des Prinzen Eugen, nachherigen Herzogs von Leuchtenberg, mit einer bairischen Prinzessin einzusegnen, sich bewegen ließ, den Oheim Napoleons, den Cardinal Fesch zu seinem Coadjutor anzu=

nehmen (18. Mai 1806). Einige Wochen später unterschrieb sein Gesandter in Paris, wie behauptet wird ohne seine Vorwissen, die Rheinbundsakte, worin er zum Primas des unter französische Protektion gestellten Deutschlands und in den Besitz der Stadt Frankfurt und einiger anderen Gebiete eingesetzt wurde. Er weigerte sich zwar eine Zeitlang seine Ratifikation zu ertheilen, aber es ist dies kein Beweis, daß er an dem ganzen Plan unbetheiligt gewesen, sondern nur die Vermuthung wird dadurch begünstigt, daß die Franzosen die mit Dalberg verabredete Form wesentlich geändert hatten. Jedenfalls fügte sich Dalberg schließlich und nahm Frankfurt in Besitz, ließ sich's auch gefallen, als Napoleon 1810 ihn zum Großherzog machte und ihm Hanau und Fulda schenkte, trat überhaupt in die ihm angewiesene Stellung ein und diente hinfort den napoleonischen Interessen auf eine Weise, welche ihn in der öffentlichen Achtung, die er früher in so hohem Grade besessen hatte, sehr heruntersetzte.

Nach der Leipziger Schlacht versuchte er bei den verbündeten Monarchen eine Rechtfertigung seines politischen Benehmens, aber ohne Erfolg; das Großherzogthum Frankfurt wurde unter die provisorische Centralverwaltung gestellt; Dalberg legte nun zwar die großherzogliche Regierung nieder und erklärte sich bereit, sich auf die geistliche Verwaltung seines Erzbisthums Regensburg zurückziehen zu wollen, aber ernannte zugleich den ihm bereits seit dem 3. März 1810 von Napoleon substituirten Vicekönig von Italien, den Prinzen Eugen, aller Abmahnungen seiner Freunde unerachtet, zu seinem Regierungsnachfolger, was natürlich unter den veränderten Verhältnissen von keiner rechtlichen Wirkung mehr seyn konnte. Er selbst zog sich nach Regensburg zurück, wo er sich angelegentlich seinem geistlichen Berufe widmete, unermüdet Wohlthätigkeit übte und endlich am 10. Febr. 1817 als 74jähriger Greis starb. In der Domkirche zu Regensburg, wo er begraben liegt, ließ ihm sein Neffe, der einst von Napoleon zum Herzog und Pair ernannte Emmerich Joseph von Dalberg, ein schönes Denkmal aus carrarischem Marmor errichten. Schließlich müssen wir auch noch seiner kirchlichen und theologischen Beziehungen gedenken. In früheren Zeiten war er den Aufklärungstendenzen mit Entschiedenheit zugewendet, und schwärmte in kirchenrechtlicher Beziehung für Errichtung einer deutschen Nationalkirche, ließ auch durch seine Anhänger dafür schreiben, später schloß er sich mehr der päbstlichen Kurie an und verwendete sich auch bei Napoleon für die Rechte des Pabstes. Als Bischof widmete er sich mehr der Verwaltung, der Armenpflege und dem Schulwesen, als der specifisch-kirchlichen Seite seines Berufs. In der Constanzer Diöcese wirkte er übrigens auch in Verbindung mit seinem Generalvicar v. Wessenberg eifrig für kirchliche Angelegenheiten, belebte die Thätigkeit des Klerus durch häufige Visitationen, durch Preisaufgaben, und gab dem geistlichen Seminar eine bessere Einrichtung. Sein Leben ist mit vorherrschend apologetischem Zweck beschrieben worden von August Krämer in den Zeitgenossen Heft 33, auch besonders abgedruckt Leipzig 1821. Klüpfel.

Dallaeus, Joh. (Daillé), einer der gelehrtesten reformirten Theologen des 17. Jahrhunderts, ist 1594 zu Chatelleraut geboren. Zu Saumur genoß er seit 1612 sieben Jahre lang den Umgang des berühmten Du Plessis-Mornai als Erzieher seiner Enkel. In dieser Eigenschaft durchreiste er Italien, die Schweiz, Deutschland, Holland und England. Nach zweijähriger Abwesenheit setzte er seine Studien fort und wurde 1623 ordinirt, wirkte als Schloßprediger Mornai's, ordnete dessen hinterlassene Mémoires und wurde 1625 als Pfarrer in Saumur angestellt, aber schon 1626 an die Gemeinde zu Paris berufen, wo er bis zu seinem Tode 1670 mit großer Auszeichnung als Prediger und Schriftsteller gewirkt hat. Besonders geschätzt ist die Schrift De usu patrum in decidendis controversiis Genev. 1656, französisch De l'employ des pères schon 1631. Seit dem 4. Jahrhundert datirt er das Verderben der Kirche. Er wirkte als Präses der letzten reformirten Nationalsynode, zu Loudun 1659, für Beruhigung des wider Amyraut (vgl. den Artikel) entbrannten Eifers, und vertheidigte dessen unschuldigen Universalismus in einer Apologie des Synodes d'Alençon et de Charenton, deren Milde

gegen diese Lehre besonders von Holland aus mißbilligt worden war. Dailles Predigten sind in mehreren Bänden erschienen.

Sein einziger Sohn, Horace, ist als geistlicher Refugié in Zürich gestorben, gastfreundlich aufgenommen von Heidegger, so ungleich beide zum Universalismus standen. Vgl. *Bayle*, art. Daillé.

Dalmatica, s. Kleider, geistliche.

Damascus, eine der ältesten und bedeutendsten Städte Syriens. Im A. T. heißt sie in der Regel דַּמֶּשֶׂק, zweimal דַּרְמֶשֶׂק, 1 Chron. 18, 5. 6., und einmal דּוּמֶּשֶׂק, 2 Kön. 16, 10.; im N. T. *Δαμασκός*; bei den Syrern Darmsûk, ܕܰܪܡܣܽܘܩ, bei den Arabern Dimasckk, دِمَشْق oder es-Schâm, الشَّأم (eigentlich Name des Landes). Die Etymologie des Wortes ist dunkel; der ältern sehr willkürlichen zu geschweigen (vgl. Stephan. Byzant. ed. Westermann. p. 97. Michael. Supplem. ad Lex. Hebr. P. II. p. 455 sq.), leitet es unter den Neuern Simonis (Onomast. V. T. p. 439) von אדם und סמק, welches beides roth seyn bedeutet, ab und bezieht es auf die rothe Farbe des Erdbodens; Gesenius bezieht es nach dem Arabischen دَمْشَق properavit, strenuus fuit auf die Geschäftigkeit der Handels-Thätigkeit („equidem malim a strenuitate seu industria in artibus et mercatura exercendis." Thesaur. p. 346), nach dem Vorgange arabischer Etymologen, die es aber auf die schnelle Erbauung der Stadt beziehen (s. *Schulten's* Ind. geogr. unter Damascus; Lex. geogr. ed. Juynboll. I. p. 409). Hitzig (Drei Städte in Syrien, in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. VIII. S. 219 ff.) findet sogar das sanskritische tâmrâksha rothäugig darin, als Bezeichnung des Gottes Dionysos, den er mit dem Könige Damascus, nach *Justin.* XXXVI, 2. dem Erbauer der Stadt, identificirt. Daß die Stadt sehr alt ist, geht schon daraus hervor, daß sie in der Geschichte Abrahams 1 Mos. 14, 20. 25, 2. erwähnt wird, mit Bezug auf welche letztere Stelle sie morgenländische Historiker von Abraham oder seinem Knechte Eliefer erbaut seyn lassen (s. *d'Herbelot*, Bibl. Orient. Art. Damaschk und Damschak). Die erste sichere historische Notiz über die Stadt haben wir aus der Zeit Davids, wo Syrien in verschiedene kleinere Königreiche getheilt war (s. d. Art. Aram. I. S. 465). Als David den König HadadEser von Zoba geschlagen hatte, kamen diesem die damascenischen Syrer zu Hülfe, erlitten aber ebenfalls eine Niederlage; David legte eine Besatzung nach Damascus, und so wurden ihm die Syrer tributpflichtig (2 Sam. 8, 5. 6. 1 Chron. 18 (19), 5. 6.). Die wiederholten Niederlagen HadadEsers (s. auch 2 Sam. 10, 6 ff.) benutzte ein Untergebener desselben, Reson, Sohn Eljada's, רְזוֹן בֶּן־אֶלְיָדָע, sich unabhängig zu erklären, zog mit einer Schaar nach Damascus, bemächtigte sich dort der Regierung und trat als Widersacher Israels auf, so lange Salomo lebte (1 Kön. 11, 23 ff.). Ihm folgte Hesion, חֶזְיוֹן (1 Kön. 15, 18.), dessen Sohn Tabrimmon, טַבְרִמּוֹן, mit dem jüdischen Könige Abiam verbündet war (1 Kön. 15, 19.), welches Bündniß ihre Söhne Ben Hadad, בֶּן־הֲדַד und Assa erneuerten, worüber letzterer vom Propheten Hanani getadelt wurde (2 Chron. 16, 7 ff.). In Folge davon wendete sich Ben Hadad gegen den König Baësa von Israel, mit dem er vorher verbündet gewesen war, und brachte ihm empfindliche Niederlagen bei (1 Kön. 15, 19 ff. 2 Chron. 16, 2 ff. vgl. d. Art. Asa. I. S. 559 f.). Sein Sohn Ben Hadad II. setzte die Feindseligkeiten fort und verlangte vom Könige Ahab von Israel sogar die Auslieferung seiner Schätze, seiner Weiber und Kinder. Gegen solche Forderung setzte sich dieser zur Wehr und schlug Ben Hadad zweimal, worauf derselbe um Frieden bat und ihn erhielt (1 Kön. 20, 1—34.). Drei Jahre darauf entbrannte der Streit von Neuem; Ahab führte ihn in Verbindung mit dem Könige Josaphat von Juda, wurde aber von Ben Hadad bei Ramoth in Gilead geschlagen und verlor sein Leben (1 Kön. 22. s. d. Art. Ahab. I. S. 188). Unter Joram wurden die Feindseligkeiten fortgesetzt und die Syrer machten mehrfache Einfälle in Israel (2 Kön. 5, 2. 6, 8 ff. 24 ff.), bis zum Tode Ben Hadads,

welcher krank von Hasael ermordet wurde (2 Kön. 8, 7—15. *Joseph.* Ant. IX, 4, 6.). Dieser Hasael, חֲזָהאֵל, schon vorher von den Propheten Elias (1 Kön. 19, 15.) und Elisa (2 Kön. 8, 7. 13.) zum Könige von Damascus bestimmt, hatte sich kaum der Regierung bemächtigt, als er mit dem Könige Joram von Israel wegen Ramoth in Gilead, welches die Syrer besetzt hatten, in Streit gerieth und ihn, obschon er mit dem Könige Ahasja von Juda verbündet war, besiegte (2 Kön. 8, 28. 29. 9, 14—16.). Noch glücklicher war Hasael unter Jorams Nachfolger, dem Usurpator Jehu, dem er das ganze transjordanische Gebiet entriß (2 Kön. 10, 32. 33. 13, 7., worauf sich Amos 1, 3. bezieht). Auch gegen Philistäa wendete er sich, nahm Gath ein und zog gegen Jerusalem, dessen Belagerung von Joas nur mit Hingabe der Tempelschätze und des königlichen Schatzes abgekauft wurde (2 Kön. 12, 17. 18. 2 Chron. 24, 23. 24.). Auch Jehu's Sohn Joahas hielt Hasael in Unterwerfung (2 Kön. 13, 3.). Erst nach seinem Tode, unter seinem Sohne Ben Hadad III. schlug Joas, Sohn des Joahas, die Syrer dreimal und zwang sie, ihre Eroberungen wieder herauszugeben (2 Kön. 13, 22—25.). Noch tiefer demüthigte Jerobeam II., Joas Sohn, die Syrer, indem er sogar Damascus und Hemath wieder in Besitz nahm (2 Kön. 14, 25. 28.). Doch scheint diese Besitznahme nur eine vorübergehende gewesen zu seyn, wenigstens wird von ihr weiter gar nichts erwähnt, und nachher finden wir wieder den König Rezin, רְצִין, von Damascus, der mit dem Könige Pekah von Israel verbündet einen Einfall in das Reich Juda macht (2 Kön. 15, 37. 16, 5 ff. Jes. 7, 1 ff.), die für den Handel wichtige Hafenstadt Elath, welche Usia an Juda gebracht hatte (2 Kön. 14, 22.), erobert und die Juden aus ihr vertreibt (2 Kön. 16, 6.). Gegen diese beiden Könige wendet sich der König Ahas von Juda an den assyrischen König Tiglath Pilesar, der ihm auch willfahrt und zunächst gegen Damascus zog, es eroberte und die Einwohner nach dem assyrischen Distrikte Kur, wahrscheinlich der Gegend am Flusse Kyros (s. Bauer, Commentar zu Amos. S. 69 f.) in die Gefangenschaft führte. Rezin selbst fiel im Kampfe (2 Kön. 16, 9. Amos 1, 5. Jes. 8, 4. vgl. 10, 9. 17, 1 ff.). Ganz zerstört wurde Damascus nicht, denn noch die Propheten Jeremias (49, 23—27.) und Hesekiel (27, 18., doch kann man diese Stelle auch auf die frühere Zeit beziehen) erwähnen die Stadt. In der Folgezeit übernahmen von den Assyrern die Babylonier, von diesen die Perser die Herrschaft über Syrien und somit auch über Damascus. Nach der Schlacht bei Issus kam Damascus in Alexanders Gewalt (Arrian. II. 15. Curt. III, 12. 13.); darauf wurde es dem seleucidisch-syrischen Reiche zugeschlagen, in welcher Periode es in der Bibel in den Kämpfen der Makkabäer erwähnt wird (1 Makk. 11, 62. 12, 32.); die ausführlichere Geschichte dieses Zeitraums s. in Ersch und Gruber, Encyklop. Th. 22. Abth. 2. S. 114. Durch Pompejus wurde dann Syrien im J. 64 v. Chr. römische Provinz (s. Band I. S. 488. Anm. ***). Herodes der Große baute in Damascus Bäder und Theater (Joseph. Bell. Jud. I, 21, 11.). Zur Zeit des Apostel Paulus hatte ein arabischer König Aretas (d. i. حارث), wahrscheinlich als römischer Vasall, einen Ethnarchen oder Statthalter in Damascus, der den Paulus gefangen nehmen wollte (2 Cor. 11, 32. vgl. d. Art. Aretas. I. S. 488 f.). Paulus selbst wurde bekanntlich auf einer Verfolgungsreise gegen die Christen in Damascus bekehrt (Ap.-Gesch. 9.) und hielt dort seine erste Predigt von Jesu (9, 20.). Seit der seleucidischen Periode nämlich hatten sich in Damascus sehr viele Juden niedergelassen (Joseph. Bell. Jud. I, 2, 25. II, 20, 2.) und besaßen dort mehrere Synagogen (Ap.-Gesch. 9, 2.), und so hatte unter diesen das Evangelium schon sehr frühzeitig, wahrscheinlich gleich nach des Stephanus Tode (vergl. Ap.-Gesch. 8, 1. 11, 19.) Eingang gefunden. Später war Damascus der Sitz eines christlichen Bischofs (s. *Assemani* Bibliot. Orient. II. Dissert. d. Monophysitis. c. IX. 5. v. IV. p. DCCXLII.). Aus den Händen der Christen kam die Stadt, erobert unter dem Chalifen Omar durch Chalid ben Valid (*Abulfed.* Annal. I. p. 222. *Elmacin.* p. 21), unter moslimische Herrschaft, unter der sie bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Zuerst gehörte Damascus zum Chalifat, dem es aber 877 von Achmed ben Tulun entrissen wurde. Nachher stand es unter den verschiedenen Dy-

nastieen der Ikhschiditen, Fatimiden, Seldschuken (unter denen der berühmteste Saladin), bis Hulagu ihrer Herrschaft ein Ende machte, 1260. Im Jahr 1516 endlich entriß der türkische Sultan Selim I. Stadt und Gebiet den Mamluken und verleibte sie dem türkischen Reiche ein (s. v. Hammer, Gesch. des Osman. Reichs. Bd. II. S. 481 ff.), bei welchem sie bis jetzt geblieben ist.

Damascus liegt am östlichen Fuße des Antilibanus, in einer sehr bewässerten und darum grünenden und fruchtbaren Ebene, el Guṭa (الغوطة) genannt, die so schön ist, daß die Morgenländer hier eines der vier irdischen Paradiese, und zwar das schönste derselben, annehmen (s. die unten angeführten arabischen Schriftsteller). Diese reiche Bewässerung erhält sie von einigen vom Gebirge herkommenden Bächen, unter denen der Barada (بَرَدَى, s. Lex. geogr. ed. Juynboll. I. p. 141) und der Aʿwadsch (الاعوج) die beiden bedeutendsten sind. Da in der Bibel, 2 Kön. 5, 12., zwei Bäche von Damascus, Amana und Pharphar (אֲמָנָה und פַּרְפַּר) erwähnt werden, so sind diese wahrscheinlich mit jenen identisch. Bisher nahm man gewöhnlich den Amana für den Barada und den Pharphar für den El-Fîdsche (s. Gesen. Thes. u. d. Wtr. p. 116. 1132.), allein dieser ist mehr eine allerdings sehr starke und in ihrer Erscheinung prächtige Quelle, die sich nach kurzem Laufe mit dem Barada vereinigt (s. die Beschreibung von Porter in: *Kitto* Journal. nr. VIII. Juli 1853. S. 256 f. und v. Thomson in: Biblioth. Sacra and Theological Review. 1848. p. 763), und kann kaum ein Fluß genannt werden. Nach den Auseinandersetzungen von Thomson und Robinson in Biblioth. Sacr. 1849. p. 366—371, und von Porter in *Kitto's* Journal. a. a. O. S. 245—247 ist wohl kein Zweifel mehr, daß der Pharphar dem jetzigen Aʿwadsch entspricht. Dieser entspringt auf den Dschebel Heisch (Hermon), fließt südlich von Damascus und berührt die Stadt zwar selbst nicht, ist aber in ihrem Gebiete neben dem Barada der bedeutendste Strom. Er vereinigt sich mit dem Barada kurz vor seinem Einflusse in den See. Der Barada (bei den Classikern Chrysorrhoas, Strabo XVI. p. 520. Plin. V, 18 (16). Ptol. V, 15., doch bei Stephan. Byzan. u. *Δαμασκός* p. 97, 11. schon *Βαρδίνης*) entspringt in der schönen Hochebene von Zebedâni im Antilibanus, empfängt dann mehrere Zuflüsse und tritt bei dem Dorfe Dummar in die Ebene von Damascus. Hier werden eine Menge Kanäle aus ihm geleitet, welche die Ebene bewässern und die außerordentliche Frische und Fruchtbarkeit derselben, aber auch eine ziemlich ungesunde, Fieberkrankheiten erzeugende Luft hervorbringen. Vier und dreiviertel Stunden östlich von Damascus ergießt er sich dann in einen kleinen See, der Boheiret el-Merdsch (بحيرة المرج, Lex. geogr. I. p. 132. Abulfed. geogr. ed. Reinaud. p. 40) genannt wird und aus zwei Hälften besteht, dem südlichen und östlichen See (el Baḥret el-Kiblîjeh und el-Baḥret el-Scharkîjeh), welche durch eine wellenförmige Erhöhung von einander getrennt sind und jede etwa 6—7 Stunden im Umfange haben. Eine ausführliche Beschreibung des Barada in seinem ganzen Verlaufe gibt Porter in seinem Aufsatze The Rivers of Damascus in der erwähnten Nummer des Kitto'schen Journals, womit zu vergleichen Robinson in der Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. VII. S. 70 f. Die Stadt Damascus selbst ist eine „der regelmäßigsten und reinlichsten unter allen orientalischen Hauptstädten" (Robinson a. a. O. S. 69), und hat mit Einschluß der großen Vorstadt Ṣalaḥîjeh c. 109,000 Einwohner, und zwar c. 75,000 Muhammedaner und Drusen, 14,000 Christen, 5000 Juden und 15,000 Fremde, Soldaten und Sklaven. Die Häuser sind von außen unscheinbar, desto prächtiger aber meist im Innern; die Straßen sind eng und sehr lang (eine von N.O. nach S.W. laufende hält man für die Ap.-Gesch. 9, 11. erwähnte „richtige" oder gerade Straße, *τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν*). Unter den öffentlichen Gebäuden zeichnet sich vor allen die große, prächtige, vom Chalifen Walîd ben ʿAbd el-Malik eingerichtete Moschee aus, früher eine Johannes dem Täufer geweihte christliche Kirche, deren ausführliche Beschreibung von morgenländischen Schriftstellern sich in den unten angeführten Stellen derselben und nach ihnen in: v. Hammer, Gesch. d. Osman. Reichs.

II. S. 484 ff. findet. Das mit Thürmen versehene Castell liegt im westlichen Theile der Stadt und rührt nach Richter aus den Zeiten der Kreuzzüge her. Auch in dieser Stadt wie in allen Städten Palästinas hat der fromme Glaube die Oertlichkeit heiliger Begebenheiten festgehalten, und so zeigt man eine halbe Stunde östlich von der Stadt den Ort, wo der Apostel Paulus bekehrt wurde, ferner auf jener „geraden Straße“ selbst das Haus des Judas, wo er einkehrte (Ap.-Gesch. 9, 11.), auch das Haus des Ananias, der ihn heilte (9, 17 f.), sowie das Fenster, durch welches der Apostel in einem Korbe hinabgelassen wurde (2 Kor. 11, 33.). Das angebliche Haus des Naeman, jenes syrischen Hauptmanns, welchen der Prophet Elisa vom Aussatze heilte (2 Kön. 5.), hat man zu einem Hospitale für Aussätzige verwandt.

Ueber Damascus s. ausführlichere Beschreibungen morgenländischer Schriftsteller bei *Abulfeda*, géogr. ed. Reinaud. p. 252. Tab. Syr. ed. Köhler p. 100; *Edrisi*, géogr. trad. par Jaubert. I. p. 349 sqq.; Iṣtakhri in meiner Chrestom. Arab. p. 96 sq., Oriental Geography of Ebn Haukel p. 41 sq.; Voyages d'Ibn Batoutah ed. Defrémery. I. p. 187—252. The Travels of Ibn Jubair ed. Wright. p. 262—301. *Cazwini* Kosmographie. II. S. 126 ff. Interessante statistische Notizen über das heutige Damascus von Michael Meschaka, aus dem Arab. übers. von Prof. Fleischer, finden sich in der Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. VIII. S. 346 ff. Von abendländischen Schriftstellern vgl. *Vitringa,* Comment. in Jes. I. p. 652—654. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer. VI. S. 407 ff. *Golius,* ad Alferg. p. 128. Pococke, Beschr. d. Morgenl. II. S. 171 ff. v. Troilo, Oriental. Reisebeschr. S. 575 ff. *Maundrell,* Voyage. Trad. de l'Angl. p. 204 sqq. O. v. Richter, Wallfahrten im Morgenl. S. 138 ff. Berggren, Reisen, übers. v. Ungewitter. II. S. 42 ff. Wolff, Reise in d. gel. Land. S. 189 ff. Rosenmüller, bibl. Alterth. I, 2. S. 284 ff. Rödiger, Art. Damascus in: Ersch u. Gruber, Encyklop. Th. 22. Abth. 2. S. 113 bis 116. Arnold.

Damasus, Päbste dieses Namens. Damasus I., geboren 306 wahrscheinlich in Rom, seit 355 Erzdiacon der römischen Kirche, war Bischof der römischen Kirche vom Jahr 366 bis 384. Die zwischen ihm und dem Diacon Ursicinus zwiespältige Wahl gab, obgleich Valentinian I. sich für jenen entschied, Anlaß zu blutigen Streitigkeiten und zu einem langwierigen, auch in andere Provinzen hinüberreichenden Schisma. Um die schismatischen Geistlichen nicht den weltlichen, damals größtentheils noch heidnischen Beamten preiszugeben, welche bisweilen gegen jene sogar die Tortur in Anwendung brachten, verordnete Gratian, daß der römische Bischof das Recht haben sollte, über die aus Rom nicht vertriebenen Geistlichen der feindlichen Partei die richterliche Entscheidung zu fällen (378) und gewährte ihm auf den Antrag einer römischen Synode in demselben Jahre die dazu nöthige Unterstützung der weltlichen Behörden. Nach außen bekämpfte D. den Arianismus, und hielt 368 eine Synode in Rom, welche die beiden illyrischen Bischöfe Ursacius und Valens verdammte und eine zweite ebendaselbst 370, welche über B. Auxentius von Mailand das Urtheil sprach. Auch verwendete er sich für die Beilegung der antiochenischen Kirchenspaltung und trat der allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel 381 bei. Derselbe stand in enger Verbindung mit Hieronymus; auf seine Aufforderung hin unternahm dieser die Verbesserung der lat. Bibelübersetzung. Nach seinem Tode wurde er in die Zahl der Heiligen aufgenommen, und sein Fest auf den 11. Dez. festgesetzt. Seine Schriften (besonders Briefe und Gedichte) wurden dreimal herausgegeben, zu Rom durch Ubaldini 1638, ebenfalls zu Rom 1754 durch Merenda, zu Paris 1840.

Damasus II., Bischof von Brixen, 1048 zum Pabst erwählt, unter dem Einflusse Heinrich's III., starb schon am dreiundzwanzigsten Tage nach seiner Thronbesteigung; die Vermuthung, daß er durch Gift umgekommen, wird nur von einem minder glaubwürdigen Berichterstatter erwähnt. Herzog.

Damianus. In der Geschichte der christlichen Kirche sind besonders drei Männer dieses Namens zu nennen.

1. Damianus, der Heilige, meist zusammen genannt mit seinem Bruder, dem heil. Cosmas (daher in den Kalendern die Angabe 27. Sept. „Cosmas und Damianus"). Beide lebten und wirkten als Aerzte in Sicilien bis zur Zeit der Diocletianischen Christenverfolgung, in welcher der Statthalter Lysias, da auch sie im Verdacht standen, heimliche Christen zu seyn, verlangte, sie sollten öffentlich den Göttern opfern, was sie aber entschieden verweigerten; worauf er sie martern und dann enthaupten ließ (303). Um ihres Märtyrertodes willen wurden sie als Heilige verehrt; in Rom, wohin ihre Leichname gekommen seyn sollen, ward ihnen eine Kirche geweiht, und noch jetzt wird der 27. Sept. als ihr Gedächtnißtag durch eine Messe gefeiert, bei welcher zugleich mit Rücksicht auf ihre ärztliche Kunst Luc. 6, 18—23. als Evangelienlection verordnet ist. Das ganze Mittelalter hindurch galten sie als Schutzpatrone der Aerzte und Apotheker, und auf Bildern machen Apotheker-Apparate, Arzneigläser und chirurgische Instrumente sie kenntlich. — Ihnen zu Ehren hieß auch ein geistlicher Ritterorden (im 11. Jahrhundert) der Cosmas- und Damianus-Orden, der in ähnlicher Weise, wie der Johanniterorden den Zweck hatte, Pilgern nach dem gelobten Lande ritterlichen Schutz und ärztliche Pflege zu gewähren, aber durch die Ungunst der Verhältnisse bald wieder unterging.

2. Damianus, ein monophysitisch gesinnter Patriarch von Alexandrien († 601), der hinsichtlich der Trinitätslehre ziemlich ähnlich, wie früher Sabellius, sich dahin erklärte: Die Gottheit (*θεότης*) des Vaters, Sohnes und heil. Geistes sey eine Wesenseigenschaft (*ὕπαρξις*), welche unter alle drei getheilt sey, so daß sie nur zusammen, nicht aber jedes für sich (*καθ᾽ ἑαυτὸν*) Gott sind, und in dieser ihrer Vereinigung das Eine göttliche Wesen (*μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν*) ausmachen. — Seine Anhänger hießen nach ihm Damianiten, sonst auch wohl von dem Angelium, ihrem Versammlungsort in Alexandrien, Angeliten; die Gegner nannten sie spottweise Tetraditen (*Τετραδῖται*), weil sie, schlimmer noch, als die Tritheiten, vier Götter annähmen: Vater, Sohn, heil. Geist, und jenes höhere Wesen, das von Natur (*φύσει*) und an und für sich (*καθ᾽ ἑαυτὸν*) Gott sey. Alt.

3. Damianus oder Damiani, Peter, wurde im Jahre 1007 zu Ravenna geboren. Seine Eltern waren arm und die Familie war schon sehr zahlreich, als Peter zur Welt kam. Weder seine Geschwister hatten Freude an seiner Geburt, noch seine Mutter. Sie wollte ihn sterben lassen und versagte ihm Nahrung und Pflege. Da bewog sie ein fremdes Weib, sich ihres Kindes wieder anzunehmen, ehe es völlig erstarrt und verhungert war. Dieses Weib war die Frau eines Priesters. Sie erhielt Demjenigen das Leben, der später wesentlich dazu beitrug, daß nicht lange mehr von Priesterfrauen die Rede war. Die Eltern starben zeitig und überließen die Sorge für Peter einem älteren verheiratheten Bruder desselben. Auch bei diesem scheint damals Armuth geherrscht zu haben. Peter wurde schlecht genährt und gekleidet und wurde selbst zum Hüten der Schweine verwandt. Nachdem ihm die Kindheit in harter Behandlung und unter vielen Entbehrungen vergangen war, nahm sich ein anderer älterer Bruder seiner an. Damianus, das war der Name desselben, war Kleriker, machte rasche Fortschritte im Klerus und scheint unter alle seine Geschwister eine Art von Aufschwung gebracht zu haben. Jedenfalls sollte Peter durch ihn aus seiner erbärmlichen Lage gerissen und auf eine Bahn gestellt werden, auf welcher er die Stütze und der Stolz der ganzen Familie werden könnte. Peter ist ihm sehr dankbar dafür gewesen und hat sich dem Bruder zu Ehren (ähnlich wie Eusebius zu Ehren seines Freundes Eusebius Pamphili) Petrus Damiani genannt. Er erhielt die Mittel, die freien Künste zu treiben, und studirte in Ravenna, Faenza und Parma. Bald trat er in seiner Vaterstadt als Lehrer auf, hatte großen Erfolg und erwarb sich Ehre und Vermögen. Aber in einem Alter von ungefähr 30 Jahren verließ er plötzlich Heimath, Lebenssphäre und Wirkungskreis und wurde Eremit. Die innere Wandlung war nicht so auffällig und plötzlich geschehen. Sein rauhes und leidenschaftliches Wesen war frühzeitig zur Unterwerfung unter fremden

Willen und fremde Einsicht und zur Freude an Demüthigung und Knechtung seiner selbst gewöhnt worden. Er sah sich bald im Gegensatze zur wilden Welt und zur verwilderten Klerisei und staunte die großen Helden der äußersten Entsagung und Selbstpeinigung an, welche seit dem Ende des 10. Jahrhunderts Volk und Fürsten Italiens erbaut hatten. Romualds, seines Landsmanns, Beispiel mag ihn vorzüglich angezogen und die Ausgrabung und Verehrung des Leichnams desselben mag seinen Entschluß zur Nachfolge im heiligen Leben befördert haben. Er fing an, sich zu plagen. Um seiner wollüstigen Triebe Herr zu werden, verließ er Nachts sein Bett und sein Haus, stürzte sich unbekleidet in den Fluß und blieb darin, bis er fast erstarrt war. Dann lief er bis zur ersten Gebetsstunde um Kirchen und andere heilige Oerter, während er eine möglichst große Menge von Psalmen hersagte. Er zog ein härenes Unterkleid an und legte sich allerlei Entbehrungen auf. Endlich wird erzählt, daß er täglich Arme und Kranke an seinem Tische hatte und sie oft besser bewirthete, als sich selbst. Er sehnte sich aber nach der Darbringung eines recht großen Opfers und nahm deßhalb in der Blüthe seiner Manneskraft, seiner Ehre und seines irdischen Glückes gänzlich Abschied von der Welt. Er hatte schon vorher mit Einsiedlern von Fonte Avellana bei Gubbio Verkehr gehabt; jetzt begab er sich, Allen sehr unerwartet, in diese Eremitengemeinde, welche um das Jahr 1000 von Ludolf, einem Genossen Romualds, gestiftet worden war. Hier zeichnete er sich bald so aus, daß er zum Prior, später zum Abte gemacht, und in den Einsiedeleien und Klöstern der ganzen Umgegend als Lehrer und Zuchtmeister begehrt wurde. Damals herrschte unter den Eremiten ein sehr hitziger Geist der Buße. Man quälte sich mit unzähligen Gebeten, unaufhörlichen Fasten und anderen selbsterfundenen Entsagungen, Strafen und Plagen und man verehrte sie als heilsame Zuchtmittel, als genugthuende Büßungen, ja als rechtfertigende und verdienstliche Werke. Der Irrthum verzerrte sich zum völligen Wahnsinn, indem man in jene Dinge System und Methode brachte. Man beschränkte sich nun in der Regel auf Psalter und Geißel. Man entkleidete sich vor dem ganzen Convent oder in der einsamen Zelle und schlug sich selbst nach dem Takte des Psalters, dieses Pulses aller Mönchsascese, mit Ruthen oder später lieber mit ledernen Riemen. Man gab sich unter je 10 Psalmen 1000 Hiebe, also während des Hersagens des ganzen Psalters 15,000 Hiebe. Weiter setzte man fest, daß 3000 Hiebe ein Bußjahr aufwögen und daß man also mit einem von 15,000 Hieben begleiteten Psalter eine Strafe von 5 Jahren abbüßte. So wurde es keine zu schwere Aufgabe, nach und nach mehrere Hunderte von Jahren abzubüßen und auch den größten Bußtaxen für eigene und fremde Sünden zu genügen. Diesem verdienstlichen Geißeln gab man sich in jener Zeit mit glühendem Eifer hin. Am weitesten brachte es darin Dominikus, der zu größerer Plage auf dem bloßen Leibe einen eisernen Harnisch trug und deshalb der Geharnischte (loricatus) genannt wurde. Um die Streiche schneller auf einander folgen zu lassen, sprach er die Worte der Psalmen nicht mehr aus, sondern betete sie nur in Gedanken. So absolvirte er einst an einem Tage 12 Psalter und geißelte sich endlich zu Tode. Dominikus war der Schüler Damianis, von dem jedoch die beschriebene Büßungsart nicht erfunden (Dominikus soll sie vielmehr erst den Damiani gelehrt haben), aber allerdings in Schwung gebracht worden ist. Sie fand freilich auch Gegner und Damiani mußte sie in Schriften vertheidigen. Er fand es aber auch für gut, die Geißelwuth unter seinen Schülern zu mäßigen. Er verordnete, daß Niemand gezwungen würde, sich zu geißeln, und daß sich in der Regel jeder Geißler mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben, auf einmal begnügen sollte. Damiani vergrößerte und befestigte die Eremitencongregation von Fonte Avellana (welche nach ihrer vollständigen Verweltlichung im Jahre 1570 mit der Camaldulensercongregation von St. Murano vereinigt worden ist) und gab ihr durch seinen Ruhm einen großen Glanz. Bald erzählte man sich Wunderthaten von ihm; Wunderthaten, denen ähnlich, welche beim Auszuge der Israeliten aus Aegypten geschehen sind und denen, die der Heiland selbst vollbracht hat. Und in sehr kurzer Zeit erhob er sich auf einen hervorragenden Platz in der Kirche Italiens, indem

er das Haupt und der Wortführer des neuen strengen Mönchthums und in Folge dessen auch der ganzen energischen Partei wurde, welche, von einer extremen Ascese und von einer allzu subjektiven Kirchenidee ausgehend, eine durchgreifende Verbesserung und eine schonungslose Sichtung des ganzen Klerus forderte. Damiani wurde wie der Panegyriker so der Nachfolger Romualds, vor dem sich Pabst und Kaiser geneigt hatten. Damiani übertraf den Romuald, weil er nicht vom ritterlichen Rosse, sondern von der Lehrkanzel in die Zelle gekommen war, und nicht nur durch die Macht seines Wortes und Wesens, sondern auch auf dem Wege der Schrift (den er übrigens nur betrat, weil er keine Handarbeit verstand und nicht anders, als durch literarische Beschäftigung, seine Gedanken und Begierden im Zaume zu halten verstand) wirken und sich mit den Gebildeteren seiner Zeit auseinandersetzen konnte. Aber er hat die einfältige Größe Romualds und selbst die seiner eigenen Schüler nicht erreicht. Gerade die vielfache und umfangreiche Thätigkeit, zu welcher er sich berufen glaubte oder zu welcher man ihn wegen seiner Bedeutung herbeizog, hat das Maß seiner selbstständigen Wirkung auf seine Zeit verringert. Sein erstes öffentliches Auftreten war das eines Censors. Er richtete aus seiner Einöde ein Schreiben an Pabst Gregor VI., forderte denselben sehr ernst zur Beseitigung unwürdiger, besonders simonistischer Bischöfe auf und nannte kühn den Bischof von Pesaro als einen der schuldigsten. Als Heinrich III. nach Italien kam, stand Damiani's heiliger Ruf in seiner Blüthe und der Kaiser that wohl daran, daß er seine reformatorischen Unternehmungen durch die Mitwirkung des verehrten Eremiten volksthümlich zu machen und zu befördern suchte. Heinrich trat in unmittelbare Verbindung mit Damiani und stand wahrscheinlich in demselben Verhältniß zu ihm, in welchem Otto III. zu Romuald gestanden hatte. Wir dürfen vermuthen, daß die Synode von Sutri nicht ohne Damiani's Einverständniß und Beirath abgehalten worden ist. Heinrich empfahl ihm seinen neuen Pabst und bat ihn inständig, sich nach Rom an die Seite Clemens II. zu begeben und diesem zu sagen, was in den Angelegenheiten der Kirche Italiens gethan werden müßte. Damiani hatte große Freude an den gewaltsamen Maßregeln Heinrichs und hoffte eine gründliche Besserung der Kirche von Clemens II. Er war sich auch mit Freuden seines eignen Ansehns und seiner eignen Mitwirkung bewußt, aber er ließ sich noch nicht verleiten, seine einsame Zelle zu verlassen und in Rom unmittelbaren Antheil an der Regierung der Kirche zu nehmen. Er schrieb an Clemens und ermahnte ihn, daß er gegen verbrecherische und widerspenstige Bischöfe, von denen er einige namhaft machte, mit unnachsichtiger Strenge einschreiten sollte. Auch an das Ohr des Pabstes Leo IX. ließ er seine rauhe Stimme aus der Wüste erschallen. Er schrieb für ihn sein Buch von der gomorrhischen Lasterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus). Er hatte sehr viel Schlimmes selbst wahrgenommen, aber er hatte sich mehr und noch viel Schlimmeres mit leichtgläubigem Gefallen daran erzählen lassen und er schilderte nun mit einer fast schamlosen Sorgfalt die verschiedenen Grade der geschlechtlichen Sünde. Er tadelte die feige Schlaffheit der Oberen, erklärte alle unzüchtigen Kleriker (das waren aber für ihn auch alle beweibten als solche) für thatsächlich aus dem Klerus ausgeschieden, gestand aber am Ende zu, daß es bei der durchgängigen Unzüchtigkeit wegen des sonst zu befürchtenden Abtretens des gesammten Klerus rathsam seyn möchte, gegen Reuige und nicht allzutief Gesunkene Nachsicht zu üben und sie nach geleisteter Pönitenz in ihren geistlichen Aemtern zu belassen. Leo IX. bezeigte dem schriftstellerischen Volksheiligen Italiens seine Achtung, nahm das seltsame Buch mit außerordentlicher Freude an, entschied sich für das darin aufgestellte Prinzip von dem gänzlichen Herausfallen der Zuchtlosen aus dem Klerus, formulirte aber auch noch bestimmter die von Damiani angegebene Inconsequenz. Der Pabst schwankte selbst zwischen mehr subjektiver und mehr objektiver Vorstellung von Wesen und Wirksamkeit der Kirche, des Amtes, des Sakraments. In Folge dessen schwankte er auch im Ergreifen und Durchführen reformatorischer Unternehmungen. Klarer und fester war Hildebrand, der in des Pabstes Gefolge, aber als des Pabstes Führer, in Rom eingezogen war. Nachdem Gregors VI. Versuch,

Pabstthum und Kirche zu heben und zu befreien, gescheitert war, hatte sich Hildebrand fern von dem zerrütteten Italien von der Existenz der Elemente überzeugt, mit denen der Nachfolger Petri in Rom es wagen konnte, den Kampf gegen die feindselige oder doch dominirende politische Gewalt und gegen den verworfenen oder doch der Welt anheimgefallenen Klerus aufzunehmen. Er hatte besonders im jenseitigen altbenediktinischen Mönchthum eine kräftige Stütze des römischen Kirchenthums gefunden. Jenes hatte in der Gestalt der Congregation von Clüny eine selbstständige und sehr ansehnliche Stellung neben dem hohen Klerus errungen und war zum Bewußtseyn eines besondern Berufes zur Theilnahme an der Kirchenregierung gekommen. Die Cluniacenser repräsentirten noch das gesammte Mönchthum jenseit der Alpen, während in Italien der Gegensatz der Anachoreten gegen die benediktinischen Cönobiten schon einen unheilbaren Riß in das Gemeinwesen der Asceten gebracht hatte. Dieser Zwiespalt trat den Planen Hildebrands am hinderlichsten entgegen. Hildebrand gehörte nämlich selbst den Benediktinern an und ersah sich Montecassino zum Vorort des Mönchsstaates, zum Hauptquartier des päbstlichen Stabes und zum Seminar der künftigen Besitzer des Stuhles Petri, nachdem man Clüny in diesen Eigenschaften würde entbehren gelernt haben. Aber Montecassino und die übrigen gelehrten und reichen Klöster alter Stiftung waren durch die Einsiedler seit Romuald in Mißachtung gekommen und hielten sich, mehr oder weniger feindselig, der populären extremen Anachorese fern. Auf die Letztere, als auf die kräftigste Reaction gegen den schlimmen Zustand von Kirche und Welt, mußte sich jeder Reformationsversuch stützen, weil nur durch sie das Volk gewonnen und geleitet werden konnte. Nichts war aber wichtiger, als sich das Volk, besonders der Städte, dienstbar zu machen, denn in ihm regte sich ein Geist, welcher ebenso der Hierarchie wie der staatlichen Monarchie und Aristokratie gefährlich war. Nun war es die Aufgabe des autokratischen Pabstthums, vermittelst des Volkes die politischen Gewalthaber und die gesammte Weltgeistlichkeit im Schach zu halten und geradezu den Aufstand des Volkes gegen den unreinen, von Rom unabhängigen und dafür den weltlichen Herren dahingegebenen Klerus zu organisiren. Diese verschiedenen Elemente mußten untereinander geeinigt, dem römischen Stuhle unbedingt unterworfen und zum Kampfe für Freiheit und Reinheit der Kirche, d. h. der römischen Priesterschaft gerüstet und geführt werden. Zur Erreichung dieser Ziele trug Damiani sehr viel bei, ohne daß er sich des Planes immer bewußt war und ohne daß er dem Werke, zu dem er sich anstellen ließ, eine geordnete und stetige Thätigkeit widmen konnte. Er war dem Hildebrand jedenfalls schon unter Gregor VI. bekannt geworden und trat unter Leo IX. wieder in den Gesichtskreis der Hildebrandischen Reformpartei. Sie erkannte, belächelte und überwachte seine Schwäche, so weit sie selbst darüber erhaben war. Dieses Verhältniß tritt in den Briefen Damiani's an Hildebrand zu Tage, in welchen Jener Diesen scherzhaft seinen schmeichelnden Tyrannen und seinen heiligen Satan nennt. Die genannte Partei erkannte aber auch Damiani's Stärke, ehrte sie hoch und benutzte sie mit kühnem Vertrauen. Damiani trat mit Montecassino in Verkehr und übte einen entscheidenden Einfluß auf das ganze italienische Mönchthum, das sich seiner abenteuerlichen Ascese, seinem ausschweifenden Wunderglauben und seiner Begeisterung für die unumschränkte Gewalt des Pabstes nicht lange entziehen konnte. Diese Begeisterung wuchs, seitdem in Folge des Todes Heinrichs III. von dem Berufe des Kaiserthums zur Beaufsichtigung und Reformation der Kirche nicht mehr die Rede war. Der erste gegenkaiserliche Pabst, Stephan X., rief im Jahre 1058 den Damiani aus der Einsiedelei an den päbstlichen Hof und zwang den heftig Widerstrebenden, als Bischof von Ostia an die Spitze des Cardinalkollegiums zu treten. Sogleich richtete er ein sehr ernstes Schreiben an seine neuen Kollegen und ein ähnliches an Desiderius, Abt von Montecassino, und während nach Stephans Tode der unwürdige Benedikt X. den Stuhl Petri innehatte, bethätigte er wenigstens seiner Gemeinde in fleißiger Verwaltung des Predigtamtes seinen heiligen Eifer. Aber er war seiner neuen Geschäfte schon müde geworden, als Nikolaus II. Pabst wurde und ihn sogleich in den offenen

Kampf für das System Hildebrands schickte, indem er ihn 1059 zum Legaten für Mailand ernannte. In Mailand hatte der demokratische Gegensatz gegen hohen Adel und Klerus sich mit dem puritanischen gegen eine unfreie und verderbte Kirche verbunden und es bot sich die Gelegenheit dar, mit Hülfe des aufgeregten Volkes die Nachfolger des heiligen Ambrosius den Nachfolgern Petri zu unterwerfen und die Bildung von radikalen Volksgenossenschaften im Dienste des Pabstes in allen Bischofssitzen Italiens hervorzurufen. Damiani wurde mit Anselm von Badagio, der früher als mailändischer Kleriker auf der Seite des Volkes gegen den Erzbischof gestanden hatte und deshalb entfernt und zum Bischof von Lucca gemacht worden war, nach Mailand geschickt. Er wagte es, seine Mission der größten Gefahr des Scheiterns auszusetzen, indem er seinen Mitlegaten zu seiner Rechten, aber den Erzbischof Guido zu seiner Linken Platz nehmen ließ, dadurch einen gewaltigen Aufruhr der ihre Unabhängigkeit behauptenden Mailänder hervorrief und sogar mit der größten Zuversicht und Entschiedenheit die unerhörtesten Behauptungen von der alleinigen Einsetzung des römischen Bischofs durch Christum, aller übrigen Bischöfe durch den römischen Bischof, vortrug. Es sey Ketzerei, Rom die ihm gebührende höchste Ehre zu entziehen, und, wenn man sie ihm erweise, entziehe man den übrigen Kirchen nicht nur nichts, sondern verherrliche sie sogar als zu Rom gehörig. Solche Kühnheit entwaffnete den Erzbischof, er gab nach und beschwichtigte seinen Klerus. Die Unterwerfung war eine völlige. Sie entwand nun aber auch ihrerseits dem Legaten die tödtliche Waffe aus der Hand. Ein schonungsloses consequentes Verfahren, nach welchem alle Geistlichen als Simonisten und Nikolaiten hätten abgesetzt werden müssen, erschien als unräthlich. Damiani begnügte sich damit, die Unterwerfung feierlich entgegenzunehmen, alle Kleriker, den Erzbischof nicht ausgenommen, die Simonie abschwören zu lassen, ihnen insgesammt Kirchenbuße aufzuerlegen und endlich die Gelehrten und Sittlicheren in ihren Aemtern zu bestätigen. Damit war freilich den Forderungen der radikalen puritanischen Volkspartei der „Patarener" nicht Genüge geschehen, aber die auf ihre Klage erfolgte Demüthigung des Klerus und das kräftige Auftreten der absoluten römischen Herrschaft ermuthigten sie doch in hohem Grade. Damiani stattete dem Hildebrand von seiner Mission Bericht ab, ließ sich nun aber durchaus nicht länger in seinem Cardinalate erhalten. Daß er nicht Alles mit einem Male ändern konnte und daß ihm die Macht der Umstände sogar Zugeständnisse abgenöthigt hatte, schmerzte den heftigen, unpraktischen Eiferer sehr. Er sah sich im Kirchenregimente mit Recht nicht an seinem Platze und meinte auch, durch die Geschäfte von den verdienstlichen Bußübungen abgehalten und in allerlei Sünde verflochten zu werden. Er zog sich in seine Einöde zurück, freilich nicht, um immer da zu bleiben und sich einzig mit dem Psalter und der Geißel zu beschäftigen, und hölzerne Löffel zu schnitzen, denn er war nun einmal für die Büßerzelle zu groß geworden und sein Denken und Thun war nun einmal mit der großartigsten kirchlichen Entwicklung verflochten worden. Er mußte noch oft der Stimme Hildebrands folgen, welche ihn aus der Einsamkeit des Klosters in die vordersten Reihen der Kämpfer für die römische Sache rief. Nikolaus starb im Jahr 1061 und schon war die Stellung der Parteien zu klar und zu schroff geworden, als daß die Wiederbesetzung des Stuhles Petri ohne Streit hätte geschehen können. Die Freunde der Freiheit der römischen Kirche waren zugleich die Feinde der Simonie, der weltlichen Bildung und Lebensweise, der Lasterhaftigkeit und der Ehe der Geistlichen. Das hatte zur Folge, daß die Freunde eines freieren, genußreicheren, wissenschaftlichen und ehelichen Lebens im Klerus, welche eine Verknüpfung mit dem staatlichen, bürgerlichen und nationalen Leben des Christenvolks suchten, auf die Seite der politischen Gewalt übertraten und ihr Heil von der Unterwerfung der Kirche unter die kaiserliche Macht erwarteten. Die Letztere ließ merken, daß sie sich diesmal keinen Schüler Hildebrands aufdringen lassen wollte; da wagte Hildebrand die selbstständige Wahl eines Pabstes. Diese hätte auf Damiani fallen müssen, wenn man die hervorragendste und populärste Persönlichkeit dieser Partei hätte wählen wollen. Aber sie wurde auf Anselm, Bischof von Lucca, gelenkt, der geschmeidiger,

gewandter und klüger, als Damiani, war und als Alexander II. inthronisirt wurde. Die oberitalienische Gegenpartei stellte den Bischof Cadalous von Parma auf, der als Pabst sich Honorius II. nannte. Damiani war keinen Augenblick über die Stellung zweifelhaft, die er einnehmen mußte. Er wurde der Vertheidiger Alexanders, stellte sich, obgleich er jetzt ganz entschieden seinem Bisthume entsagte, der römischen Kurie ganz zur Verfügung und war in außerordentlicher Mission sehr erfolgreich für Rom thätig. Wir finden ihn in Florenz. Hier forderte das Volk (die Pataria), geleitet von den Camaldulensern, die Absetzung des Bischofs, als eines Simonisten und nach mancherlei Verhandlungen mit Rom und nach der Feuerprobe des Camaldulensers Peter des Feurigen erlangten die Florentiner, was sie wollten. Wir finden den Damiani in Montecassino und in Clüny. Dort erfüllte er Alles mit Wundern, erhöhte die Strenge der Regel und bereicherte die Liturgie. Nach Frankreich ging er als Legat zur Wahrung des Interesses des Mönchthums. Die Abtei S. Medardus wurde von ihrem Invasor befreit und Clüny im Besitze seiner vom Bischof von Macon angetasteten Privilegien befestigt. Damiani kam selbst nach der Metropolis der Mönche, nach Clüny, wurde hier mit großen Ehren empfangen und war höchst erfreut über die Frömmigkeit der mächtigen, vornehmen und gelehrten Mönche, machte aber auch hier Ausstellungen gegen einige bequeme Gewohnheiten der alten Benediktiner. Nun kam im Jahre 1064 auf dem Concil zu Mantua die Frage über den ächten Nachfolger Nikolaus II. zur Entscheidung. Damiani hatte der Sache Alexanders durch mehrere Schriften wesentliche Dienste geleistet. Jetzt war er nicht auf dem Concil, das sich für Alexander aussprach, tröstete aber denselben über die von ihm betrauerte Erfahrung, daß die Päbste als solche nicht lange leben. Von Wichtigkeit ist, daß Damiani unterdessen der Beichtvater der verwittweten Kaiserin Agnes, welche sich im Jahre 1062 in das römische Kloster S. Petronella zurückgezogen hatte, geworden war. Er tröstete sie und beruhigte sie über einige seltsame Gewissensscrupel und als sie im Jahre 1065 über die Alpen geschickt wurde, um im päbstlichen Interesse auf ihren Sohn Heinrich IV. zu wirken, gönnte er ihr wenigstens seinen brieflichen Zuspruch. Dieses Verhältniß und das frühere zu Heinrich III. machte ihn besonders geschickt, die Forderungen der Kirche gegen den jungen König geltend zu machen. Der König wollte seiner kaum erst geehlichten Gemahlin ledig werden und der Erzbischof Sigfried von Mainz war erbötig, zur Scheidung zu helfen, wenn Heinrich die Thüringer zum Zahlen des Zehnten zwingen würde. Aber die Sache gehörte vor des Pabstes Gericht und dieser nahm dieselbe Partei, die alle seine Vorgänger in ähnlichen Fällen genommen hatten. Die Sittlichkeit wurde gegen die Willkühr und ein strenges Ehegesetz gegen die schrankenlose und wechselnde Lust der Gewaltigen mit einer sehr rühmlichen Festigkeit vertreten. Im vorliegenden Falle war diese Handlungsweise auch von der Politik geboten. Da der König, mit dem das Pabstthum einen nahe bevorstehenden unvermeidlichen Kampf um die Weltherrschaft kämpfen mußte, sich eine so starke Blöße gab, so galt es, die Gelegenheit zu benutzen und die Völker zu lehren, daß der Pabst zu Rom der Wächter des Rechts und der Sitte und der höchste Richter auf Erden sey. Rom konnte in dieser Sache keinen bessern Repräsentanten schicken, als den alten, ehrwürdigen, sittenstrengen und unerschütterlichen Damiani, denselben, vor dem sich Vater und Mutter des Königs gebeugt hatten. Er wurde im Jahre 1069 aus seiner Klause im Apennin gerufen und nach Mainz und Frankfurt entsandt. Er gab dem Erzbischof einen strengen Verweis und forderte unter heftigen Drohungen und unter den ernstesten Beschwörungen vom Könige, daß er in dem von der Kirche eingesegneten Ehebunde verbliebe. Heinrich wurde bezwungen. Das war die letzte große That Damiani's. Daheim war er unablässig thätig, in Briefen und Traktaten den Pabst, die Cardinäle, viele Bischöfe und Mönche und einige ihm nahe stehende Laien zu ermahnen und zu belehren. Auch poetischen Uebungen lag er ob und ließ vorzüglich in dieser Form seiner Neigung zu Witz und Spott freien Raum. An Hildebrand sind seine gelungensten Epigramme gerichtet. Mit Pabst Alexander war er nicht immer ganz im Frieden.

Der Pabst hatte sich nämlich unter irgend einem Vorwande das gomorrhische Buch geben lassen und hatte es zurückbehalten und unter Verschluß gelegt. Er fürchtete, daß die schamlos offene Darstellung der Unsittlichkeit der Kleriker dem geistlichen Amte bei den Laien Schaden brächte und geradezu zur Unsittlichkeit, die darin gestraft werden sollte, selbst verleitete. Damiani hatte aber eine äußerst vortheilhafte Meinung von seinem Buche und ließ sich über des Pabstes listiges und unredliches Verfahren ziemlich unehrerbietig vernehmen. Zuletzt mußte Damiani von Alexander noch unangenehme Worte vernehmen über die wahrscheinlich vernachlässigte Verwaltung der ihm überlassenen Kirche von Gubbio. Da rechnete ihm Damiani vor, was er für den Pabst gethan und gelitten hätte, und klagte bitter über die ihm zu Theil gewordene Behandlung. Aber gern widmete er auch seine letzten Kräfte dem römischen Dienste. Der schismatische und simonistische Erzbischof von Ravenna war gestorben und Rom mußte eilig eingreifen, um mit Hülfe der Pataria die Kirche von Ravenna in seinen Gehorsam zu bringen. Damiani wurde zu diesem Werke ausersehen. Er vollbrachte dasselbe in seiner Vaterstadt schnell und glücklich. Auf der Rückreise kam er krank nach Faenza und starb daselbst am Fieber am 23. Februar 1072. Erst im folgenden Jahre sollte die Tragödie beginnen, in deren Vorspiele Damiani eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Damiani's Leben beschrieb schon einer seiner Schüler, der Mönch Johannes. Er schöpfte aus frischer Mönchs- und Familientradition, aber leider hatte er einen sehr beschränkten Gesichtskreis und schilderte uns nur den Helden der Einöde. (Acta SS. mens. Febr. III. 406 sqq. Acta SS. ord. S. Ben. sec. VI. p. II. 245 sqq.). Eine vollständigere Kenntniß verschaffen uns die Annalen und Chroniken des 11. Jahrhunderts und besonders Damiani's eigne zahlreiche Schriften. Sie gab zuerst vollständig gesammelt Constantinus Cajetanus von Montecassino in vier Foliobänden in Rom seit 1606 heraus. Spätere Ausgaben erschienen zu Paris 1610, 1642, 1663 und zu Venedig 1743. Am weitläufigsten handelte von Damiani der Oratorianer Jacob Laderchi in dem Buche Vita S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis in VI Libros distributa, TT. III. Romae 1702. 4. Sonst ist Mabillon in den Annalen des Benediktinerordens (T. IV. V.) und Schröckh in der christlichen Kirchengeschichte (Th. 22. S. 523 bis 545) zu vergleichen. **Albrecht Vogel.**

Damianistinnen, s. Franz v. Assisi und der Franciscanerorden.

Dan war der erste Sohn Jakobs von Rahels Magd Bilha Gen. 30, 3. ff. 35, 25. Obwohl also eine nicht ganz ebenbürtige Seitenlinie darstellend, gehörte dieser Stamm dennoch früher zu den zahlreichsten: er stellte nach Num. 1, 39. 62,700 Mann zum Heerbann Israels, nach Num. 26, 41. gar 64,400 Mann; nur Juda und der Doppelstamm Joseph übertrafen ihn; aber schon der Umstand, daß ibid. v. 42. und Genes. 46, 23. bloß ein einziger Zweig, derjenige der Suhamiter, von Dan abgeleitet wird, läßt auf dessen baldiges Herabkommen und Zusammenschmelzen schließen. Im Zuge durch die Wüste lagerte er noch mit zwei andern Nebenstämmen im Norden des heiligen Zeltes Num. 2, 25 ff. und führte die Nachhut an 10, 25., schloß sich also naturgemäß an die ihm zunächst verwandten Stämme Joseph und Benjamin an (vgl. Lengerke, Kenáan I, p. 477 f.). So sollte auch nach der nämlichen Rücksicht das ihm zugetheilte Stammgebiet nach Jos. 19, 40 ff., vgl. Jos. Antt. 5, 1. 22. sich an dasjenige von Ephraim und Benjamin anlehnen, von jenem im Norden, von diesem im Osten begränzt, während die Südgränze an das Gebiet Juda's und der Philister stieß, das Mittelmeer aber die westliche Gränze bilden sollte. Allein dieses Gebiet, in den westlichsten Theilen des Gebirges Ephraim und in der Niederung von da bis zum Meere gelegen, vermochten die Daniten nie vollständig einzunehmen oder zu behaupten: die in frühern Zeiten so mächtigen Emoriten blieben nicht nur im Besitze der Ebene, die später an die von Süden vordringenden Philister kam, sondern behaupteten sich auch noch längere Zeit — wahrscheinlich bis auf Salomo 1 Kön. 4, 9. — in einigen Städten des Gebirges, wiewohl der Stamm Joseph sie dort, wohl den verwandten Daniten beistehend, schwer bedrängte (Richter 1, 34 f.

vgl. Jos. 18, 3 ff.). So kann es Richt. 18, 1. heißen: es sey den Daniten keine bleibende Besitzung zugefallen. Von den Josua 19, 40 ff. dem Stamme Dan angewiesenen Städten finden sich mehrere, z. B. Ekron, Joppe, nie in ihrer Hand, andre scheinen in die Gewalt von Juda gekommen zu seyn, wie Beth-Schemesch (jetzt 'Ain-Schâms' bei Robinson Palästina III. S. 224) vgl. Jos. 21, 16.; 1 Chr. 6, 44.; ferner Estaol und Zor'a Jos. 15, 31. 33.; 2 Chr. 12, 10. Zur Zeit des Kriegszugs gegen Jabin unter Debora „weilte Dan bei Schiffen," wie ihm Richter 5, 17. vorgeworfen wird, scheint also noch, wenigstens theilweise, die Gegend am Meere besetzt gehalten und dann wohl auch sich mit Handel und Schifffahrt beschäftigt zu haben. Aber nicht sehr lange Zeit nachher zog ein Theil dieses zwar kriegerischen und unternehmenden, aber an Zahl wohl schon sehr heruntergekommenen Stammes aus seinem angewiesenen, aber nicht ganz eroberten und daher allzu beschränkten Gebiete aus, wandte sich nach vorhergegangener Kundschaftung gegen Norden, überrumpelte dort die in tiefem Frieden blühende, reiche Handelsstadt Laisch oder Leschem, wahrscheinlich eine sidonische Kolonie, an der Nordgränze Palästina's in der Nähe der Quellen des sogenannten kleinen Jordan bei dem heutigen Tell-ell-Kâdy (Robinson a. a. O. S. 616 ff.) gelegen und setzte sich in der neuaufgebauten, fortan Dan benannten Stadt fest (daher Richt. 20, 1. und so oft den Ausdruck: „von Dan bis Berseba" zur Bezeichnung des ganzen Landes vom äußersten Norden zum fernsten Süden), vgl. Jos. 19, 47 f.; Richt. c. 18.; Movers, Phönikier II, 2. S. 159 f. Unterwegs hatten sie die heiligen Gegenstände, die zu dem ungesetzlichen und bildlichen Jehovah-Cultus eines gewissen Mikha auf dem Gebirge Ephraim gehörten, geraubt, den denselben bedienenden Leviten überredet, sich ihnen anzuschließen, und errichteten nun in ihrem neuen Wohnsitz ein Stammheiligthum mit levitischen Priestern. Dieses blieb bestehen bis zum Exil, ja es gewann bei der Theilung des Reiches noch an Bedeutung, indem Jerobeam I. sofort Dan zu einer der beiden Haupt-Cultusstätten für das Reich Israel erhob und ein Stierbild dort aufstellte 1 König. 12, 29 ff.; 2 Reg. 10, 29.; Bertheau zu Richt. a. a. O. Die Lage der Stadt Dan bringt es mit sich, daß ihre neuen israelitischen Bewohner nun auch sich an dem dortigen lebhaften Verkehr mit Phönikien betheiligt haben werden, indem Dan an der großen Heer- und Handelsstraße von Phönikien nach dem Euphrat lag und ein Marktplatz der syrischen und phönikischen Stämme, eine Station der durchziehenden Karawanen war. Nur darf man schwerlich mit v. Lengerke, Ken. I. S. 39 Not. die Stelle Ez. 27, 19. hieher ziehen, da dort Dan nicht genannt seyn kann und eher der Text verderbt ist, s. Hitzig z. d. St.

Ein anderer Theil der Daniten blieb in dem ihnen ursprünglich angewiesenen Bezirke, in der Gegend von Zor'a und Estaol Richt. 13, 2. 25.; 16, 31., scheint aber mit dem Vordringen der Philister seine Selbstständigkeit ganz verloren und nachher in den mächtigen Stamm Juda übergegangen zu seyn (s. das oben über einige Städte Bemerkte), während nur jene Kolonie im Norden den Stamm Dan bis zum Exil repräsentirte. Darin mag denn etwa auch der Grund liegen, warum Apokal. 7, 6. bei Aufzählung der 12 Stämme Israels die Daniten übergangen sind, indem nach dem Exil dieser Stamm in Palästina gar nicht vertreten war und also, da dort, wo es sich nicht um politische oder geographische Aufzählung der Stämme handelte, Levi nicht übergangen werden durfte, Ephraim und Manasse aber als zwei Stämme gezählt sind, am leichtesten wegbleiben konnte, während aus ähnlichen Rücksichten Deut. c. 33. Simeon ausfiel; in den Genealogieen 1 Chr. 4—7. fehlt Dan ebenfalls (Ewald, de Wette). Dieser Grund der Auslassung desselben ist jedenfalls wahrscheinlicher als alle andern, die man erdacht hat, z. B. den von dem übeln Rufe hergenommenen, in welchem die Daniten ihres Bilderdienstes wegen standen (Targ. Jonath. Deut. 25, 18.).

Aus obiger Geschichte des Stammes wie aus den Heldenthaten seines Angehörigen, Simson, ergibt sich zur Genüge, mit welchem Rechte der Segen Jakobs Genes. 49, 16 f., in Benützung eines Wortspieles, da דָּן = „Richten" (von Joseph. Antt. 1, 19. 7. nicht übel durch Θεόκριτος hellenisirt), von Dan sagt: „Dan wird richten sein Volk wie einer

der Stämme Israels; Dan ist eine Schlange am Wege, ein Cerast am Pfade, der da beißet die Fersen des Pferdes, daß sein Reiter stürzt rücklings;“ es mag dabei vorzüglich an Simson und an jenen Streifzug Richt. c. 18. gedacht seyn, s. Knobel z. d. St. Aehnlich kriegerisch, nur kürzer lautet der Spruch Mosis Deut. 33, 22.: „Dan ist ein junger Löwe, der aufspringt aus Basan.“ — Vgl. Ewald, Gesch. Isr. II, 1 S. 292 f., 305. 322. 343 f., III, 1 p. 153 f. Ruetschi.

Danaeus, Lambert Daneau, in der Geschichte der theologischen Wissenschaften als Verfasser der ersten von der Dogmatik getrennten christlichen Ethik bekannt (vgl. die Uebersicht über die Moral der Reformirten in den theologischen Studien und Kritiken 1850, S. 22 f.), geboren zu Orleans 1530, ging vom Studium des Rechtes zu der Theologie über, der er von 1560 an zu Genf oblag. In die dortige Geistlichkeit aufgenommen, folgte er einem Ruf nach Leyden, lehrte von 1582 an zu Gent und zuletzt an der Academia Orthesiana im Königreich Navarra (Orthes), wo er 1596 gestorben ist. Unter seinen vielen Schriften ist die Ethik (Ethices christianae libri tres. 1577 und verbessert 1582) die bekannteste. Er hat auch eine Physica christiana und eine Politica christiana geschrieben, da er die hellenische Eintheilung aller Wissenschaften aufnahm; dann Philologisches, Exegetisches, Patristisches, Dogmatisches und Polemisches. Als strenger Calvinist erscheint er in seinen *Loci communes* und in den Schriften wider die lutherischen Theologen Andreä, Luc. Osiander, Gerlach, Selneccer, sowie in denen wider Bellarmin u. a. Katholiken. Vgl. Adami vitae.

Daniel, zuerst Mönch im Kloster Malmesbury, seit 705 Bischof von Winchester. Aus einem Kloster seiner Diöcese, Nhutscelle, ging Bonifacius, der Apostel der Deutschen, hervor. Daniel bestärkte ihn in seinem Entschlusse, das Evangelium auf dem Continente von Europa zu verkündigen und gab ihm, als er zum Erstenmale nach Rom reiste, zwei Empfehlungsschreiben mit, eines an alle Christen, Könige und Bischöfe (epist. B. ed. Würdtwein ep. 1.) und ein anderes an Gregor II., welches verloren gegangen. Er blieb fortwährend mit Bonifacius in Verbindung, und stand ihm mit Rath, Belehrung und Ermunterung bei (ep. B. ep. 12—14.). Er unternahm 721 eine Pilgerfahrt nach Rom, und lieferte nach seiner Heimkehr dem Beda die Quellen zu seiner Geschichte des Königreichs Wessex, wie dieser selbst es meldet in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen. Nachdem er blind geworden, legte er seine Stelle nieder, zog sich wieder in das Kloster Malmesbury zurück und starb daselbst 745 oder 746. Die vier angeführten Briefe sind die einzigen schriftlichen Denkmale, die von ihm erhalten sind; ep. 14. bei Würdtwein findet sich auch bei Baronius ad a. 724. Herzog.

Daniel. Den Namen dieses Mannes trägt ein alttestamentliches Buch, welches von dem maßgebendsten durchgreifendsten Einfluß auf das neutestamentliche Schriftthum geworden ist, welches zu den hauptsächlichsten Voraussetzungen der johanneischen Apokalypse gehört und zu dessen Weissagungen Derjenige, welcher auch für die Wissenschaft der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, ein nachdrückliches Notabene macht (*ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* Mt. 24, 15.); ein Buch, dessen Aechtheit beinahe zwei Jahrtausende hindurch keinen andern Gegner hatte, als den heidnischen Spötter Porphyrius in seinen *Λόγοι κατὰ χριστιανῶν*, dessen Unächtheit aber der von rationalistischen Voraussetzungen ausgehenden biblischen Kritik in Deutschland seit Semler und Eichhorn Schritt für Schritt eine immer zweifellosere Thatsache geworden ist. Selbst die Geschichtlichkeit der Person eines im Exil lebenden Daniel ist neuerdings bestritten worden, und zwar auf Grund desselben Schriftzeugnisses, welches bisher immer als Bestätigung dieser Geschichtlichkeit galt. Daniel wird nämlich außerhalb des nach ihm benannten Buches nur dreimal von Ezechiel genannt 14, 14. 20. 28, 3., und zwar, wie Hitzig behauptet, in einer Weise, in welcher Ezechiel einen Gleichzeitigen nicht zur Sprache bringen konnte. Aber diese Behauptung ist willkürlich. Daß Ezechiel den Daniel zwischen Noah und Job stellt, erklärt sich daraus, daß er erst einen Gerechten nennt, welcher der alten Welt (Noah), dann einen Gerechten, welcher der gleichzeitigen Welt (Daniel), zuletzt einen Gerechten,

welcher der idealen Welt angehört (Job), denn Job ist eben nur in dem B. Job, welches (obwohl nicht ohne historische Grundlage) kein historisches, sondern ein poetisch-didaktisches ist, als Gerechter vor Israels Augen gestellt. Wurde Daniel in einem der ersten Jahre Jojakims nach Babel gebracht, so war er im Jahre 572 (Ez. 29, 17.), jenseit dessen das B. Ezechiel geschlossen ist, schon ein Mann von gegen 50 Jahr. Ist er aber ein solches Muster nationaler Frömmigkeit und ein solches Wunder göttlicher Führung gewesen, wie das Buch ihn darstellt und die Erwähnung bei Ezechiel voraussetzt, so wurde er gewiß frühzeitig die Bewunderung und der Stolz der ganzen Gola (Exulantenschaft), und die Nennung bei Ezechiel gereicht der Darstellung des B. Daniel im Allgemeinen zur Bestätigung. Das Grab Daniels zeigt man noch jetzt in Susa. Es beten da Leute aller Religionen und man würde sich der Ermordung aussetzen, wenn man es verletzte (Ausland 1853, S. 960).

Das B. Daniel steht zwischen Esther und Esra, weil Esther aus gutem Grunde die letzte der fünf Megilloth (Festrollen) ist und der Inhalt des Buches dem größten Theile nach der esra-nehemianischen Zeit vorausgeht. Es steht unter den Hagiographen, nicht unter den von Josua bis Maleachi reichenden Nebiîm, weil diese der Anschauung der Zusammensteller nach sämmtlich Schriften solcher sind, welche das Prophetenamt, d. i. das Amt öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes hatten; nur die jeremianischen Klagelieder sind entweder wegen ihres rein lyrischen Karakters oder wegen ihrer integrirenden Zugehörigkeit zu den fünf Megilloth gleichfalls unter die Chethubim (Hagiographen) eingereiht worden. Das B. Daniels, welcher zwar wie David und Salomo die Gabe der Prophetie besaß und deßhalb προφήτης genannt werden kann (LXX. Joseph. N. T.), kam unter den Chethubim zu stehen, weil er nicht Prophet dem Amte und Stande nach war. Origenes (s. Englmann, Ueber die Charismen S. 113) sagt sehr richtig: Non si quis prophetat, ideo propheta est. Ac profecto si quis propheta est, is quidam prophetat, sed vero qui prophetat, non continuo etiam est propheta. Aus der Stellung des Buches unter den Chethubim läßt sich also, wie schon Hengstenberg im 1. Bande seiner Beiträge S. 23 ff. gezeigt hat, kein Verdachtsgrund gegen die Aechtheit des Buches machen.

Der Hauptgrund der modernen Kritik gegen die Aechtheit ist, wie sie selbst gar kein Hehl hat, in den Wundern und Weissagungen des Buches gelegen. Sie steht auf dem Standpunkte des Porphyrius und schwerlich hat sich dieser so hämisch und satyrisch über das Buch ausgelassen, wie zuletzt Hitzig, der Heinrich Heine der biblischen Kritik. Gesetzt auch, daß Onias IV., Zeitgenosse des Antiochus Epiphanes, Verfasser des Buchs wäre, wie Hitzig entdeckt zu haben meint, so richtet doch eine so unehrerbietige Behandlung sich selbst. Spricht doch selbst Heinrich Heine in seinen Bekenntnissen mit einem gewissen Respekt von dem „grandiosen" Buche.

Uns können Wunder in der Zeit des Exils nicht befremden. Die Propheten der vorexilischen Zeit hatten ja verheißen, daß das babylonische Exil unter ähnlichen Wundern zu Ende gehen solle, wie das ägyptische (s. z. B. Mi. 7, 15.). Auch die in's Einzelste gehende Ausführlichkeit der Weissagungen des B. Daniel macht uns nicht irre, da gewaltige nicht zu beseitigende äußere und innere Gründe uns anzunehmen zwingen, daß Jesaia es ist, welcher in c. 40—66. seiner Weissagungssammlung über anderthalb Jahrhunderte hinweg den König Cyrus (dessen Name im Stammbaum der Achämeniden nur einmal vorkommt) mit Namen nennt und ihm als dem zum Gericht über die Heiden und zur Befreiung Israels berufenen Knecht, Hirten, Gesalbten Jehova's die Siegesbahnen vorzeichnet, die er laufen wird. Welche Großartigkeit und Energie des Inhalts das Wort Jehova's im Munde des wahren Israels des Exils haben werde, sagt Jesaia 51, 15 ff.: „Ich bin Jehova dein Gott, der das Meer aufschreckt, so brausen seine Wogen — Jehova der Heere ist sein Name. Ich legte meine Worte in deinen Mund und in den Schatten meiner Hand hab' ich dich geborgen, um zu pflanzen den Himmel und zu gründen eine Erde und zu sprechen zu Zion: mein Volk bist du!" Der Zweck, welchem das wahre

Israel des Exils mittelst der Worte Jehova's dienen sollte, und für welchen es Jehova aufbewahrt, ist kein geringerer als die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. In Ezechiel, noch mehr aber in Daniel kommt dieser erhabene Beruf in Verbindung mit der verheißenen wunderbaren Bewahrung zum Vollzuge. Das Reich Jesu Christi ist jene neue Ordnung der Dinge, welche inwendig und unsichtbar anhebt, schließlich aber Himmel und Erde in sich verwandelt und so sich versichtbart. Dieses Reich anbahnend steht Daniel an einem der wichtigsten welt- und heilsgeschichtlichen Orte, mit keinem andern Propheten, als nur mit Jesaia, vergleichbar. Jesaia steht auf der Schwelle der beginnenden Zeit der Weltreiche, Daniel erlebt die Endschaft des chaldäischen, erlebt die Anfänge des medisch-persischen, erlebt die Endschaft des Exils, erlebt, daß die großen, auf die Zeit nach dem Exile lautenden Weissagungen Jesaia's, Jeremia's und Ezechiels sich unmittelbar nach dem Exile nicht erfüllen. Alle diese Momente zusammen machen ihn zu einem eben solchen Universalpropheten wie Jesaia, und bedingen zugleich den sehr verschiedenen universalen Inhalt seiner Prophetie und der jesaianischen. Jesaia malt die ganze Glorie der Endzeit in den Aether der unmittelbar nachexilischen Zukunft, Daniel aber rollt das Gemälde der Zukunft von da an, wo sie sich für Jesaia perspectivisch verkürzt hat, auseinander. Wie alle Propheten nach Jesaia nur entfalten was in Jesaia beisammen ist, so ist mit Daniel ein neuer intensiver inhaltreicher Anfang gegeben, zu welchem die Prophetie und nach ihrer Verstummung die Geschichte der Folgezeit sich entfaltend verhält. Specialität und Umfang der Weissagung können uns also die Aechtheit des B. Daniel nicht verdächtigen. Wir haben die Erklärung dafür in der heilsgeschichtlichen Stellung Daniels, und außerdem noch in seiner eigenthümlichen persönlichen Stellung. Ein Staatsmann ist's, welchem Gott die zukünftigen Conflikte der weltbeherrschenden Staaten und das Geschick der Gemeinde Gottes inmitten dieser Conflikte offenbart, ein Staatsmann am heidnischen Hofe unter drei Dynastieen, ein auf die höchste Höhe des Weltlebens, wie keiner zuvor, gestellter Israelit, so bekannt, wie keiner zuvor, mit der Literatur und Sprache der von Matthäus im Eingange seines Evangeliums genannten *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*, und bei aller Hoheit seiner Stellung ein Zeuge Jehova's inmitten der Heidenwelt. Wir haben schon in uralter Zeit ein Beispiel, wie reichen weltgeschichtlichen Inhalt die Prophetie bei solchen Voraussetzungen gewinnt. Auch Bileams Weissagung reicht bis in die Zeit des griechisch-römischen Weltreichs (כתים Num. 24, 24. vgl. Dan. 11, 30.) hinaus. Und wie kommt es, daß sie die Prophetie der Folgezeit so weit überholt? Weil Bileam ein Prophet Jehova's aus der Mitte der Heiden ist, und zwar dem Euphratlande, dem Knotenpunkte der alten Völkerbewegungen. Nun erwäge man aber, welcher ungeheure Unterschied in jeder Beziehung zwischen Bileam und Daniel ist, dem in der mosaischen Zeit weissagenden und wider Willen weissagenden Heiden vom Euphrat und dem in der chaldäisch-persischen Zeit weissagenden und Jehova bis zum Tode bekennenden Judäer in Susa!

Die Anlage des B. Daniel entspricht der Anlage der übrigen kanonischen Weissagungsbücher. Sach- und Zeitordnung greifen ineinander und jene herrscht. Es zerfällt nämlich in zwei selbstständige Hälften: ein Buch der Geschichten c. 1—6. und ein Buch der Gesichte c. 7—12. Innerhalb beider Theile ist, von Neuem anhebend, chronologische Folge. Die Sprache ist bis 2, 4ª hebräisch; hier geht sie auf Anlaß der aramäischen Antwort der Chaldäer mit Einem Male in's Aramäische über und bleibt aramäisch bis c. 7. Die universalgeschichtlichen Visionen bis hieher hat der Verf., nachdem er einmal in's Aramäische übergegangen war, aramäisch verzeichnet; mit c. 8. tritt wie unwillkürlich das Hebräische ein als die geeignetere Sprachform für die Visionen, welche speciell sein Volk angehen. Hävernick bemerkt sehr richtig, daß dieser Wechsel in der maccabäischen Periode, in welcher das Aramäische als die allgemein herrschende Landes- und Schriftsprache dastand, sich nicht füglich erkläre, vielmehr auf eine Periode hinweise, wo noch eine Art von Ringen beider Dialekte stattfand. Das Hebräische behauptet sich von c. 8. an bis zum Ende des Buchs. Das Aramäische macht gegen alle andern jüdisch-aramäi-

schen Schriftwerke den Eindruck höheren Alterthums, was aber für die Aechtheit nichts beweist, da jene nicht in die vorchristliche Zeit hinaufreichen. Wohl aber beweist für die vormaccabäische Zeit die im Grundkarakter vorhandene Uebereinstimmung mit dem Aramäischen in Jer. 10, 11. und Esra. Außerdem ist das Buch voll von Fremdwörtern, welche sich nicht aus dem Aramäischen, sondern nur aus dem Arischen erklären. Die arische Abkunft folgender Fremdwörter läßt sich schon jetzt zweifellos bestimmen: 1) אזדא, vom altpers. âzandâ in den Inschriften von Bisutun und Nakhschi-Rustam: die Wissenschaft, das Gewußte, z. B. adataiy âzandâ bawâti, dann die Wissenschaft soll-seyn, d. h. dann soll man wohl wissen. 2) גדברין, vom altpers. gada oder gañda, Schatz, zend. gaza oder ganǵa (neupers. ǵeng), also gada-bara, Schatzmeister, die altpersische Form, wogegen גזבר der zendischen gaza-bara entspricht. 3) דתבר, altpers. und zend. dâtabara (neupers. dâwer). 4) הדמין (עבד) vom pers. handâm, altpers. handâma, Zusammenfügung, Gliedmaß (articulus). 5) פרתמים, Erste, Vornehme, vom zend. fratĕma, sanskr. prathama. 6) פתבג, Desert, Leckerbissen, eig. Zutheil, altpers. pati-baga, zend. paiti-bagha, sanskr. prati-bhâga. 7) פתגם, altpers. pati-gâma, Botschaft, Befehl. Noch unerklärt sind מלצר (Küchenmeister) und נבזבה, worüber sich auch nach der Untersuchung M. Haugs nichts weiter sagen läßt, als daß es ein Derivat des altpers. baǵ, theilen, zu seyn scheint. Mitten unter diesen aramaisirten arischen Wörtern altpersischen Ursprungs kommen aber auch in c. 3. drei griechisch klingende vor, Namen musikalischer Instrumente: קיתרס, *κίθαρις*, סומפניה, *συμφωνία* und פסנתרין, *ψαλτήριον*. Diese drei Wörter sind eine Hauptstütze der Verweisung des Buchs in die seleucidische Zeit. Daß sie aus dem Griechischen stammen, beweisen schon ihre griechischen Endungen. Auch bei סומפניה, obgleich es im älteren Griechisch, so weit dies uns bekannt, nicht Name eines einzelnen Instruments ist (vgl. aber ital. zampogna, in Kleinasien sambogna, Sackpfeife, Dudelsack), ist doch an semitische Herleitung nicht zu denken. Aber warum sollten nicht drei griechische Instrumente in Babylon, der „Kaufmannsstadt“, wie Ezechiel sie nennt, schon in der vorseleucidischen Zeit bekannt gewesen seyn. Ein neuerer Philolog sagt, ohne dabei das B. Daniel im Auge zu haben, also ganz unbefangen in seinem Urtheil: „Der ausgebreitete Handel der griechischen Kolonieen wird nicht selten griechische Kaufleute in assyrische Länder geführt haben. Sind diese doch sogar tief in die unwirthlichen Steppen Rußlands am Don hinauf über die Wolga hingezogen. Am bedeutendsten aber wird der Verkehr mit den assyrischen Provinzen Kleinasiens gewesen seyn. Auch auf Cypern trafen Griechen und Assyrier zusammen. Daß sogar nach Assyrien selbst Griechen als Kaufleute kamen, kann nur Vermuthung bleiben, gewiß aber begleiteten den Asarhaddon auch griechische Soldaten auf seinen Zügen durch Asien, und daß überhaupt der Westen mehr Theil nahm an den Umwälzungen des Ostens, als man glauben sollte, zeigt auch das Bruchstück einer poetischen Zuschrift des Alcäus an seinen Bruder Antimenides, welcher unter Nebucadnezars Fahne sich Ruhm und Belohnung erstritten hatte“ (Joh. Brandis, Allgem. Monatsschrift 1854, 2.). Sonach wäre die Bekanntschaft dreier griechischer Instrumente nicht einmal in Ninive befremdend oder unerklärlich, geschweige in Babylon unter späterer chaldäischer Herrschaft. Die drei griechischen Fremdwörter beweisen nichts gegen die Gleichzeitigkeit der Sprachform des Buches mit den erzählten Begebnissen. Was das Hebräische des Buches anbetrifft, so schließt es sich besonders nahe an Ezechiel an, dessen Buch unter den ספרים 9, 2. inbegriffen seyn kann und sicher auch inbegriffen ist, und es ist ein überraschender Zufall, daß es sich auch mit Habakuk berührt, mit welchem die Sage Daniel in Verbindung bringt. Kurz, der Gesammteindruck der Sprachform entspricht der Abfassungszeit, welche das B. Daniel in Anspruch nimmt.

Indem wir uns aber nun den Inhalt des Buches vor Augen stellen, treten uns auch sofort allerlei bedenkenerregende Erscheinungen entgegen. In c. 1. wird erzählt, wie Daniel im 3. J. Jojakims oder doch nicht viel später nach Babel gekommen, unter andern israelitischen Edelknaben zum Hofdienste herangebildet wird und nebst dreien seiner

Genossen sich aus Treue gegen das mosaische Gesetz das Fleisch und den Wein von der königlichen Tafel versagt; nur von Pflanzenkost und Wasser lebend gedeihen sie so gut und machen dabei in allen Kenntnissen so große Fortschritte, daß der König, als die drei Lehrjahre vorüber sind, diesen vier vor allen andern seine Gunst zuwendet und Daniel von da an während der ganzen Dauer der chaldäischen Herrschaft am Hofe blieb. So ist V. 21. gemeint (denn c. 10. datirt ja vom 3. Jahre des Cyrus, aber nicht mehr aus Babel) und hat also keine Schwierigkeit, desto mehr aber V. 1 f., wonach Nebucadnezar im 3. J. der Regierung Jojakims nach Jerusalem kam, es belagerte, den König und einen Theil der Tempelgeräthe in seine Gewalt bekam und sie nach dem Lande Sinear, wo der Tempel seines Gottes, abführte. Daß hier eine Mitentführung des Königs selbst gemeint ist, setzt 2 Chr. 36, 6 f. außer Zweifel, wo LXX. gewiß nicht wider den Sinn des Chronisten *καὶ ἀπήγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα* übersetzt. Aber wie kann das im 3. J. Jojakims geschehen seyn? Die schon von Josephus vorgetragene Auskunft, bei der auch die spätere jüdische Chronologie sich beruhigt, daß es im 3. J. der chaldäischen Lehnsherrschaft Jojakims (2 Kön. 24, 1.) geschehen sey, ist unbrauchbar; denn die Erzählung c. 2. datirt sich vom 2. J. Nebucadnezars, das 1. J. Nebucadnezars aber ist das 4. J. Jojakims, das Jahr der Schlacht bei Carchemisch (Jer. 25, 1.), welches seine Herrschaft in Vorderasien entschied und auf welches jedenfalls nicht lange hernach sein Antritt der Alleinherrschaft folgte, es muß also eine Belagerung Jerusalems gemeint seyn, welche in naher Verbindung mit der Schlacht bei Carchemisch steht, bis zu welcher Jojakim ägyptischer und noch nicht chaldäischer Vasall war. Und da das Königsbuch 2 K. c. 24. nur von Einem Feldzuge Nebucadnezars gegen Jojakim weiß, nämlich dem, wodurch er ein chaldäischer Vasall wurde (wogegen ihn nach seinem Abfall nur chaldäische Streifschaaren überfielen), so muß es dieser seyn, welchen Dan. 1, 1. meint. Unmöglich aber kann Jerusalem schon im 3. J. erobert worden seyn. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß dies, wie Hofmann, Hävernick und Oehler annehmen, vor Beseitigung der ägyptischen Heeresmacht bei Carchemisch geschehen sey; das B. Jeremia widerspricht aber auch direkt, indem es, eine vorherige Anwesenheit der Chaldäer in Judäa ausschließend, das 4. J. Jojakims zum Anfangspunkte der chaldäischen Gerichtszeit macht (c. 25.). Man wird also das 3. Jahr Jojakims nur als äußersten terminus a quo des Kommens zu fassen haben. Im 3. J. Jojakims setzte sich das Heer Nebucadnezars (noch bei Lebzeiten Nabopolassars) in Bewegung, im 4. J. Jojakims schlug er bei Carchemisch den Pharao Necho (Jer. 46, 2.) und darauf folgte sofort auch die Unterwerfung Jerusalems, denn das Jer. 36, 9. erwähnte Fasten im 5. J. Jojakims erklärt sich hinlänglich aus dem Zustande schmachvoller Knechtschaft, in welchen ein Jahr vorher König und Volk gerathen waren. Jojakim war nach Babel geschleppt, aber, nachdem man sich seiner Unterthänigkeit versichert hatte, zurückgeschickt worden. Erst nach drei Jahren seiner Lehensherrschaft fiel er ab und starb noch ehe Nebucadnezar Zeit fand, in eigner Person einen Hauptschlag gegen Jerusalem zu führen. Daß Jojakim aus Babel zurückkam, setzt auch der Chronist voraus, denn der Zusatz der LXX. 2 Chr. 36, 8., daß Jojakim *ἐν γανοζαῆ* (d. i. im Uza-Garten 2 K. 21, 18.) begraben ward, stammt mit den eilend kurzen Angaben des Chronisten ohne Zweifel aus gleicher Quelle. In derselben Weise, das 3. J. Jojakims als Anfangstermin des ganzen Feldzuges fassend, wird Dan. 1, 1. mit den übrigen Angaben des A. T. auch von Hengstenberg und Keil vereinbart.

An c. 2. herantretend, haben wir ein neues Räthsel vor uns. Nova statim emergit difficultas, wie selbst der alte Mart. Geier klagt. Ließe sich annehmen, daß der Verf. die Lehrzeit vom 3. J. Jojakims und die Regierung Nebucadnezars vom 4. J. Jojakims rechnet, so wäre freilich die Schwierigkeit so gut wie keine. Dann wäre die Zeitangabe 2, 1. ganz in Ordnung, und der Verf. gäbe uns selbst dadurch zu verstehen, daß die Benennung Nebucadnezars mit מלך בבל 1, 1. eine Prolepse ist. Aber auch wenn, wie wir annehmen zu müssen glauben, die Bezwingung Jerusalems nicht vor, sondern hinter die Schlacht bei Carchemisch fällt, ist die Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Jedoch

verzichten wir darauf, uns in unbeweisbaren Vermuthungen zu ergehen. Man kann auf überzeugende Lösung erst dann entschiedenen Anspruch machen, wenn wir von den Umständen des Regierungsantritts Nebucadnezars genauere geschichtliche Kenntniß haben werden, als die unbestimmte Angabe des Berosus, daß Nebucadnezar bei Beginn des Feldzugs noch nicht seinem Vater nachgefolgt war.

Was den Traum vom Monarchieenbilde betrifft, so sey hier nur einstweilen erwähnt, wie es nach der in der Kirche traditionell gewordenen und unter den Auslegern, welche die Aechtheit des Buches festhalten, immer noch herrschenden Auslegung erfüllungsgeschichtlich gedeutet wird. Das goldene Haupt ist das chaldäische Reich, die silberne Brust mit den silbernen Armen das medopersische, der kupferne Bauch mit den kupfernen Lenden das griechische ptolemäisch-seleucidische, die eisernen Schenkel mit den aus Thon und Eisen gemischten Füßen das römische Reich, welches in das ost- und weströmische zerfiel und in kleinere aus römischen und eingedrungenen barbarischen Volksbestandtheilen gemischte Reiche endigte. Dieser letzten Gestalt des Weltreichs macht ein Weltherrscher ein Ende, dessen Reich kein Ende nimmt — ein Stück Fels, nicht von Menschenhand losgerissen, schlägt dem Bilde an seine Füße und zermalmt es zu Staub und wird ein großer Fels, welcher die Erde erfüllt. Daß dieses schließliche Reich das messianische ist, versteht sich von selbst. Daß aber unter der vierten irdischen Weltmacht keine andere als die römische zu verstehen sey, hat neuerdings Caspari in seiner Abhandlung über die vier Daniel. Weltmonarchieen (Luth. Zeitschrift 1841, 4.) darzuthun gesucht, und Hofmann in „Weissagung und Erfüllung“ (1, 276 ff.) hat gezeigt, wie genau Sinnbild und Versinnbildetes sich decken und wie auffallend Weissagung und Erfüllung hier zusammentreffen. Manche gegnerische Ansichten sind auch in der That so unhaltbar als möglich. Bertholdt erklärte die Monarchie Alexanders für das dritte Reich und die Herrschaft seiner Nachfolger für das vierte — aber das B. Daniel kennt das griechische Reich nur als Eine מלכות יון 8, 21., abgesehen von dem Unzutreffenden der Symbolik. Hitzig (vor ihm schon Redepenning) versteht unter dem Haupte das Reich Nebucadnezars, unter der Brust das Reich Belsatzars, unter dem Leibe das medopersische, unter Schenkeln und Füßen das griechische. Gewiß die allerunglücklichste Auskunft. Denn sie geht von der Voraussetzung aus, der Verf. des Buches wisse aus Unwissenheit nur von zwei chaldäischen Königen. Dagegen hat die Ansicht Eichhorns, von Lengerke's, Ewalds, daß das zweite Reich das medische sey, im Buche selbst so beachtenswerthe Stützen, daß sie neben der traditionell-kirchlichen allein in Betracht kommt und unbefangene ernste Prüfung fordert. Wir kommen darauf zurück *).

Die c. 3, 1—30. erzählte Geschichte von der unversehrten Erhaltung der drei Bekenner, Daniels Genossen, im Feuerofen, ist viel bezweifelt und verspottet worden;

---

*) Es ist bemerkenswerth, wie der Parsismus das Gesicht vom Monarchieenbilde sich angeeignet und umgebildet hat. In dem Bahman Jescht (Handschrift des Prof. Spiegel und nach dessen Mittheilung) findet sich Folgendes: „Wie aus dem Çtûtgar offenbar ist: Zertuscht verlangte von Ormuzd Unsterblichkeit, dann zeigte Ormuzd die allwissende Weisheit dem Zertuscht, er sah dann einen Baum mit solcher Wurzel, daß vier Bäume daraus entstanden waren, ein goldener, ein silberner, ein stählerner, ein eiserner ... Dann sprach Zertuscht: Herrscher, der Himmlischen und Irdischen Größter, ich habe die Wurzel eines Baumes gesehen, von dem vier Bäume entstanden sind. Es sprach Ormuzd zu dem heiligen Zertuscht: dieses einen Baumes Wurzel, die du gesehen, (ist die Welt), und diese vier Bäume sind die vier Zeiten, die da kommen: diese goldene, wenn ich und du uns unterhalten und Kstaçp-shah das Gesetz annimmt und der Leib der Dêvs zerbrochen wird und sie sich verbergen; dieser silberne ist die Herrschaft des königlichen Artaschir, der stählerne die Herrschaft des Anoshêrevân-Khosru, Sohn des Kobat; der von Eisen geschmiedete die schlechte Herrschaft der Dêvs“ ꝛc. Nach dieser Herrschaft der Dêvs kommt laut persischer Lehre Sosiosch, der Heiland. Der Zusammenhang mit der Offenbarungsreligion und insbesondere mit dem Buch Daniel ist unverkennbar.

nach 1 Macc. 2, 59 f. (vgl. 2 Macc. 3, 6 f.) schöpften die hasmonäischen Glaubenskämpfer daraus Muth und Trost. Hitzig erklärt die ganze Erzählung für eine ungeschichtliche Lehrdichtung und zwar eine plumpe und schlechte: Nebucadnezar sey nur ein Abklatsch des Antiochus Epiphanes. Besonders macht er das goldene Bild zur Zielscheibe seines Spottes. Die ungeheure Größe an sich, welche, selbst nach königlichen Ellen (Herod. 1, 178.) berechnet, nicht an den Koloß von Rhodos und den Nero's (Plin. 34, 7.) hinanreicht, nimmt nicht Wunder, und daß die Statue nicht als durchaus golden, sondern goldig zu denken sey, lehrt der gesunde Menschenverstand, den der Verf. bei seinen Lesern voraussetzt. Nur das Verhältniß der Breite (6 Ellen) zur Länge (60 Ellen) ist sonderbar, da die menschliche Breite nicht $^1/_{10}$, sondern ungefähr $^1/_6$ der Länge beträgt. Aber abgesehen davon, daß der Verf. nicht einmal sagt, das Bild sey ein Bild des Bel und zwar ein menschlich gestaltetes gewesen, wissen wir ja, dies vorausgesetzt, über seine Beschaffenheit von oben bis unten zu wenig, um den Maßstab der Symmetrie daran zu legen, und überdies war das Ungeheure, obwohl Unverhältnißmäßige, nach dem Geschmack der Babylonier; auch der Belustempel, ein kolossaler pyramidal quadratischer Unterbau mit einem kleinen Tempel auf seiner Spitze ist nach unserem Geschmack ohne rechtes Verhältniß.

In c. 3, 31. — c. 4. erzählt Nebucadnezar selbst in Form eines Bekenntnisses an die ihm unterworfenen Völker, wie ihm mittelst Auslegung eines Traumes Daniel die Strafe seines Stolzes geweissagt hat und wie diese eingetroffen ist. Nebucadnezar verfiel nämlich in Wahnsinn und führte sieben Jahre lang, ohne im Hause gehalten werden zu können, ein thierisches Leben im Freien, bis er seine Augen zu dem Gotte des Himmels erhebt und errettet und die Regierung wieder zu übernehmen befähigt wird. Die Worte, mit denen Berosus (bei Jos. c. Ap. 1, 20.) Nebucadnezars Tod berichtet: *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον* sind dem hier Erzählten günstig, und was Abydenus (bei Eus. praep. 9, 41. Chron. 1, 59.) erzählt, daß Nebucadnezar das Dach seines Palastes bestiegen und den Babyloniern Unterjochung durch Cyrus geweissagt, worauf er plötzlich verschwunden sey, gereicht dem hier Erzählten sogar zur Bestätigung, denn es zeugt von einer durch göttliches Eingreifen bewirkten tiefen Selbstdemüthigung Nebucadnezars. Trusen in seinen „Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer“ (1853) nennt jene Art der Melancholie (die unbenannte *ἀῤῥωστία* des Berosus) insania zoanthropica; sie ist verwandt mit der sogen. Lykanthropie, die wir im Alterthume häufig treffen und von der uns Welcker so gründlich unterrichtet hat (Allg. Zeitschrift für Psychiatrie Bd. IX. Heft 1.).

Auch die folgende Erzählung c. 5., Daniels Deutung der Gottesfingerschrift beim Mahle Belsatzars, ist viel angegriffen worden. Einen König Belsatzar kennen die außerbiblischen Regentenlisten nicht, und es bleibt unklar, ob in das nächtliche Gastmahl nur die Ermordung Belsatzars oder die Endschaft des chaldäischen Reiches fällt. Einerseits spricht Daniels Deutung des u-pharsin 5, 28. und der Anschluß von 6, 1. an 5, 30. für das Letztere, andererseits ist's doch auffällig, daß 5, 30. nur von Ermordung Belsatzars und nicht von Eroberung Babylons redet, denn die Eroberung liest man in Erinnerung an den anderwärts bezeugten Fall Babylons während nächtlicher Festfeier (Herod. 1, 191. Xenoph. cyr. 7, 23. vgl. Jes. 21, 5.) zwischen den Zeilen. Uebrigens ist die Profangeschichte dieser Auffassung von 5, 30. keineswegs günstig. Denn nach Herodot wurde Babylon unter *Λαβύνητος,* dem Sohne des *Λαβύνητος,* erobert. Und nach Berosus (bei Jos. c. Ap. 1, 20.) folgte auf Nebucadnezar zunächst Evil-Merodach, dessen Sohn, womit der Schluß des biblischen Königsbuchs übereinstimmt; auf diesen sein Schwager Neriglissar, der ihn ermordete; dann dessen Sohn Labosordach, zuletzt Nabonned, welchen Cyrus, als er Babylon erobert hatte, nach Caramanien verbannte. Und mit dem Namen *Λαβύνητος* = Nabonned stimmt es gut, daß nach der Keilschrift von Bisutun ein Pseudo-Nebucadnezar sich für den Sohn des Nabunita ausgab. Diese außerbiblischen Nachrichten fügen sich mit dem B. Daniel durch folgende nahe genug

liegende Combinationen zusammen: 1) Belsatzar ist der Knabe Labosordach, d. i. Nabo-Sadrach (Bel = Nebo), denn das Auftreten der Königin läßt auf einen sehr jugendlichen König schließen, und wie Belsatzar von Nebucadnezar spricht, z. B. 5, 13., läßt wahrnehmen, daß er Alles über ihn nur von Hörensagen hat; auch ist 6, 1. angedeutet, daß ein Mann von gereifter Einsicht an die Stelle eines Knaben gekommen. 2) Das B. Daniel rechnet Belsatzars Jahre vom Tode Evil-Merodachs (vgl. Jer. 27, 7.), indem Belsatzars Vater Neriglissar (Nergal-Sar), da er nur Gemahl einer Tochter Nebucadnezars gewesen, wohl nur in seines Sohnes Namen regieren konnte. Sonach wurde Evil-Merodach nach zweijähriger Regierung ermordet und Belsatzar (Nabo-Sadrach) nach einer Regierung von 4 Jahren 8 Monaten, wovon statt seiner sein Vater Nergal-Sar 4 Jahre, er selbst 8 Monate regiert hatte; die Königin, seine Mutter, ist Nebucadnezars Tochter. 3) Mit Belsatzar hatte das Haus Nebucadnezars aufgehört zu regieren und Daniel dachte da an Jer. 27, 7., womit in Widerspruch schien, daß das chaldäische Reich auch jetzt noch fortbestand 9, 1. 4) Denn nachdem mit Belsatzar das Haus Nebucadnezars ausgestorben, sah Astyages, der medische König, sich als Erben des chaldäischen Thrones an, und Nabonned, der durch die verschwornen Mörder Belsatzars zum Könige gemacht worden war, galt ihm als sein Vasall, Nabonned selbst aber suchte sich in Einverständniß mit dem lydischen König als selbstständig zu behaupten, und es begann so der Krieg, welcher sich erst gegen den lydischen König wandte, dann gegen Nabonned selbst. Nachdem Cyrus Babylon erobert, ward von Astyages sein jüngerer Bruder Darius (der Cyaxares des Xenophon) zum König über Babel bestellt. Diese Combinationen Hofmanns dünken mich wahrscheinlich. Was das B. Daniel 5, 30. 6, 1. berichtet, ist dann nur eine Abbreviatur des Geschehenen, aber jedes Wort entspricht diesem in bedeutsamer Weise. Mit Belsatzar war die Dynastie Nebucadnezars erloschen; denn Nabonned ist auch nach Berosus nur *τὶς τῶν ἐκ Βαβυλῶνος*. Das chaldäische Reich bestand zwar fort, aber als medisches Erbe. Die empörerische Zwischenherrschaft Nabonneds nahm damit ein Ende, daß Darius der Meder (Sohn des Cyaxares, Bruder des greisen Astyages) die Zügel der Regierung ergriff, ein Mann von gereifter Einsicht statt des jungen tollen Wüstlings, mit welchem weissagungsgemäß die chaldäische Knechtschaft Israels zu Ende gegangen war.

Dieser Darius Medus, der im 62. Lebensjahre den chaldäischen Thron bestieg 6, 1., ist ohne Zweifel Eine Person mit jenem Cyaxares, von welchem Xenophons Cyropädie erzählt, daß Cyrus in seinem Auftrage Babylon eroberte, seine Tochter zur Gemahlin und Medien als Mitgift erhielt und die von ihm noch zwei Jahre geführte Herrschaft erbte (so daß also Cyrus von 536 bis 529 regierte, indem von seinen 9 Jahren 2 Jahre auf die Mitherrschaft mit Cyaxares kommen). Die Königsnamen Dârajawus (der Halter, d. i. Regierer) und Uwakshatra (der Selbstherrscher) sind sinnverwandt, und daß jener mehr persisch, dieser mehr medisch ist, beweist nichts gegen die Möglichkeit ihres Wechsels, welcher in diesem Falle sich vielleicht auf Namenverwechselung Xenophons reducirt. Dessen Cyropädie ist allerdings ein historischer Roman. Aber dieses Eine außerbiblische Zeugniß ist schon hinreichend, um zu beweisen, daß der Darius 6, 1. keine aus der Luft gegriffene Person ist. Es ziemt auch hier bescheiden zu warten und nicht voreilig zu meistern. Hat doch Holtzmann neulich auf einer Keilschrift die Namen des Cyrus und Cyaxares beisammen gelesen und zwar so, daß Cyrus Sohn des Cyaxares (u. ak. shat. ri) genannt wird! „Daß Cyrus — setzt er dazu — der Sohn des Cyaxares gewesen sey, widerspricht allen Zeugnissen. Wohl aber gibt Xenophon, und er allein, die Nachricht, daß Cyrus der Schwiegersohn und Nachfolger des Cyaxares II. gewesen sey. Es scheint also, daß Xenophon hier eine ganz unerwartete Bestätigung erhält“ (s. Deutsch. Morgenl. Zeitschrift 8, 3, 547). Wenn Xenophon Recht behält, so gönne man es doch auch dem B. Daniel. Die moderne Kritik mit ihrer bibelfeindlichen Geschichtsmacherei wird noch manche beschämende Lection von den Denkmälern erhalten. Wie treu sich übrigens c. 6 auf dem Boden medisch-persischer Sitte bewegt, zeigt *Brisso-*

nius de regno Persarum l. 1. c. 14. 130. Der König wurde angebetet als Ebenbild des Ahuramazda. In Aeschylos' Persern heißt er geradezu θεός. Seine Strafurtheile waren schlechthin unwiderruflich. Vgl. auch Duncker, Gesch. des Alterthums II, 672 f. und über die am medischen und persischen Hofe heimische Spionerie, ebend. S. 648 f.

Mit c. 7. beginnt das Buch der Gesichte und von 8, 1. an redet Daniel als Verf. des Buchs unmittelbar selber. Die Folge der Gesichte ist diese: c. 7. das Gesicht von den vier Thieren, dem kleinen Horne und dem Menschensohne; c. 8. das Gesicht vom griechischen Reich und der Verflechtung der Geschicke Israels in dessen Geschichte; c. 9. der göttliche Aufschluß über die 70 Wochen nach Ablauf der 70 jeremianischen Jahre; c. 10—12. das Gesicht von dem Kampfe zweier dem Volke Gottes freundlicher und der göttlichen Heilsverwirklichung dienender Engel mit den Engeln Persiens und Griechenlands und von Israels bevorstehendem Leiden und schließlicher Erlösung. In c. 7. erscheinen dieselben Weltreiche, welche in c. 2. als Glieder einer Menschengestalt versinnbildet waren, unter den Symbolen von Thiergestalten, welche aus dem überstürmten Weltmeer aufsteigen: das chaldäische als geflügelter Löwe, das medopersische, wie nun auch hier die von Hengstenberg, Caspari, Hofmann, Hävernick, Keil u. A. vertretene traditionell kirchliche Auslegung annimmt, als ein Bär mit drei Rippen im Rachen (dem lydischen, dem ägyptischen und dem babylonischen Reiche), das griechisch-macedonische als ein Parder mit vier Flügeln auf dem Rücken und vier Köpfen (Antigonus, Ptolemäus, Lysimachus und Kassander, Alexanders Nachfolger), das römische als das grausigste Thier mit eisernen Zähnen, ehernen Klauen und zehn Hörnern, zwischen denen ein elftes hervorkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegstößt: dieses kleine Horn, dessen Ansehen dann größer ist als der andern, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu streiten und unterjocht sie, aber der Alte der Tage macht dieser letzten Weltmacht ein Ende und setzt der Bedrängniß seiner Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menschensohne, der in des Himmels Wolken daher kommt, alle Gewalt gibt. Der Verfolger der Gemeinde ist hier nach obiger Auffassung natürlich nicht Antiochus Epiphanes, sondern eine aus dem römischen Weltreiche der Endzeit hervorgehende antichristische Herrschaft. Bis hieher läßt sich die Ansicht, daß das vierte Weltreich das römische sey, gegen manche dagegen aufsteigende Bedenken aufrecht halten, aber in c. 8. erstarken diese Bedenken in mir unwiderleglich scheinender Weise. In dem Gesichte c. 8. (geschaut in Susa am Flusse Eulaios) erscheint nämlich die medisch-persische Macht unter dem Bilde eines Widders und die griechische unter dem Bilde eines Ziegenbocks; der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches sich bis an den Himmel streckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker und besonders das Volk der Heiligen mißhandelt. Daß hier der Ziegenbock das Reich von Jawan abbildet, sagt die Deutung Gabriels selber; das Eine ansehnliche Horn zwischen des Ziegenbocks Augen ist also Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Westen gekommene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieses große Horn zerbrochen, an dessen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden hin hervorwachsen, sind vier aus der Monarchie Alexanders entstehende Reiche (das macedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden und das thracische im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird und das heilige Volk bis zur Abstellung des täglichen Abend- und Morgenopfers (Thamid) und Verstörung des Heiligthums unterdrückt, ist also Antiochus Epiphanes. Die traditionell-kirchliche Auslegung, welche recht schlicht, exact und klar in Zeis' Erläuterung des Propheten Daniel (1777), einem immer noch trefflichen Büchlein, wiedergegeben ist, gibt dies auch zu. Der Endpunkt der 2300 Abend-Morgen ist, wie allgemein anerkannt wird, die Wiedereinweihung des Tempels im J. 164 v. Chr., welche seitdem von den Juden als ein achttägiges Fest (Chanucca oder das Lichterfest), beginnend in Uebereinstimmung mit 1 Macc. 4, 52. am 25. Chislev, gefeiert wird. Es fragt sich nur, ob die 2300 ערב בקר von so vielmaligen Abend- und Morgenopfern oder von so viel (aus Abend- und Morgenhälfte beste-

henden) Tagen zu verstehen sind. Hofmann, für das Letztere sich entscheidend, nimmt die Absetzung des Onias im August 171 v. Chr. zum terminus a quo. Mich dünkt das Erstere wahrscheinlich, wonach nur 1150 Tage zu rechnen sind. Das βδέλυγμα ἐρημώσεως wurde nach 1 Macc. 1, 54. am 15. Chisleu des J. 145 seleucidischer Aera aufgerichtet. Es waren also von da an bis zur Wiederherstellung des Gottesdienstes am 25. Chisleu 148 drei volle Jahre verflossen, welche im B. Daniel aus Gründen, zu deren Erkenntniß unsere Geschichtskunde nicht ausreicht, knapper gerechnet sind.

Hier fassen wir Fuß und fragen: ist es wahrscheinlich, daß das kleine hoch sich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in c. 8. der aus dem getheilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Epiphanes ist, und dagegen in c. 7. ein aus dem römischen Weltreich hervorgehender König? Die Karakterschilderung Beider in ihrem Verhalten gegen Jehova, sein Volk und dessen Religion stimmt zusammen. Es ist beidemal der Antichrist, welcher dargestellt wird, der letzte Erzfeind der Gemeinde; die Farben sind gleich stark und schließen vor- und gegenbildliches Verhältniß zweier Personen aus. Die Symbolik in c. 7. und 8. deckt sich insoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn ist, welches über drei andere emporkommt. Ist es wahrscheinlich, daß diese drei andern in c. 8. nachalexandrische griechische Herrschaften seyen, in c. 7. aber römische? Läßt sich nicht erwarten, daß das, worin die Abbildung variirt, ebenso wenig auf zwei verschiedene Personen führe, als die abweichende Abbildung der vier Weltreiche in c. 2. und 7. auf immer je zwei verschiedene? Ferner: das Wüthen des Erzfeindes währt nach 7, 25. „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit.“ Thun wir einen Blick vorwärts, so währt auch nach 9, 27. die äußerste und zwar nach Hofmanns u. A. eigner Auslegung die äußerste antiochische Bedrängniß ½ Woche = 1 + 2 + ½ Jahr. Dagegen sollen die „vierthalb Zeiten“ 12, 7. wieder die Zeitdauer einer jenseit der antiochischen liegenden endzeitigen Bedrängniß seyn. Wie unwahrscheinlich, daß es verschiedene Ereignisse seyn sollen, welche mit so gleichem Zeitmaße gemessen werden! Und doch liegen sie in der Anschauung, die dem Daniel aus der Offenbarung entstehen muß, nicht weit auseinander. Denn von einem langen Geschichtsverlauf zwischen jener antiochischen Bedrängniß und einer solchen endzeitigen verlautet nichts. Vielmehr wird die eingestandenermaßen bis zur Wegtilgung des Antiochus reichende Weissagung c. 8. mit den Worten eingeleitet V. 19.: „Siehe ich thue dir kund das was geschehen wird am letzten Ausgange des Zornes, denn es fällt in die Endzeit.“ Gibt es nun etwa für Daniel noch eine Endzeit hinter der Endzeit? Es möchte seyn, wenn die Visionen, welche, wie man annimmt, hinter das Reich Alexanders noch als viertes ein römisches mit seinen Bedrängnissen stellen, jünger wären als die andern mit seleucidischem Gesichtskreis. Aber im Gegentheil der Traum vom Monarchienbilde c. 2. und das Gesicht von den vier Thieren aus dem Meere c. 7. sind aus früherer Zeit als die Gesichte c. 8. und 9.

Ist aber der Gesichtskreis des Buches überall der gleiche, was ohnehin bei der Gleichartigkeit des Stoffes und der Einheit des Planes das Wahrscheinlichere ist, so kann das vierte Reich in c. 2. und 7. nicht das römische seyn, und die von Hofmann u. A. vertretene Auslegung, nach welcher es das römische ist und doch nicht allein 8, 9 ff., sondern auch 9, 26 f. von der antiochischen Bedrängniß verstanden werden soll, muß uns als eine halbwegs stehen gebliebene Beseitigung einer irrigen (obwohl, wie wir sehen werden, nicht schlechthin unwahren) Tradition erscheinen. Ferner: ist das vierte Reich nicht das römische, sondern das griechische, so ist das dritte das persische und das zweite kann, da das erste ohne allen Zweifel das durch Nebucadnezar repräsentirte chaldäische ist, nur das medische seyn. Der übliche Einwand dagegen, daß das B. Daniel nur Ein auf das chaldäische gefolgtes medopersisches Reich kenne, in welchem erst Medien, dann Persien die Hegemonie hatte, ist nichtig, obwohl Auberlen dies für so klar hält, daß jedes Kind es sehen könne; denn bei genauerer und vorurtheilsfreier, d. h. weder durch die Profangeschichte noch durch die herkömmliche Ansicht de quatuor monarchiis voreingenommener Untersuchung verhält es sich gerade umgekehrt. Das B. Daniel unterschei-

det Meder und Perser durchweg, ohne מדי in פרס aufgehen zu lassen, durch besondere Nennung Beider nebeneinander, und zwar so, daß immer מדי dem פרס voraufgeht 5, 28. 6, 8. 12. 15. Es hebt an Darius mit großem Nachdruck und mit offenbarer Absichtlichkeit hervor, daß er ein Meder aus medischem Samen 6, 1. 9, 1. 11, 1. und dagegen an Cyrus, daß er ein Perser war 6, 29. Statt 6, 29. zu sagen: unter der Regierung des Darius und des Cyrus, sagt es absichtlich „unter der Regierung des Darius und unter der Regierung Cyrus des Persers“; es zählt also die מלכות des Darius und die מלכות des Cyrus als zwei, nicht als Eine. Cyrus heißt 10, 1. מלך פרס; so heißt Darius nirgends. Und obgleich in dem Gesichte c. 8. das medisch-persische Reich in der Einen Gestalt des Widders erscheint, so werden doch auch da V. 3. beide Reiche unterschieden als zwei Hörner, deren eines größer und später gewachsen als das andere, nämlich das persische Horn im Verhältniß zum medischen. Wie wichtig aber für Daniel die Herrschaft des Darius ungeachtet ihrer kurzen Dauer ist, zeigt 11, 1. Michael und der Engel, der ihm half, waren Darius' Beistand und Hort. Denn das erste Jahr des Darius ist das Jahr der Erlösung Israels vom babylonischen Drucke. Mit der medischen Herrschaft heiterte sich Israels Geschichte auf und gewann eine lichtere Aussicht. Die jesaianischen Weissagungen Jes. c. 13—14, 23. 21, 1—10. reichen nur bis in diese Anfänge der medischen Herrschaft. Wir wollen den Uebergangskarakter dieser medischen Herrschaft nicht bestreiten, aber sie ist ein selbstständiges Mittelglied zwischen der chaldäischen und persischen, und daß das B. Daniel sie als solches auffaßt und darstellt, ist eine Thatsache und nicht, wie Auberlen sagt, eine moderne Mythe.

Wir wenden uns nun zur Symbolik zunächst des Monarchienbildes. Da läßt die Beziehung der eisernen Beine mit den theils eisernen, theils thönernen Füßen auf das griechische Reich gar nichts zu wünschen übrig. Daß der Stoff der Füße verschiedenartig ist, bedeutet die Theilung des Stammreichs, wodurch diese Ausläufer von Reichen entstanden 11, 4.; daß der Stoff Eisen und Thon ist, bedeutet die Obmacht des einen stärkeren Reichs über das gebrechlichere andere, zunächst des ägyptischen über das syrische 11, 5.; daß Eisen und Thon gemischt sind, ohne doch zu verschmelzen, bedeutet die Verschwägerung der beiden Reiche, die doch zu keiner rechten Einigung führt 11, 6. 17. Wir haben zum Verständniß dieser Gestalt des Monarchienbildes in c. 11. den befriedigendsten Schlüssel. Und wie zwanglos ergibt sich nun weiter die Beziehung der silbernen Brust und Arme auf das medische und des ehernen Bauchs mit den ehernen Lenden auf das persische Reich! „Nach dir — sagt Daniel V. 39. zu Nebucadnezar — wird erstehn ein anderes Reich, niedriger als deines“. War denn das persische Reich niedriger als das chaldäische? Man wird erwidern: ja, in seinem medischen Anfange. Aber welche Berechtigung gibt denn der Text, ארע מנך von dem Anfangskarakter und nicht von dem Wesen des zweiten Reichs zu verstehen? Es ist das medische Reich, über welches die Deutung, weil es überhaupt unbedeutender ist, mit wenigen Worten hinweggeht. Vom dritten dagegen sagt sie, daß es über die ganze Erde herrschen werde. Das ist das persische Reich. Erst dieses ist wieder ein Weltreich im vollsten Sinne, wie das chaldäische. Das medische dazwischen, schwächer als beide, leitet nur über von dem einen zum andern. So erscheint es auch in dem Gesichte Sacharja's c. 6., auf dessen Beziehung zu Dan. c. 2. und 7. zuerst Hofmann mit Zustimmung Baumgartens (Nachtgesichte Sacharia's II, 388 ff.) und Auberlens aufmerksam gemacht hat. Die rothen Rosse, deren Geschäft schon längst vorüber, sind die chaldäischen. Die schwarzen Rosse, die gegen das Nordland (Babylonien) ausziehen, sind die medischen (wobei man sich der Bärengestalt der medischen Herrschaft Dan. c. 7. erinnert); hinter ihnen drein (das zu vollenden, was sie begonnen) kommen weiße, d. i. die persischen (weiß wegen der verhältnißmäßig guten Gesinnung Persiens gegen Israel). Die gesprenkelten starken Rosse des vierten Wagens entsprechen dem vierten Reiche bei Daniel, dem griechischen. Allerdings aber scheint hier das Gespann des vierten Wagens sich im Verlauf des Gesichts in zwei verschiedene Gespanne zu scheiden, so daß die gesprenkelten Rosse, die gegen das Südland (Aegypten) ziehen, die griechische

(seleucidische) Macht in ihrer Mischung von Abend- und Morgenländischem und die starken die römische in ihren Welteroberungszügen versinnbilden.

In dem Gesicht c. 7. zeigt uns gleich das erste Bild, wie wichtig der Weissagung die Herrschaft auch schon Eines Königs ist, um besonders versinnbildet zu werden; denn der Löwe, dem man die Adlersflügel ausrauft, der sich aber wieder erholt, aufrecht steht wie ein Mensch und ein Menschenherz bekommt, ist, wie Hofmann ganz recht bemerkt (Weiss. u. Erf. 1, 284), Nebucadnezar, der gewaltige Eroberer und Herrscher, welcher am Ende seines Lebens ein demüthiger Bekenner der alleinigen Herrschermacht Jehova's geworden ist — ein Begebniß, welches dieser ersten Darstellung der Weltmacht ein eigenthümliches Aussehn und Gepräge gab. So wird es also nicht nöthig seyn, daß der Bär ein Reich mit einer langen Königsreihe versinnbildet; es ist Darius der Meder. Es fehlte seinem Reiche die volle Selbstständigkeit; darum ist der Bär nur einseitig aufgerichtet. Es war in drei Hauptsatrapien getheilt 6, 3., war also dreitheilig; darum hat der Bär drei Rippen zwischen den Zähnen. Und man sagt dem Bär: Steh auf, friß vieles Fleisch, weil Darius' Reich eine große Zukunft hatte, ohne sie für sich allein verwirklichen zu können; es blieb beim conatus. Es ist doch auch viel sachgemäßer, daß das nun folgende persische Reich durch den flinken Parder versinnbildet wird, als durch den schwerfälligen Bären. Dieser Parder ist Cyrus. Seine vier Flügel sind Persien, Medien, Babylonien und Aegypten; seine vier Köpfe sind Cyrus' vier Nachfolger, denn das B. Daniel kennt nach Cyrus laut 11, 2. nur noch vier persische Könige (Cambyses, Smerdis, Darius Hystaspis und den letzten), indem in der prophetischen Fernsicht die Personen des Xerxes und Darius Codomannus in Eine verschwimmen — eine beachtenswerthe Bürgschaft dafür, daß die Entstehungszeit des Buchs diesseit des Ablaufs der persischen Geschichte liegt. Es folgt nun viertens das ganz verschiedene grausige und starke Thier mit großen eisernen Zähnen, welches alles frißt, zermalmt und was übrig ist zertritt. Es ist die erste von den asiatischen Herrschaften ganz verschiedene abendländische: das Reich Alexanders, aber insofern gewissermaßen mit Einschluß des römischen, als in dieser vierten Gestaltung sich für Daniel alle Weltmacht bis an's Ende der Tage concentrirt. Dieses vierte Thier hat zehn Hörner und ein kleines dazwischen hervorsprossendes stößt drei von den zehn ab. Dieses kleine und dann große vieläugige und großmäulige Horn ist Antiochus Epiphanes; nur zufällig vielleicht deutet סלקת בֵּינֵיהוֹן auch schon dem Klange nach auf ihn, den Seleuciden. Aber die zehn Hörner? Es sind laut der Deutung 7, 24. vgl. 8. 20. zehn Könige, deren drei dieser elfte zu Falle bringt. Wie das gemeint ist, läßt uns 11, 21. errathen, wonach Epiphanes, der dort mit Anspielung auf diesen seinen Namen נִבְזֶה heißt, auf Schleichwegen zum Thron gelangte. Daß man die Reihe der Zehn nicht wie Hitzig mit Alexander dem Großen anheben darf, hat schon v. Lengerke erwiesen; das Thier selbst ist ja Alexander und sein Reich, die zehn Hörner sind Könige, deren Herrschaft im Reiche Alexanders wurzelt. Daß alle zehn zusammen neben einander sichtbar sind, bringt die Vision mit sich und berechtigt nicht zur Folgerung der Gleichzeitigkeit aller; drei aber müssen gleichzeitig mit Antiochus seyn, da sie vor ihm weichen. Wir zählen mit Prideaux, Bertholdt, v. Lengerke folgendermaßen: 1) Seleucus Nikator (312—280); 2) Antiochus Soter (279—261); 3) Antiochus Theus (260—246); 4) Seleucus Callinicus (245—226); 5) Seleucus Ceraunus (225—223); 6) Antiochus der Große (222—187); 7) Seleucus Philopator (186—176); 8) Heliodorus, welcher nach Vergiftung Seleucus Philopators 11, 20. faktisch den Thron inne hatte; 9) der als Geißel statt des Antiochus Epiphanes nach Rom geschickte Demetrius, welcher nach dem Tode seines Vaters Seleucus Philopator der erbberechtigte Thronfolger war; 10) Ptolemäus IV. Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleucus Philopator und Antiochus Epiphanes, den syrischen Thron beanspruchte. Die letzten Drei stieß Antiochus Epiphanes von dem syrischen Throne, auf dem sie sich festsetzen wollten, herunter 7, 24. Heliodor wurde von den Pergamenern Eumenes und Attalus zu Gunsten des Antiochus vertrieben. Demetrius, auf wel-

chen als berechtigten Thronerben 11, 21. hingedeutet wird, wurde bei Seite geschoben. Ptolemäus Philometor kam nicht allein nicht auf den syrischen Thron, sondern er verlor an Antiochus auch Cölesyrien und Palästina, und wurde in seinem eignen Lande von Antiochus auf's Haupt geschlagen 11, 22—28. Diese Ereignisse, durch das Geschick der drei Hörner nur angedeutet, liegen alle, wie c. 11. zeigt, im Gesichtskreise des B. Daniel. Indeß bekenne ich gern, daß diese erfüllungsgeschichtliche Deutung nur nothdürftig befriedigt. Nach Analogie des Monarchienbildes 2, 41 ff. sollte man meinen, daß die Zehn (entsprechend den Fußzehen dort) Seleuciden und Ptolemäer, nicht bloß Seleuciden seyen. Da die Erfüllung des Geweissagten sich in eine vorbildliche und gegenbildliche auseinanderlegt, so ist immer möglich, daß die letztere es vollständiger und zutreffender zur Verwirklichung bringen wird, als die erstere. In der Anschauung des B. Daniel aber liegen die beiden Erfüllungen als Eine ineinander. Das vierte Weltreich ist das schlechthin letzte und seinem Vordergrunde nach kein anderes als das griechische. Man wird wenigstens nicht sagen dürfen, daß die Deutung des vierten Thiers vom griechischen Reiche an den zehn Hörnern zerschelle.

Und auch nicht an den siebzig Wochen c. 9. Diese werden in 7 + 62 + 1 Woche zerfällt. Im Beginn dieser ersten Woche wird der משׁיח ausgerottet, das Volk eines נגיד verheert Stadt und Tempel, überschwemmungsartig bricht das damit herbeikommende Ende herein, und bis zum Ablauf des Krieges ist Verwüstung verhängt. Aber Viele harren bundestreu diese erste Woche aus, in die Mitte derselben fällt die gewaltsame Unterbrechung des Opferkultus, und zwar (so übersetze ich weiter) ob verwüstenden Gräuelfittigs (der sich über Altar und Tempel breitet) und es währt dies, bis das verhängte Verderben niederschmilzt auf den Verwüster. Daß diese erste Woche die Zeit der antiochischen Verfolgung ist, kann uns bei Vergleichung von 7, 25. vgl. 12, 7. nicht zweifelhaft seyn; die halbe Woche, in welcher die Verfolgung gipfelt, entspricht den 2½ Zeiten der Parallelstellen. Die maccabäische Geschichte (s. bes. 1 Macc. 1, 54.) zeigt, daß man Dan. 9, 26 f. als Weissagung der damaligen grausigen Erlebnisse faßte. Und was man als das Wahrscheinlichste vorauszusetzen hat, daß die שׁבועים im Unterschiede von Tagsiebenten (10, 2.) Jahrsiebente, d. i. Sabbathperioden (שׁמטות) seyen, bestätigt sich, wenn man die Weissagung so versteht, an der Erfüllungsgeschichte so befriedigend als möglich; denn nachdem im Jahr 176 Onias III., der Hohepriester (משׁיח), gefallen war, plünderte Antiochus Epiphanes im Jahr 170 den Tempel, metzelte an 40,000 Juden nieder, schleppte nicht weniger hinweg und war hinfort entschlossen, Israel und dessen Religion gänzlich auszurotten. Von da bis zu seinem Todesjahre 164 sind sieben Jahre (שׁבוע), in deren Mitte, das Jahr 167, die Abthuung des Opferkultus und die Einführung des olympischen Zeus in den Tempel fällt. Ueber die erste Woche sind wir also im Reinen. Ihr gehen 62 Wochen voraus, während welcher (V. 25 ᵇ Accusativ der Dauer) Jerusalem wieder gebaut wird, aber in kümmerlicher Zeit. Die 62 Wochen sind 434 Jahre. Rechnet man diese vom Jahr 170 (dem Beginn der ersten Woche) zurück, so gelangt man zu dem Jahr 604, und das ist das vierte Jojakims, das erste Nebucadnezars, das Jahr der Schlacht bei Carchemisch, welche wie über das Geschick Aegyptens so auch über das Jerusalems entschied. Dieses Ergebniß ist überraschend und um so überraschender, je epochemachender dieses vierte Jahr Jojakims gerade im Buche Jeremia's (c. 25.) erscheint, auf dessen Anlaß Daniel als Erhörung seines Gebets den Aufschluß über die 70 Wochen erhält. Bis hieher stimme ich mit Hofmann (der jetzt gleichfalls das Jahr 604 oder 605 nicht mehr für das Jahr der Zerstörung Jerusalems, sondern das vierte Jojakims hält) überein, und nun auch weiter mit ihm und Wieseler (s. Hitzigs Comm. S. 174) darin, daß die sieben ersterwähnten Wochen den 62 + 1 nicht vorausgehen, sondern folgen, so daß also die Entfaltung der 70 sich rückgängig bewegt. Dies anzunehmen bestimmt mich nicht bloß der negative Grund, daß die sieben Wochen, wenn man sie mit Hitzig von den 49 Jahren zwischen dem jeremianischen Orakel Jer. c. 30 f. und dem Auftritt des Cyrus (588—538, genauer 536) versteht, innerhalb der 62 gelegen seyn

würden, und also seitwärts zu stellen wären, was man sich nur einreden kann, wenn man vom Verfasser des Buchs eine so niedrige Meinung hegt, wie Hitzig. Es gibt noch ganz andere positive Gründe, welche es fordern, die sieben Wochen als die letzten der 70 zu fassen. Das Ende der 62 + 1 Woche ist das Zorngericht über den Verstörer, also nur erst die ferne Ermöglichung des Heils; das Ende der 70 Wochen aber ist laut V. 24. schließliche Erlösung und Weissagungserfüllung und Weihe des Allerheiligsten — also fällt das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zusammen. Sodann: wenn das Ende beider zusammenfiele, was für ein kümmerlicher Trost Daniels auf sein Gebet wäre dies, daß Jerusalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften wiedererstehen, also doch nur nothdürftig wiedererstehen werde? Der Sinn des Aufschlusses, wenn er dem Gebete Daniels und dessen Anlasse entsprechen soll, kann doch kein anderer seyn, als daß in den nächsten 63 Jahrwochen von den 70, zu denen sich die 70 Jahre Jeremia's erweitern, Jerusalem zwar wiedererstehen wird, aber noch nicht so, daß sich damit die Weissagung Jeremia's und der älteren Propheten erfüllt, daß aber sich diese dennoch erfüllen wird. Die Wiederherstellung Jerusalems, von welcher V. 25 [a] redet, ist die schließliche; die, von welcher 25 [b], nur eine vorläufige, die Worte sind hier recht darauf berechnet, dieses vorläufige Wiedererstehen Jerusalems als ein allmähliges Werden wie jeder andern Stadt zu bezeichnen. Drittens ist es höchst unwahrscheinlich, daß משׁיח נגיד Cyrus seyn soll mit Rückbezug auf Jes. 45, 1. Ist משׁיח V. 26. der Hohepriester (nach Lev. 4, 3. u. ö.) und נגיד ebend. ein König (Antiochus), so bezeichnet משׁיח נגיד den, welcher nach Sach. 6, 12 f. Priester und König in Einer Person ist, also den Christus. Daß dieser Priesterkönig es ist, welcher den rechten Tempel baut und also Jerusalem schließlich wiederherstellt, sagt auch Sacharja a. a. O. Der Sinn von V. 25 [a] ist also, daß von da an, wo (nach Beseitigung des ärmlichen Vorspiels und der von der Weltmacht kommenden Hindernisse) das Wort, d. i. die Freudenbotschaft von Gott, ausgeht, daß Jerusalem nun endlich wieder hergestellt werden soll, bis zu dem Hohenpriester und König (Jesu Christo), in welchem die Herrlichkeit des neuen Jerusalems sich vollendet, 7 Wochen verfließen werden. Es entsteht nun freilich die Schwierigkeit, daß man mit 49 Jahren von 163 an nicht bis zur Geburt Christi, geschweige bis zur schließlichen noch immer zukünftigen Herrlichkeitszeit herabreicht. Wieseler begegnet dieser Schwierigkeit dadurch, daß er für die sieben Wochen statt der chronologisch strengen Bedeutung der andern den allgemeinen geistlichen Sinn eines großen Jobeljahres in Anspruch nimmt. Befriedigender sagt Hofmann, daß nach Ablauf der 63 Wochen, als nach den ebenso gemessenen sieben das Geweissagte nicht eintrat, diese sieben ein Gegenstand des ἐρευνᾷν für die Gläubigen wurden, von wo aus auch die 63 in ein neues Licht für sie treten konnten. Denn nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, sondern als quadratische Sabbathperioden, so sollen vom vierten Jahre Jojakims bis auf Christum (dessen Parusie als Eine gedacht ist) $70 \times 49 = 3430$ Jahre verfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum vierten Jahre Jojakims verflossene hinzuaddirt, die ansprechende Summe einer ungefähr (nur um 25 Jahre zu verkürzenden) 7000jährigen Weltzeit ergeben. Wie man aber auch das Räthselhafte der sieben Wochen lösen möge, unzweifelhaft ist dies, daß die Weissagung 7 Wochen, die mit der schließlichen Herrlichkeit enden, und 63 Wochen, die in die äußerste Drangsal auslaufen, deren Gipfel die Mitte der 63 ist, unterscheidet, und daß die 7 Wochen so gewiß auf die 63 folgen, als die Herrlichkeit nicht diesseit, sondern jenseit der Drangsal und des Gerichtes zu erwarten ist. Uebrigens vgl. man über die neuesten Auslegungsversuche von c. 9. Auberlens reichhaltiges und anregendes Werk über Daniel und die Offenbarung Johannis (1854). Die Ansicht Auberlens selbst, daß der Anfangspunkt der 70 Wochen die Rückkehr Esra's nach Jerusalem im Jahr 457 und ihr Endpunkt der Märtyrertod des Stephanus und der Uebergang des Evangeliums zu den Heiden im Jahr 33 n. Chr. sey, brauchen wir nun nicht erst zu kritisiren. Das Zeugniß des Herrn Matth. 25, 14. gilt auch uns als heilige Gewähr für den prophetischen Karakter des Buches Daniel. Es sagt uns aber, daß Dan. 9, 26 f. eine

Weissagung auf die Entheiligung des Tempels im römischen Kriege ist, nicht daß es eine Weissagung ist, welche damals zum ersten Male sich erfüllte. Es erfüllte sich damals zum zweiten Male, und die apostolischen Weissagungen vom Antichrist (vgl. 2 Thess. 2, 4.) lassen uns erwarten, daß es sich noch einmal in überschwenglicher gegenbildlicher Weise am Ende der Tage erfüllen wird. Denn es ist ein Gesetz der Heilsgeschichte, daß die Erfüllung einer Weissagung, wenn sie das eine Mal nicht erschöpfend war, so lange in immer neuen Schwingungen sich fortsetzt, bis der Thatbestand des Verwirklichten sich völlig deckt mit Sinn und Wortlaut des Geweissagten. Die antiochischen Drangsale sind nicht die letzten des Volkes Gottes gewesen; das Buch Daniel weissagt sie aber als die letzten und es weissagt also in ihnen die letzten, wie Jesaia c. 10. im Sturze Assurs und Habakuk c. 2 f. im Sturze Babels den schließlichen Sturz des Weltreichs weissagen. Nach dem Saume des Horizontes, an welchem die Herrlichkeit der Gottesgemeinde aufgeht, bestimmt sich zwar das Maß der Fernsicht der Propheten, aber nicht das Maß des Sinnes, welchen der Geist der Weissagung in ihre Worte hineinlegt und welchen die Geschichte stufengängig entfaltet.

Der Aufschluß über die 70 Wochen c. 9. fällt in das erste Jahr Darius des Meders und die letzte Offenbarung c. 10—12. in das dritte Jahr des Cyrus, vielleicht das Jahr erstmaliger unfreiwilliger Unterbrechung des Tempelbaues. Nach dreiwöchentlichem Trauerfasten erhält hier Daniel durch engelische Vermittelung über den weitern Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes minder räthselhafte genaue Unterweisung. Die Prophetie geht hier so speziell in's Historische ein, weil es darauf ankam, das jüdische Volk in den Stand zu setzen, bei Eintritt der geweissagten unerhörten Anfechtung Schritt für Schritt verfolgen zu können, wie es nach Gottes Rath geschehe, daß sie gerade unter diesen Umständen und in diesen geschichtlichen Zusammenhängen eintrete. An überraschenden Anzeichen, daß wir keine vaticinia post eventum vor uns haben, fehlt es nicht. Von Cyrus aus verfolgt die Weissagung in wenigen Worten die persische Geschichte bis Xerxes' Zug gegen die Griechen, kommt hier nach dem Weissagungsgesetze perspectivischer Verkürzung sofort auf Alexander und den Zerfall seines Reiches zu sprechen, und erzählt dann die ptolemäisch-seleucidischen Kriegsläufte bis auf Antiochus Epiphanes, welcher schon nach dem mißrathenen Versuche, Aegypten durch Bruderkrieg (Ptolemäus Philometors mit seinem Bruder Physkon) sich selber aufreiben zu lassen, der Religion Israels (dem „heiligen Bund") zu grollen beginnt, dann aber, als ein neuer Feldzug nach Aegypten durch eine römische Flotte (Schiffe der Chittim) vereitelt wird, seinen ganzen Ingrimm an dem Heiligthum, dem Gottesdienst und den standhaften Bekennern des Bundesvolkes ausläßt. Erst hier 11, 30. und 11, 18. (Scipio) tritt Rom, aber nur von ferne, in den Gesichtskreis der Prophetie des Buches Daniel; man beachte dies wohl, ein Blick über das griechische Reich hinaus ist allerdings dem Daniel gegeben, das bei Bileam unter dem Gesammtnamen כתים zusammengefaßte abendländische Weltreich beginnt hier sich zu einem griechischen und römischen zu verdoppeln, ähnlich wie das vierte Wagengespann bei Sacharja. Die „kleine Hülfe" 11, 34. ist die maccabäische. Die Alten meinten, daß 11, 36. von Antiochus zum Antichristen, seinem Gegenbild, übergegangen werde. Das ist, so äußerlich angesehen, unhaltbar; denn der König, dessen Geschichte von 11, 36. an bis zu seinem hülflosen Untergange 11, 45. erzählt wird, kann kein Anderer seyn, als der, welcher seit 11, 21. die Hauptperson des Zukunftbildes ist: Antiochus Epiphanes, in ihm aber, indem das Bild des Typus in das des Antitypus verschwimmt, der letzte Erzfeind des Reiches Gottes. Denn die vierthalb Zeiten 12, 7. sind identisch mit den vierthalb Zeiten 7, 25. und mit der halben Woche (= 2½ Jahr) 9, 27., und die 1290 Tage 12, 11. haben den Tod des Antiochus zu ihrem Endpunkt; die 1335 (in welchen ohne Zweifel die 1290 mit enthalten sind) nachzurechnen, ist uns wegen unzulänglicher Kenntniß der Zeitgeschichte unmöglich. In der antitypischen Geschichte der letzten Zeiten werden diese Zeitmaße noch wichtig werden. Für Daniel aber liegt die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Man ist uneingeweiht in das Wesen

der Prophetie, wenn man dieses Zusammenrücken und Ineinandergehen des Näherzukünftigen und des Endzeitigen nicht als vorhanden anerkennen will oder befremdend findet. Alle Prophetie ist komplex, d. i. sie schaut zusammen was die Geschichte auseinanderrollt, und alle Prophetie ist apotelesmatisch, d. i. sie schaut dicht hinter der nächstkünftigen epochemachenden Geschichtswendung gleich den Gipfel des Endes.

Die Gegner der Aechtheit des Buches meinen freilich ebendarin ein sicheres Anzeichen seiner Abfassungszeit zu sehen, daß es von Antiochus Epiphanes aus in eschatologische Aussichten übergeht. Aber nach solchen Schlußfolgerungen beurtheilt würde sich die Geschichte der gesammten Weissagungsliteratur verschieben; die Weissagungsreihe Jes. c. 7—12. würde mitten in den assyrischen Drangsalen, nicht im Anfange des syrisch-ephraimitischen Krieges, geschrieben seyn müssen, weil sich da unmittelbar mit dem Falle Assurs die Anschauung der schließlichen Herrlichkeit verbindet. In derselben Zeit, in welcher die gegnerische Kritik das Buch Daniel entstehen läßt, ist vielleicht schon die alexandrinische Uebersetzung desselben entstanden, denn das erste Buch der Maccabäer schließt sich an einigen Stellen im Ausdruck an sie an, und auch sonst enthält sie in ihrer freien Stellung zum Grundtext mancherlei Spuren einer der Verfolgungszeit des Antiochus nahegelegenen Abfassung. Vergleicht man aber die in dieser Uebersetzung hinzugekommenen größeren Zusätze: Gebet und Lobgesang der Drei im Feuerofen (hinter 3, 23.), Susanna und die mit der seltsamen Ueberschrift Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ (s. darüber meine Diss. de Habacuci Prophetae vita atque aetate 1842) versehene Erzählung vom Bel und Drachen (beide hinter 12, 13.) mit dem Buche Daniel in seiner hebräo-chaldäischen Urgestalt — welch günstiges Zeugniß legen diese apokryphischen Legenden durch ihren Abstand vom kanonischen Buche für dessen historisch-prophetischen Karakter ab! Die alexandrinische Uebersetzung ist zuerst 1772 von einem Priester des Oratoriums, Simon de Magistris, aus einem römischen Codex Chisianus herausgegeben worden; die Ausgaben von J. D. Michaelis (1773 und 1774) und Segaar (1775) sind nur Abdrücke dieser ersten, die letztere nicht ohne einiges kritisches Verdienst, aber weit übertroffen durch die 1845 erschienene Ausgabe Heinrich Aug. Hahns, in welcher durchweg die 1788 von Cajetan Bugati aus einem Codex Ambrosianus herausgegebene syrisch-hexaplarische Uebersetzung benutzt ist. Bekanntlich ist die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel in der Kirche seit Eusebius und Pamphilus durch die Uebersetzung Theodotions verdrängt worden. In die Tetrapla hatte Origenes den unveränderten Text der LXX. neben dem unveränderten Texte Theodotions aufgenommen. Diesen tetraplarischen Text gibt jener Codex Chisianus. In der Hexapla dagegen hatte Origenes die Uebersetzung Theodotions bevorzugt und mittelst Obelen und Asterisken die LXX. danach zurechtgemacht. Diesen hexaplarischen Septuagintatext gibt der Codex Ambrosianus. In unsern Ausgaben der Septuaginta lesen wir weder den reinen Text der alexandrinischen Uebersetzung, noch den nach Theodotion corrigirten, sondern die selbstständige (obwohl die ältere LXX. stark benutzende) Uebersetzung Theodotions. Uebrigens s. über die apokryphischen Zusätze zu Daniel Fritzsche's und Grimm's Exeg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. 1, 109 ff.; über die Aechtheitsfrage in ihrem ganzen Umfange die kritisch-apologetischen Werke Hengstenbergs (Beiträge, I. Bd. 1831), Hävernicks (Neue kritische Untersuchungen 1838) und Auberlens (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. 1854.); unter den Commentaren vor andern den Hävernicks (1832) und den die Auslegung wesentlich weiterbringenden Abschnitt in Hofmanns Weissagung und Erfüllung 1, 276—316. Die vollständige hieher gehörige Literatur findet man in Keils Lehrbuch der Einl. in das A. T. (1853). Delitzsch.

Dante Alighieri, geboren zu Florenz im Mai 1265 (Par. XXII. 112—120), daselbst getauft in der St. Johanneskirche (Par. XXV. 9—12.), und gestorben zu Ravenna am 14. September 1321, hat zwei volle Jahrhunderte vor der Kirchen-Reformation gelebt, aber er gehört recht eigentlich zur Vorgeschichte der Reformation, oder viel-

mehr zur Geschichte der Reformation vor der Reformation, zu der Kontinuität der sich immerfort aus ihrer Quelle erneuernden und restaurirenden evangelischen Kirche. — Es ist nicht ohne Bedeutung, daß von Dante's Leben nur die erste Hälfte der Heimath angehörte. Die zweite verfiel dem Exile, dem Elende, welchem wir viel, namentlich die göttliche Komödie verdanken, und er selbst das Beste verdankt, denn „Anfechtung lehret auf's Wort merken.“ Nach vielfältiger Beschäftigung im vaterländischen Dienste, auch im Kriegsdienste, nicht lange nach seiner zweimonatlichen Priorats-Verwaltung im Sommer des Jahres 1300, erging am 27. Januar 1302 das erste Straf- und Verbannungs-Urtheil gegen ihn, am 10. März desselben Jahres folgte das zweite geschärft, im Oktober 1315 das dritte: sein Vermögen wurde konfiscirt. Der eigentliche Grund war welfischer Parteihaß: der päbstliche Antheil daran ist unverkennbar: aber den äußerlichen Vorwand gab eine Anklage auf Baratterie, auf untreue Amtsverwaltung zum eigenen Nutzen; es ist dasselbe Verbrechen, welches der Dichter in der göttlichen Komödie (Inf. XXII. 53. 87. 136. XXI. 41.) unter demselben Namen in den Abgrund der Hölle verdammt hat. Die Anklage widerlegt sich selbst; es ist auch niemals ein Beweis dafür nur versucht worden; die späteren Verbannungsurtheile abstrahirten selbst von solchen Anschuldigungen, und gründeten sich lediglich auf die Contumaz. So mußte Dante das Vaterland, die Gattin (Gemma di Donati) und sechs Kinder verlassen, von welchen nur drei, Pietro, Jacopo und Beatrice, den Vater überlebt haben. Die Nachkommen haben bis zu unseren Zeiten fortgedauert, und zwar zu Verona, wo auch der Flüchtling seine erste Zuflucht fand (Par. XXII. 70.), aber nur in weiblicher Linie unter dem Namen der Grafen Serego Allighieri, welchen demnächst viele Schriften über die Werke des Ahnherrn gewidmet worden sind*). War doch auch einst von weiblicher Seite der Familienname Alighieri gekommen (Par. XV, 138.), während der ursprüngliche Name der männlichen Abstammung dem Dunkel verfallen ist (Par. XVI. 43—45.). — Dante's ganzes Leben war recht eigentlich dem Staate und der Kirche zumal gewidmet, und in beiden Beziehungen ebensowohl der spekulativen Erkenntniß oder dem kontemplativen Marien-Dienste, als der praktischen Thätigkeit, dem Martha-Dienste; aber die Blüthe seines Lebens war die Poesie, in welcher sich all sein Denken und Thun, all sein Wissen und Wollen, so wie die ganze Zeit sammt der Vorzeit nach allen ihren Beziehungen konzentrirt und krystalisirt. Ihm ist kein Zweig menschlicher Thätigkeit und Erkenntniß fremd geblieben; er ist nicht allein christlicher Theolog und Philosoph, das Evangelium zu predigen, sondern auch Staatsmann, Kriegsmann, Jurist, dem Gesetze die Ehre zu geben, die ihm gebührt, Historiker, der Mit- und Vorzeit in's Gesicht zu sehen und — den Spiegel vorzuhalten, Physiker und Astronom, um an der Natur, nämlich an der Schöpfung der Welt Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit zu ersehen. Aber die Krone bleibt immer die Poesie, welche treulich nachschreibt, was der Geist dictirt, und was das Auge des Geistes sieht (Inf. II. 8. Prg. XXIV. 52—54.). Und der Poesie zur Seite sehen wir von seiner Jugend an einerseits Gesang und Musik, andererseits die zeichnende Kunst: daher einerseits das Ohr für alle Melodien und Harmonien im Paradiese (Prg. II. 112—114. Par. XXIII. 97—102.), andererseits das Auge für die göttlichen Bildwerke im Purgatorium (Prg. X. 28—102. XII. 16—69.).

Hiermit wenden wir uns sogleich zu Dante's literarischer Verlassenschaft, auf die es uns wesentlich ankommt. Hierzu gehört 1) die *vita nuova*. Das neue Leben ist das Jugendleben erster Liebe im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifelt: hier sehen wir den Morgenstern seines Lebens wirklich auf- und wieder untergehen. Beatrice ist die wirkliche, wahrhaftige Erscheinung im Fleische, und eben darum zugleich nach der ausdrücklichen Lehre des Dichters anagogische Allegorie, welcher leibliche Wirklichkeit zum Grunde liegt. Hier singt der Dichter nicht allein seine ersten Lieder, sondern er

---

*) Vgl. *Victor de Saint-Mauris*: La div. Comédie. Paris. 1853. Tom. I. p. 219. — *M. Valerie*, Voyage historique et litteraire. Tom. I. p. 293. 313.

führt auch ein Tagebuch darüber, welches darüber in nachfolgender Reflexion Rechenschaft gibt. In engster Verbindung mit der Vita nuova steht 2) das *Convito* sowohl nach dem Inhalte, als auch nach der Form, welche die einzelnen Lieder historisch und wissenschaftlich erklärt. Das Convito war auf 15 Trattati und 14 Canzonen berechnet, wovon nur 4 Trattati und 3 Canzone zur Vollendung gekommen sind, wenn auch die dazu bestimmten übrigen Canzonen anderwärts sich finden, und mit Wahrscheinlichkeit sich nachweisen lassen. In dem Gastmahle geht der Stern der Liebe noch einmal auf, aber in anderer Gestalt, und unter schmerzlichen Wehen, welche das Herz des Pilgers zwischen der obern und unteren Gemeinde theilen. Dem ersten, unmittelbaren kindlichen Glauben folgt jetzt die vermittelnde, den Zweifel des Verstandes überwindende Thätigkeit des Geistes (Par. IV. 124—132.), die Glaubens-Erkenntniß. An das Convito schließt sich 3) das Canzoniere, in welchem sich die einzelnen Canzonen, Sonette, Balladen, Madrigale nebst einer Sestine finden. Auch diese einzelnen Lieder, über deren Aechtheit die Kritik nicht überall zum Abschluß gekommen ist, gehören wesentlich zum Verständnisse des Dichters und seines Hauptwerkes. Dazu kommen 4) zwei Bücher de vulgari eloquio in lateinischer Sprache. Das Werk war ursprünglich auf vier Bücher berechnet: es handelt von der Sprache überhaupt, als dem Privilegium des Menschen, und von der italischen Muttersprache insbesondere, sowie von deren verschiedenen Dialekten, und demnächst von der durch die Sprache vermittelten Dicht- und Redekunst in ihren unterschiedenen Formen. Wichtig sind ferner 5) die Epistole in lateinischer Sprache, deren die Ausgabe von Alessandro Torri (1842) vierzehn gesammelt und mitgetheilt hat. Wir können daraus den Briefsteller nach allen seinen Beziehungen kennen lernen, namentlich den Staatsmann, den Theologen, den Dichter. Außerdem wird ihm 6) eine *Quaestio de duobus elementis aquae et terrae* zugeschrieben, welche er zu Verona, nach der gewöhnlichen Angabe im Jahr 1320, also ein Jahr vor seinem Tode gehalten haben soll. A. Torri hat sie als Anhang den Briefen zugefügt. Hier wird in scholastischer Weise die höhere Lage der Erde über dem Wasser, elevatio s. emergentia terrae, und deren Bedeutung, causa finalis et efficiens, als der verborgene Sinn, als die Welt-Allegorie nachgewiesen. Wichtiger und authentisch ist 7) die berühmte lateinische Schrift *de Monarchia*, wenn auch noch bis auf diese Stunde über das Jahr ihrer Entstehung und über die Bestimmung für Kaiser Heinrich VII. oder Kaiser Ludwig von Baiern unter den Sachkundigen gestritten wird. Hatte Pabst Bonifacius VIII. unterm 24. November 1302 in der Bulle Unam sanctam dem päbstlichen Stuhle die Oberhoheit über Kaiser und Könige als die Vasallen vindizirt, und die Lehre von der Ebenbürtigkeit christlicher Reichsobrigkeit als manichäischen Dualismus verdammt, so beweiset nun Dante, daß beide Gewalten, als die beiden Schwerdter, von Gott unmittelbar bestellt sind zu gegenseitiger Unterstützung und Ueberwachung, wie bereits der Sachsenspiegel gerade hundert Jahre früher gleich zum Eingang als altes Recht verkündigt hatte. — Wie Israel, so lehrt näher der Autor, das Volk Gottes ist, seit Abraham auserwählet zur Vorbereitung und Erziehung für die allgemeine christliche Kirche, so ist das römische Volk seit Aeneas, ja seit Dardanus ausersehen zur allmähligen Entwickelung der Universal-Monarchie für das eben so vorersehene römische Kaiserthum (vgl. Conv. IV. 3—5.). Von dieser Lehre wurde zeitig für die freie Stellung kaiserlicher Reichsobrigkeit Gebrauch gemacht. Damit im Zusammenhange steht die alsbald nachfolgende berühmte Schrift des Marsilius von Padua († 1328): Defensor pacis. Darauf beruht auch der berühmte Beschluß des ersten Kurvereins zu Rense von 1338. Dagegen wurde aber auch Dante's Schrift von dem Pabste Johann XXII. zu Avignon durch den Kardinal-Legaten Bertrando de Poggetto nicht allein verboten und verdammt, sondern auch zum Feuer verurtheilt, und zwar in direkter Opposition gegen den Kaiser Ludwig von Baiern und den von diesem beförderten Pabst Nikolaus V. Nächst dieser für die Kirchen- und Staats-Verhältnisse gleich wichtigen Schrift, welche nach fast 200 Jahren Marsilius Ficinus († 1499) in die italienische Sprache übersetzt hat, sind 8) die *Rime sacre* zu nennen, nämlich die sieben Buß-Psalmen in

Terzinen und das *Credo* in derselben Versart. Diese geistlichen Lieder sind erst seit 1752 durch den Abate Quadrio zur öffentlichen Kenntniß gekommen, die Kritik ist noch im Zweifel über die Aechtheit: Anderen ergibt sich die letztere aus dem Inhalte selbst. Es ist gesagt worden, daß diese Lieder von dem Dichter zu seiner Rechtfertigung gegen die Beschuldigung der Häresie benützt worden wären. So geht auch die Sage, daß er noch zuletzt als Tertiarier in den Franziskaner-Orden getreten sey (Inf. XVI. 106. XXVII. 67.), wie hundert Jahre früher der Troubadour Folco von Marseille in den Cistercienser-Orden sich hatte aufnehmen lassen (Par. IX. 37—42.). — Hat übrigens Dante mit den Bußpsalmen in seiner Muttersprache seine Laufbahn beschlossen, so ist auch nicht zu übersehen, daß die Buß-Psalmen das Erste von der Bibel waren, was Dr. Martin Luther verdeutschte und auslegte, und zwar im Jahr 1517. Nächst den Buß-Psalmen, an denen wir uns auch in dem italienischen Gewande gründlich erbauen können, sind noch 9) die bukolischen Eklogen in lateinischer Sprache und zwar in Hexametern zu nennen: ein poetischer, ein idyllischer Briefwechsel mit Johannes de Virgilio, welcher den Dichter nach Bologna einladet und ihm zugleich die klassische Sprache der Römer für die göttliche Komödie angelegentlich empfiehlt, worauf der Exulant aus Ravenna antwortet. Diese Briefe fallen in das Ende seines Lebens, sie klingen wie ein Schwanengesang; und so heißt es auch zuletzt: Dum loquor, en comites! et *sol de monte rotabat.*

Aber die reife Frucht seines ganzen Lebens, welche sich durch die ganze zweite Hälfte desselben hindurchzieht, ist 10) die *Commedia*, oder, wie später hinzugefügt wurde, die *divina Commedia* in terze rime, und zwar in 100 Gesängen, wovon der erste unter ernster Erinnerung an den das Leben in seiner Mitte umschlingenden Tod die Einleitung zu allen folgenden Visionen enthält; und dann schildern 33 Gesänge die Höllenfahrt zur Selbst- und Sünden-Erkenntniß von der Vorhölle an bis zum Mittelpunkt der Erde hinab, wo die Empörung gegen Gott an Lucifer, der Hochverrath gegen Kirche und Staat an Judas Ischarioth, und an Brutus und Cassius gestraft wird; 33 Gesänge den Läuterungsberg zur Buße und Läuterung von dem Vor-Purgatorium an bis hinauf zum irdischen Paradiese, wo wiederum der Dualismus der Kirche und des Staates, des geistlichen und obrigkeitlichen Amtes unter wiederholten Mahnungen für das Heil der eigenen Seele in großartigen Visionen dem Seher sich offenbaret; 33 Gesänge die Himmelfahrt zur seligen Gotteserkenntniß durch alle Sternensphären des himmlischen Paradieses vom Monde an bis hinan zum Empyräum, wo endlich das unruhige Herz Ruhe und volle Genüge, der Hunger und Durst der Sehnsucht Befriedigung findet, weil nunmehr der Seher, nach allen vorausgegangenen Prüfungen auf achttägiger Wallfahrt, Gott selbst in seiner Dreieinigkeit, und in der Mitte derselben die Gott-Menschheit im Menschenbilde zu sehen, und die Kräfte der zukünftigen Welt vorab zu schmecken gewürdigt wird. — Erst hiermit kommt das inhaltreiche Leben des Dichters zu seinem Abschlusse: in der göttlichen Komödie konzentriren sich zugleich die zahllosen Mythen und Legenden der Vorzeit von Wanderungen durch das Jenseits und von Visionen aus der unsichtbaren Welt zu ihrem poetischen Resultate, zu ihrer Verklärung. Das Leben ist nun zu seinem Ziele gekommen, al fine di tutti i disii (Pr. XXXIII. 46.). Hatte in seiner Jugend das neue Leben mit einer wunderbaren Vision abgeschlossen, welche den Keim zu allen Gesichten der göttlichen Komödie enthält, und diese zum Voraus ankündigt; hatte das Gastmahl, im Blicke von Unten nach Oben, nicht allein von dem dritten Himmel, von dem Gestirn der Liebe, sondern von allen Himmelssphären nach ihrer Reihe, Ordnung und Bedeutung gehandelt; hatten die Lieder in einzelnen Akkorden ihres Heim- und Liebeswehes nur an die empfänglicheren und zarteren Seelen, an die Frauen sich gewendet, in sorgende Gedanken um die Noth der Welt versunken, gleich der Frau, die sich auf ihre Hand lehnt, wie eine geknickte Rose, und aus dem Arme eine Stütze des Schmerzes macht, gerade wie 100 Jahre zuvor Walter von der Vogelweide sich selbst schildert, indem er von dem darnieder liegenden Rechte und Frieden singt; hatten die Bücher von der Volkssprache dieser zum Voraus das Wort geredet, und zugleich von der Bedeutung der Komödie

Zeugniß abgelegt; hatte unter den Briefen das Widmungsschreiben an Cane grande della Scala in Verona zur Erklärung der göttlichen Komödie, insbesondere des Paradieses, und namentlich des ersten und letzten Gesanges, die Bahn gebrochen und den Weg gezeigt; hatte die lateinische Dissertation von dem Verhältnisse des Wassers und des Festlandes auf dem Erdglobus gehandelt, und hiermit den Blick von der östlichen Halbkugel zur westlichen gelenkt, wo dem Seher der Läuterungsberg mitten im großen Weltmeere sich zeigen sollte; hatten die drei Bücher von der Monarchie an das geistliche Hirtenamt des Evangeliums und an das obrigkeitliche Laienamt des Gesetzes, sowie an das geordnete Verhältniß dieses Dualismus erinnert; hatten die geistlichen Lieder Buße gepredigt, und den Katechismus von den drei Glaubensartikeln, von den Sakramenten, von den zehn Geboten, und von dem Vater Unser nicht ohne Erinnerung an die guten Werke des Gebets, der Almosen und der Enthaltsamkeit, nicht ohne Aufblick zur Mutter Gottes noch im Alter verjüngt und erneuert; hatte endlich in den Eklogen zuletzt noch einmal das irdische Heimweh in den rührendsten Weisen dem wahren, dem himmlischen Heimweh präludirt, so fassen sich nun in der göttlichen Komödie alle diese Elemente zu tiefster Innerlichkeit, zur weltgeschichtlichen Allseitigkeit mehr und mehr zusammen, in fortgehender Hebung und Steigerung. — Es ist ein oberflächliches Vorurtheil, welches eben wegen seiner Oberflächlichkeit immer wieder neu auftaucht, daß das Inferno poetischer sey, als das Purgatorium und das Paradiso. Die Wahrheit ist, daß das Inferno nach seinem Gegenstande, und folglich auch nach der Form plastischer ist, aber wie das leibliche Bild des Todes, so daß in diesen Regionen die Poesie nur zuweilen, wie zur Erfrischung, zu Frühlingsbildern der Oberwelt sich erhebt (Inf. XXIV. 1—22.), während sie in den Stationen des Purgatoriums als im besseren Fahrwasser die Schwingen neu erhebt und ihre Auferstehung vom Tode feiert (Prg. I. 1. 7.), und zum letzten Werke, all' ultimo lavoro, an einer Höhe des Parnasses nicht genug hat, sondern beide Gipfel ersteigt, um im letzten Kampfe, nell' aringo rimaso, den Siegespreis zu erringen (Par. I. 1—36.), denn zuletzt gilt es mehr und mehr, die Lehren christlicher Theologie poetisch zu durchdringen und zu erleuchten. Darum können auch nur die Leser, die wirklich ein- und durchdringen, die mit fühlen und mit denken, zu einem gerechten Urtheil sich erheben. Mit Recht ist gesagt worden, daß das Inferno das Gesicht, das Purgatorio die Empfindung, das Paradiso den Gedanken zu heben und zu schärfen bestimmt und geschickt sey, weil der Dichter selbst in der Finsterniß sieht und mitfühlt, auf dem Berge steigt und mit betet, im Himmel fliegt und denkt und jubelt. — Nach dieser Stufenfolge dient erst Virgilius, der Sänger des römischen Volksepos und der römischen Eschatologie, der Dichter der vierten Ekloge, als Beatrice's Missionar zum Führer und Wegweiser durch Hölle und Purgatorium bis an das irdische Paradies: aber von da an übernimmt Beatrice selbst die Leitung. Soviel den Lehrinhalt betrifft, so ist die Eschatologie die Grundlehre, in welcher sich das Gedicht vom Anfang bis zum Ende bewegt, sie wird auch eben so dogmatisch als poetisch vorgetragen, namentlich im Purgatorium XXV. und im Paradiese XIV. — Mitten in der Engelwelt wird nächst der Lehre von den Engeln selbst, von der Engel-Natur und von den Engel-Ordnungen (Par. XXVIII.) auch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung und von dem partiellen Engelfalle (Par. XXIX.) in den Umkreis des Unterrichts gezogen. Vergl. Conv. II. 6. — Drei Gesänge des Paradieses (XXIV. XXV. XXVI.) enthalten in der Form der Katechisation auf Grund bestimmter Schriftworte die Lehre von dem christlichen Glauben, seiner Quelle und seinem Inhalte, von der Hoffnung und dem Ziele derselben, von der Liebe und ihrem Ursprunge und Gegenstande, nebst einem Anhange über den Paradieses-Zustand und den Sündenfall des ersten Menschenpaares: zuletzt sieht der Pilger, was er glaubt, hofft, liebt (XXXIII.). — Schon in der Sphäre des Merkurius hatte Kaiser Justinianus von der Bestimmung des römischen Reiches nach der Geschichte (Par. VI. vgl. Conv. IV. 4. 5.) gezeugt, und Beatrice die Lehre von der Genugthuung Christi für alle Schuld des Menschengeschlechts gründlich entwickelt (VII.): aber im Reichsadler des Ju-

piter-Sterns (XIX.) wird es noch einmal wiederholt, daß allein in Christo und im Glauben an Ihn das Heil ist, wogegen die mannigfachen Wege, auf welchen die Menschen lebend oder sterbend zu dieser seligen Erkenntniß kommen, unerforschlich und unergründlich seyen. — Besonders wichtig, oft angedeutet, aber nirgends ausführlich dargelegt ist die Lehre von Licht und Liebe, als den beiden Faktoren der Weltschöpfung und Weltordnung (Par. XXVII. 112. XXX. 40. 42. u. s. f.), worauf gleichwohl bis jetzt die Aufmerksamkeit der Leser noch am wenigsten sich gerichtet hat. Dagegen wiederholt sich in allen Weisen und Bildern bestimmt und gemessen die Lehre vom Gesetz und Evangelium, sowie von den beiden Schwerdtern (Prg. XVI. 97 sq., XXXII. 38 sq.) — Merkwürdig ist auch die Lehre von der Höllenfahrt Christi (Inf. IV. 35 f. VIII. 124 f. XII. 37—45.). — Die Lehre von den Sünden und ihrer Klassification und Progression finden wir theils im Inferno XI. unter drei Kategorien, theils im Purgatorio (XVII. XVIII.) wieder unter drei Hauptformen. So lehrt nicht minder Marco Lombardo (Purg. XVI.), daß dem Menschen allein die Schuld alles seines Schadens und Verderbens zur Last falle, aber nicht ebenso seine Errettung und Heilung als Verdienst zuzuschreiben sey: denn das Verdienst des Menschen, so heißt es anderwärts (Par. XXIX. 65.) besteht nur darin, daß er die göttliche Gnade nicht verschmäht, sondern das ihm aus Barmherzigkeit angebotene Almosen annimmt: aber — die Menschen stoßen die Hülfe selbst von sich (Par. XXX. 141.). An die Sünde mahnt alsbald das erste Gesicht von den drei Bestien, Pardel, Löwe, Wölfin (Inf. I. 32. 45. 49.), mit dem unverkennbaren Fingerzeige auf Jeremias 5, 1—7. An den immer ärgern Verfall aller Zucht und Ordnung unter den Menschen mahnet nicht minder, so scheint es, die von Virgil zu ganz besonderer Beherzigung empfohlene, eben so räthselhafte als sinnreiche Sage von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV. 94—138.), welche auf den Traum Nebukadnezar's nach Daniel's Schilderung (K. 2.) und zugleich auf das erste Gesicht des Propheten Jesaias (1, 4—9.) zu deuten scheint. — So begegnen wir auch überall Apostrophen und Digressionen über den sittlichen, socialen und politischen Verfall, auch über die Entadelung des Adels, wie zum Zeichen, daß er nicht aus dem sündigen Blute kommt, sowie über die Verweltlichung der Kirche und des päbstlichen Stuhles (Inf. XIX. 90—123. Prg. VI, 76—151. XVI. 46—141. XXXII. 109—160. Par. IX. 127—142. XVIII. 88—136. XXVII. 40—148. XXIX. 85—126.). Ja, wir sehen drei Päbste hintereinander (Inf. XIX.) zur Hölle hinabstürzen, so daß einer von dem andern immer tiefer in den Abgrund gedrückt wird. — So hören wir auch gegen Ablaß und Indulgenzen (Par. XXIX. 120. 123.) und gegen falschen Heiligen-Dienst (Par. XXIX. 124—126.) gewaltig eifern, und dann wieder über den Vorrang klagen, welcher den päbstlichen Dekretalen vor der heiligen Schrift gestattet wird (Par. IX. 136—138.). Die Thesen von 1517 sind mild gegen die Apostrophen von 1300; beide bezeichnen ziemlich dieselbe kirchliche Entwicklungsstufe. — Wenn übrigens all dieses Sündenelend der Zeit einerseits auf die Ursache, nämlich auf den Sündenfall Eva's und Adam's, ja auf den ersten Engelfall zurückweiset, an welchen sich zugleich die Dichtung von der Gründung der Hölle, und von der Erhebung des Berges für das irdische Paradies und — für die Läuterung nach dem Falle (XXXIV. 121—126.) mit tiefer Bedeutung anknüpft, so weckt es andererseits vorwärts die Hoffnung auf eine neue Errettung, auf eine gründliche Reformation an Haupt und Gliedern, welche der Dichter nicht von päbstlicher, sondern von reichsobrigkeitlicher Seite durch die Erhebung des Gesetzes erwartet, und unter den verschiedensten Bildern in Aussicht stellt (Inf. I. 101—111. Prg. VI. 118—123. XX. 10—15. 94—96. XXXIII. 34—54. Par. XVII. 76—93. XXI. 118—120. XXII. 14—18. 94—96. XXVII. 61—66. 142—148.). Alle diese Weissagungen sind nicht allein im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen an der seitdem verflossenen Zeit zu messen. Hier sey zunächst nur noch bemerkt, daß sich mitten unter den Lehrgegenständen christlicher Theologie überall auch die politische und sociale Frage erhebt, sowie auch in den jenseitigen Sphären fort und fort die diesseitigen Sphären in Erinnerung kommen, indem bald eine von dem irdischen Schauplatze bereits ab-

getretene Generation in ihren Häuptern in die Scene tritt (Prg. VII. VIII.), bald die gegenwärtigen Herren und Könige der Erde gestraft und an ihre Amtspflicht erinnert werden (Par. XIX.). Und wie die weltgeschichtlichen Größen, so konzentriren sich in der göttlichen Komödie auch alle übrigen Höhen des dichtenden und denkenden Menschengeistes, wie in einem Spiegel. Darum hat F. W. Schelling gutes Recht gehabt, bereits vor 50 Jahren, auf die in dem Gedichte als in einem Individuum sich sammelnde Universalität als auf die urbildliche Form für die folgenden Jahrhunderte aufmerksam zu machen. Des deutschen Philosophen Zeugniß gehört auch mit zu den ersten Stimmen gegen die seichte Aufklärung jener Zeit in allen Zweigen der menschlichen Erkenntniß: wir nennen deshalb die Quelle: „Kritisches Journal der Philosophie. Herausgegeben von Schelling und Hegel. Tübingen bei Cotta. 1802. 1803.“

Schon nach diesen Andeutungen ist es erklärlich, wenn einerseits dem Dichter nach seinem Tode die Ehre geworden ist, die ihm bei Lebzeiten versagt war, andererseits kirchliche Bedenken gegen seine römische Rechtgläubigkeit erwachsen sind. Nach jener Seite erhebt sich frühzeitig in Italien ein Lehrstuhl der g. K. nach dem andern. Erst tritt in Mailand 1350 unter dem Bischofe und Signore Giovanni di Visconti ein Gelehrtencongreß zu einer vollständigen Erklärung der g. K. zusammen, welche gleichwohl noch bis zu dieser Stunde fehlt. Dann erheben sich 1373 in Florenz, 1375 in Bologna, 1386 in Pisa, 1398 in Piacenza, nicht minder in Venedig Lehrstühle der g. K. In Florenz lehren hintereinander Boccaccio, Filippo Villani, Mario Filelfo, in Bologna Benvenuto de' Rambaldi da Imola, in Pisa Bartolo da Buti, in Piacenza Filippo von Reggio, in Venedig Gabriello Squaro von Verona. So wurde noch später dem Dichter in Ravenna, wo seine Asche trotz aller Florentinischen Auslieferungsgesuche ruhen blieb, ein Grabesdenkmal nach dem andern (1483, 1780) errichtet, und in Florenz ward endlich, wenn auch spät, dem verbannten Landsmanne neben dem Denkmale Galileo Galilei's ein Monument gewidmet. Selbst im Vatican zu Rom finden wir zweimal in den Wandgemälden von Raffaël Sanzio, im Parnaß und in der Disputa dei Dottori, Dante's Bild. So ist auch Michel Angelo Buonarotti's jüngstes Gericht sichtlich Dante'sche Poesie. — Auf der anderen Seite wurden frühzeitig von der strengeren römischen Richtung viele Stellen des Gedichts verdächtigt, und nach Befinden unterdrückt, als wenn das Gedicht nicht ein einiges Ganzes wäre. Aber als zu Kostnitz im 15. Jahrhunderte das Kirchenconcilium sich versammelte zum Behufe einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, da war Angesichts des Berufes das Augenmerk vieler Väter auf Dante gerichtet: und der Fürstbischof von Fermo in der Diöcese Rimini, F. Giovanni da Serra Valle übersetzte zu dem Ende in dem Zeitraume vom 1. Febr. 1416 bis 16. Febr. 1417 die ganze g. K. in lateinische Prosa: die Handschrift soll noch in der Vaticanischen Bibliothek liegen. So mußte auch damals das gute Werk der Reformation erliegen. Aber als sie nach 100 Jahren dennoch unversehens zum Durchbruch gekommen war, da konnte den Reformatoren unter den vielen Zeugen evangelischer Wahrheit, welche in ununterbrochener Reihe durch alle Jahrhunderte der christlichen Aera gehen, der große italienische Dichter nicht verborgen bleiben. Matthias Flacius war es, der ihn in seinen Catalogus testium veritatis evangelicae (1556) förmlich aufnahm, und zwar unter wörtlicher Anführung vieler Belege aus der göttlichen Komödie und anderen Schriften. Nicht lange hernach (1586) versuchte ein französischer Edelmann, François Perot de Mezières durch sein Aviso piacevole mittelst der göttlichen Komödie Italien für die Reformation empfänglich zu machen: da trat alsbald Robert Bellarmin als Gegner auf, doch nicht gegen Dante, sondern gegen die evangelische Auslegung. Als gleichzeitig Philipp Mornay du Plessis-Marly in seinem Mysterium iniquitatis s. historia papatus Dante als einen vollgültigen Gewährsmann gegen den Papismus und für die Reformation in den Kampf führte, da erhob sich ebenfalls im heftigsten Eifer der Bischof Coeffeteau. Seitdem hat der Streit über die kirchliche Stellung des Dichters zwischen der römischen und evangelischen Kirche bis auf diesen Tag fortgedauert. Zwar suchte

der Jesuit Pater Harduin (1727) den Florentinischen Dichter von dem sonst unvermeidlichen Vorwurfe der Häresie dadurch zu retten, daß er die göttliche Komödie einem Schüler Wicleff's zuschreiben zu können vermeinte; aber diese Erdichtung konnte selbstredend vor der historischen Kritik nicht Stand halten; Italien wollte sich überdies den Stolz der Nation nicht rauben lassen: und darum wurde vielfältig und künstlich genug die Umdeutung der Aeußerungen Dante's versucht, um sie so viel möglich mit dem gangbaren römischen Kirchensysteme in Einklang zu bringen. Als neuerlich selbst von römischer Seite Ugo Foscolo (1823, 1827) die evangelische Auslegung der göttlichen Komödie für unwiderleglich erklärte, hat er an Gian Antonio Maggi einen Gegner gefunden; aber besonders haben die Franzosen De le Cluze, Ozanam, Artaud de Montor Dante's regelrechten Romanismus gegen die einleuchtendsten Gegenbeweise zu vertheidigen gesucht. Als Rossetti (1832) abenteuerlich genug in Dante's Schriften und Gedichten eine geheime, weit verzweigte Verschwörung gegen die römische Kirche nachzuweisen suchte, so daß deßhalb seine Schrift über den Spirito antipapale des Mittelalters römischer Seits geächtet worden ist, so hat A. W. Schlegel die Grundlosigkeit dieser Hypothesen ohne besondere Mühe zur Rechtfertigung Dante's, Petrarka's und Boccaccio's nachweisen können, aber, wie er selbst sagt, nicht pour rétablir leur réputation d'orthodoxie. Als endlich K. Graul Dante's evangelische Vorblicke gründlich zu würdigen versucht hatte, da ist Giambattista Giuliani in einem fulminanten Discorso recitato il 27. Maggio 1844 nell' Academia Tiberina di Roma mit allen erdenklichen Sophismen aufgetreten, um die seguaci dell' insolente Lutero mit ihren Versuchen, den ersten christlichen Dichter evangelisch zu deuten, ein für allemal abzuweisen, wenn sie nicht lieber, nach dem Aufrufe des Pariser Professor Ozanam, gutwillig in sich gehen, und von London wie von Berlin aus zu den Thoren Rom's und in die Hallen des Vatican's einziehen wollten. — Aber lange vor diesen neuesten Kämpfen hat schon Pierre Bayle die Bemerkung gemacht, daß Dante sowohl denen, die ihn gern zu einem guten römischen Katholiken machen möchten, als auch denen, die an ihm das Gegentheil wahrnehmen, Stoffes genug für ihre entgegengesetzten Behauptungen geliefert habe. Die Wahrheit ist, daß Dante Alighieri nach den Verhältnissen seiner Zeit, welche beide Richtungen noch nicht in zwei Theile geschieden hatte, an beiden Kirchen seinen Antheil hat, und daß er darum auch nicht, wie der französische Enthusiasmus sich selbst vorspiegelt, nach Rom (Par. XXVII. 25.), nicht nach dem Vatican (Par. X. 139—142.) weiset, sondern nach der Roma, onde Christo è Romano (Prg. XXXII. 102.). — Daß Dante gegen die schreienden Mißbräuche und Korruptelen der Kirche, sowie gegen deren förmliche Duldung und Sanktion eifert und zürnt, wird allgemein anerkannt: aber darin liegt nicht der eigentlichste Schwerpunkt seiner kirchlichen Stellung. Wesentlicher ist es, daß in ihm das Gemeinschaftliche beider Kirchen unvermischter, unbefangener, und von allen Zuthaten mehr abgelöst erscheint, als es die römische Kirche gut hieß und gut heißt. Und wo sich die Differenz herausstellt, da zieht sie ihn entweder mehr und mehr auf die evangelische Seite, oder sie wird doch milder und elastischer, und verliert die Schärfe des Sauerteigs, welche den ganzen Teig verdirbt. So tritt dem Klerus das allgemeine Priesterthum, der Hierarchie das obrigkeitliche Amt zur Seite. Das Purgatorium wird nach Anleitung der Bergpredigt zu sieben Seligkeiten, welche der Vollendung vorausgehen; es ist auch wirklich noch auf der Erde, wie der Engländer Wright sagt, aber von der Welt abgewandt, auf der entgegengesetzten Seite; es ist überdies wesentlich allegorisch: zugleich weiset es auf die unsichtbare, aber wirkliche und wahrhaftige Gemeinschaft zwischen der oberen und unteren Gemeinde, auf die Gemeinschaft im gegenseitigen Andenken und Gebete. Die Jungfrau Maria ist, als die gebenedeiete unter den Weibern, die Rose, in welcher das Wort Fleisch ward, die Mutter ihres Schöpfers, aber ebendarum ein Kind Adam's (Par. XXIII. XXXIII.). Der christliche Glaube beschränkt seinen Inhalt nach der Schrift auf die drei Artikel von der Dreieinigkeit (Par. XXIV.); und dieser Glaube ist das Prinzip des Heils (Inf. I. 29. 30.), der Weg zum Himmel (Pr. XXIV. 44.) und der Sieg, der

die Welt überwindet (Inf. IV. 48.); der Glaube ist es, der die Seelen Gott angenehm macht (Par. XXV. 10.). Alle Werke helfen nicht, sondern allein der Glaube (Prg. VII. 8. 25. XVIII. 48. XXII. 60. Par. XX. 104.). Das Gebet ist die dem Christen verliehene Waffe (Prg. VI. 28—57. Par. XX. 94—99.). Die Taufe ist das Thor zum Glauben (Inf. IV. 36.), sie ist das Verlöbniß der Seele mit dem Glauben zur Ehe (Par. XII. 62.). Die heilige Schrift ist Quelle und Norm der christlichen Wahrheit mittelst der Predigt in der Kirche (Par. V. 76—78. XXIX. 89. 90.). Schriftstellen und Kirchenlieder ziehen sich durch alle hundert Gesänge vom Anfange bis zum Ende. Alle diese Lichtstrahlen in der Finsterniß sind um so höher anzurechnen, als sie in eine Zeit fallen, wo das evangelische Prinzip, seiner unverwüstlichen Continuität unbeschadet, allerwärts aus der sichtbaren Geltung zurückgetreten war. In diesem Sinne konnte der schon genannte englische Uebersetzer der göttlichen Komödie, J. Ch. Wright, sagen: As a member of the pure, primitive, universal, apostolical Church, from which the *Romanists* have apostatized, and to which we, as Protestants, continue to belong, Dante was a *Catholic.* — Der Glaube ist es, durch den Petrus auf dem Meere gehen kann, der Glaube ertheilt das Bürgerrecht zum Himmel, der Glaube ist mehr als Notitia und Assensus, er ist auch Fiducia (Pr. XXIV. 39. 43. 64.). Das ist evangelische Lehre: und wer freute sich nicht, wenn die römische Kirche auch ihrerseits ohne Aber, ohne Vorbehalt frisch und freudig Ja sagen kann!

Zum Schlusse wäre jetzt noch die unerschöpflich reichhaltige Literatur seit Jacopo della Lana bis auf unsere Tage wenigstens nach den Hauptepochen und nach den unterschiedenen Nationen und Sprachen, in welchen Dante gelesen und studirt worden ist, im Grundrisse zu zeichnen; aber wir begnügen uns, auf die neueste Bibliografia Dantesca von Viconte Colomb de Batines (1845, 1846) zu verweisen, wiewohl schon jetzt viele neuhinzugekommene Schriften von Bedeutung zu künftiger Vervollständigung vorliegen. Nächstdem müssen wir wenigstens im Allgemeinen auf den deutschen Fleiß aufmerksam machen, welcher sich auf die letzten hundert Jahre zu beschränken scheint. Deutsche Uebersetzungen, größtentheils mit Erläuterungen, erschienen in Prosa von Bachenschwanz zu Leipzig, 1767, 1768, 1769, und von D. Hörwarter und von Enk zu Innsbruck, 1830, 1831; in Reimen von Kannegießer, 1820 flg., 1825, 1843, von Streckfuß 1824, 1834, von Bernd von Guseck 1841, in Jamben ohne Reim von Philalethes 1839, 1840, 1849 und von Kopisch 1842. Dazu kommen noch die theilweisen Uebersetzungen, zu Braunschweig 1763 in den „Versuchen über den Karakter und die Werke der besten italienischen Dichter", ferner von A. W. Schlegel 1794 bis 1797 und von K. Graul 1843. Wollten wir auch sonst deutsche Namen dieses Jahrhunderts nennen, welchen irgend ein Verdienst, größeres oder kleineres, um Dante zukommt, — F. W. Schelling 1803, womit H. Leo in der Geschichte von Italien zu vergleichen ist, ferner Uhden, Ad. Wagner, F. C. Schlosser, Al. von Humboldt, D. Blanc, K. Witte, B. R. Abeken, von Oeynhausen und Karl Förster, von Reumont, D. C. G. Carus, D. Lutterbeck, D. C. B. Schlüter, Prof. K. Hegel, D. C. R. Arndt, Bähr, Wegele, Ruth, Bellermann, Nordmann, — so setzen wir uns der Gefahr aus, unter vielen Namen, die ohnehin viele Erklärung in Anspruch nehmen, unwillkürlich manche Andere zu vergessen. Aber das dürfen wir nicht verschweigen, daß Dante, wie Shakspeare, grade in Deutschland je länger je mehr ein tieferes Eingehen, als anderwärts, zu finden scheint, wiewohl es auch in Deutschland nicht hat fehlen können, daß manche Gelehrte, deren Geistesrichtung der Dante'schen fremd ist, grade diesem Dichter fleißige und verdienstliche Studien gewidmet haben: denn entgegengesetzte Pole suchen sich. Zum Schlusse sey noch die kürzlichst (1853) in Leipzig bei Bernh. Tauchnitz erschienene Ausgabe der Divina Commedia nach dem Texte des Bartolinianischen Codex in Udine um deßwillen genannt, weil sie uns, wenn sie auch die Herstellung des genuinen Textes nicht fördert, doch eben dadurch an diese wichtige Aufgabe und noch außerdem an Vieles erinnert, denn in Udine an der Grenze Deutsch-

lands hat Dante für einige Zeit freundliche Zuflucht gefunden, in Leipzig, wo diese neueste Ausgabe erschienen ist, erschien vor Zeiten auch die älteste deutsche Uebersetzung der göttlichen Komödie, in Leipzig steht auch aus alter Zeit in der Pauliner-Kirche das Denkmal Markgraf Dietzmann's von Meißen mit einer dem Florentinischen Dichter nach der Sage zugeschriebenen Inschrift in elegischem Versmaße, worüber ein Leipziger Gelehrter, Dr. Nobbe, eine Abhandlung geschrieben hat.

Zum Schluß nennen wir noch einige besonders auf den evangelischen Standpunkt des ersten christlichen Dichters bezügliche Schriften, nämlich Dr. Baumgarten-Crusius: De doctrina Dantis Aligerii theologica (1836), und außer dem schon genannten K. Graul auch die Evangelische Kirchenzeitung (1841, Nr. 40—51, 57—60, 68—70; 1842, Nr. 10—12.), sowie die seit 1834 erschienenen Schriften des Unterzeichneten.

C. F. Göschel.

Der vorstehende Artikel über Dante ist kaum geschlossen, da bringt die Literatur über den großen Dichter, die nicht stille steht, schon wieder eine neue Post aus alter Zeit mit neuen Entdeckungen über des alten Dichters Stellung zur Kirche, zum Staate, zur bürgerlichen Gesellschaft. Das ist wieder ein neues Zeichen der durch alle Jahrhunderte fortgehenden und in dieser Zeit besonders hervortretenden allgemeinen Theilnahme an dem Dichter, der keinem Lande oder Volke allein, sondern der Menschheit, keiner einzelnen Kirche allein, sondern der gesammten Kirche eigenst angehört. Dießmal kommen die neuen Zeichen aus Frankreich, aus Paris. Daselbst erscheinen schnell hintereinander in dem laufenden Jahre 1854 zwei Bücher über denselben Gegenstand. Zuerst: *Dante* hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le moyen age, par *E. Aroux*, ancien deputé; und unverzüglich darauf: *Dante* révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique. Révélation sur les Révélations de M. Aroux, et defense D'Ozanam, par Ferjus *Boissard*. Es fehlt mithin nichts, als das Dritte, wornach Dante weder Revolutionär, noch Socialist, aber Häretiker, nämlich Häretiker im Sinne des Ultramontanismus seyn würde.

Aroux bewegt sich in den von Ugo Foscolo und Rossetti bereits angebahnten Wegen, um in der Weise geheimer Polizei staats- und kirchengefährlichen Umtrieben und deßfallsigen weitverzweigten geheimen Verbindungen förmlich nachzuspüren: er entdeckt eine durch die ganze Welt verbreitete grundsätzliche Opposition gegen Kirche und Staat, eine lange Reihe sektirerischer Verbrüderungen zum Umsturz alles Bestehenden und eine absonderliche geheime Zeichensprache für eben diese Umtriebe. Zu dieser zusammenhängenden Verschwörung soll nun vor allen andern der große Florentinische Dichter gehört haben, als ein versteckter Häretiker, Revolutionär und Socialist, als ein Anhänger der Albigenser, als ein geheimer Templerfreund, als ein in Unglauben versunkener Verehrer des klassischen Heidenthums, als ein provenzalischer Spötter, als Pantheist, als — Protestant vor dem Protestantismus und als ein Meister der geheimen Zeichensprache. Je weiter wir uns in die redselige Schrift hineinlesen, um so unheimlicher wird es einem zu Muthe: unwillkürlich findet sich der Leser wie in ein — sehr gelehrtes — Irrenhaus versetzt; das heiterste Licht verfinstert sich, das gradeste Wort wird gekrümmt, die argloseste Aeußerung verdächtigt, die tiefsten und höchsten Gedanken verkehren sich zu Zerrbildern, die holdesten Erscheinungen werden zu häßlichen Lügengestalten: die Inquisition lauert überall auf Fang. — Wirklich bestätigt sich hier, was einige Jahre zuvor ein ehrenwerther Engländer, Church, bei Gelegenheit der Anzeige der neuen Carlyleschen Uebersetzung des Inferno in einer ausführlichen, ebenfalls zur neuesten Danteliteratur gehörigen Erörterung über die weltgeschichtliche Bedeutung der göttlichen Komödie kurz und gut angedeutet hat: Let no reader of fastidious taste disturb his temper by study of Dante. — The comedia is open to all the attacks that can be made on grotesqueness and extravagance. Aroux ist dieser Gefahr sowenig als Prof. Rossetti entgangen, der, wie Church bemerkt, den größten christlichen Dichter zu einem Voltaire weit überbietenden Spötter erniedrigt. Darüber sieht er Alles durch ge-

färbtes Glas; seine Schrift ist zugleich ein warnendes Beispiel, wie leicht vorgefaßte Meinungen zu fixen Ideen, und die Menschenfündlein selbsteigener Weisheit zu den wunderlichsten Selbsttäuschungen ausarten können. Aber wir sind damit noch nicht zu Ende, denn der Autor stellt weitere Erörterungen zu gleichem Zwecke in Aussicht, durch die nachgelassenen Werke einerseits von Rossetti, andererseits von de la Mennais.

Doch ehe sich noch diese Aussichten verwirklichen, erscheint schon eine Gegenschrift, in welcher ein Landsmann des Verfassers, Namens Boissard, mit französischer Lebhaftigkeit über die falschen Interpretationen und Conjecturen, Allusionen und Phantasieen, über die „puerilen Chikanen“ des vormaligen Deputirten die Geißel schwingt, um unter Berufung auf das Urtheil aller Jahrhunderte, wogegen vereinzelte Einreden nie aufgekommen sind, Dante's Rechtgläubigkeit im Sinne der römischen Kirche zu vertheidigen, während er den großen Dichter von revolutionären und socialistischen Tendenzen nicht freisprechen zu können meint, ohne ihm jedoch daraus ein sonderliches Verbrechen zu machen; denn nach dieser ultramontanen Vorstellung ist Revolution und Socialismus eben nur eine Revolte gegen menschliche Meinung, keine Empörung gegen Gottes Ordnung. Der Verfasser erklärt ganz unbefangen die Solidarität zwischen dem Glauben und zwischen den menschlichen Einrichtungen im Gebiete des Staats und der Verfassung für lächerlich, ohne nur zu ahnden, daß der wirkliche Glaube nach Röm. 13, 1 flg. und 1 Petr. 2, 13. auch im Staate Gottes Ordnung erkennet, wie er denn alle menschlichen Verhältnisse durchdringt und nach dem Worte Gottes richtet. Das eben ist Dante's politisch-kirchlicher Standpunkt.

Jedenfalls ist aber Dante's eigenste religiöse und politische Richtung von beiden Franzosen gänzlich mißverstanden. Wer vorurtheilsfrei hinzutritt, wird vielmehr in Dante den Mann erkennen, der in Opposition gegen allen Socialismus Du und Ihr zu unterscheiden weiß (Pr. XVI. 10.) und den Unterschied der Stände, ihre Rechte, ihre Pflichten, ihre Bestimmung nach Gottes Ordnung in Ehren hält, der in Reaktion gegen alle Revolution für die beiden von Gott geordneten Amtsgewalten auf Erden bis auf das Blut kämpft, der unter Erinnerung an die alten guten Zeiten auf Restauration der Kirche und des Staats dringt. Nennt doch auch Boissard selbst den Dichter Guelfe contre les pretentions des Gibelins, Gibelin contre les fautes des Guelfs, Blanc contre l'ambition aristocratique des Noirs, Noir contre les excès democratiques des Blancs. Aber wenn ebendeßwegen Dante nach dieser Seite gegen die neuesten französischen Urtheile vollständig zu absolviren ist, so muß er andererseits als ein Vorläufer der evangelischen Reformation und insofern als ein Ketzer im Sinne des Ultramontanismus angesehen werden. So sehr auch Boissard dagegen eifert, darin wird Aroux trotz aller seiner handgreiflichen Verirrungen Recht behalten, wenn er Dante den Chef d'un parti nennt, qui s'étend après sa mort, qui vit caché pendant des siècles et éclate enfin avec *Luther*. C. F. Göschel.

Darius (דָּרְיָוֶשׁ, *Δαρεῖος*), auf den Keilinschriften Dariawusch, wornach die hebräische und griechische Aussprache so genau der persischen entspricht, als die Bedingungen der verschiedenen Mundarten zulassen. Wahrscheinlich ist das Wort, wie auch Ahasverus (s. d. Art.), ursprünglich Gattungsname, und bedeutet wie das Neupersische دَارا od. دَراب so viel als König, Herrscher. Dies war ein Name, den sich die Könige wohl erst bei ihrer Thronbesteigung gaben, wie das von Darius Ochus geschichtlich begründet ist. In der heil. Schrift werden drei persische Könige dieses Namens erwähnt.

1) Darius der Meder, der Eroberer des babylonischen Reiches Daniel 6, 1., ein Sohn des Ahasverus aus dem medischen Stamm, 9, 1. 11, 1. Da er 6, 29. als der unmittelbare Vorgänger des Cyrus bezeichnet ist, so hat man zunächst an Kyaxares II. zu denken, der nach Jos. Antiq. 10, 11, 4. ein Sohn des Astyages war, und, ein Oheim des Cyrus, seinem Vater nach Xenoph. Cyr. 1, 5, 2. in der Regierung folgte, aber feig (1, 4, 22.) und genußsüchtig (4, 5, 8. 5, 5, 44.) seinem Neffen Cyrus, dem er seine Tochter

Amysis *) zur Frau und damit die rechtliche Anwartschaft auf Medien gegeben hatte (8, 5, 19.), fast alle Gewalt und die gesammte Kriegführung überließ. Wenn Andere den Astyages, Großvater des Cyrus, selbst darunter verstehen, weil Herodot demselben alle männliche Nachkommenschaft abspricht (1, 109.) und auch Eusebius in der Tabelle übereinstimmend mit der apokryphischen Geschichte von Bel den Cyrus als unmittelbaren Nachfolger des Astyages zu betrachten scheint; so ist zu bedenken, daß Astyages bekannt genug war, um die Erwähnung seines Vaters nicht zu bedürfen, und gerade die Unbedeutenheit des Kyaxares II. ihn aus dem Andenken verwischt haben mochte, daß also bei ihm, dem sonst Unbekannten, da nun Cyrus das Reich bekam (קַבֵּל 6, 1. cf. 2, 6. 7, 8.), die Erwähnung des Vaters am Platz war.

2) Darius, Sohn des Hystaspes oder Gustasp, Vistasph, der nach Ermordung des medischen Magiers Pseudo-Smerdes, Artasastha Esra 4, 7., als einer der sieben vornehmsten persischen Fürsten auf den Thron gelangte, ein Schwiegersohn des Cyrus, welcher 521—486 v. Chr. regierte, sein Reich durch glückliche Eroberungen vergrößerte, durch geschickte Eintheilung der Provinzen befestigte, und Esra 4, 5. 24. den zurückgekehrten Juden die widerrufene Erlaubniß zum Tempelbau auf's Neue ertheilte. Er ist in der Weltgeschichte durch die großen Kriegsrüstungen gegen Griechenland bekannt, und sein Name hat in der Bibel einen guten Klang, Esra 5, 5. 6, 1. Hag. 1, 1. 2, 1. Zach. 1, 1., besond. Esra 6, 10. Ihm erst verdankte die jüdische Kolonie ihren ersten neuen Aufschwung. Denn mit dem Tempelbau wurden ohne Zweifel auch die Mauern Jerusalems wieder hergestellt. Vgl. meine Combination in Theolog. Studien 1854, 1.

3) Darius der Perser, welcher Nehem. 12, 22. genannt ist, kann, da in dieser Stelle, die einen abgerissenen Einschiebsel bildet **), der jüdischen Hohepriester bis auf Jaddua Erwähnung geschieht, welch letzterer nach Jos. Ant. 11, 7, 2. 7, 4. zur Zeit Alexanders des Großen lebte, nicht Darius II. oder Nothus seyn, sondern es muß in derselben an Darius III. oder Codomannus gedacht werden, denselben, welchen 1 Makk. 1, 1. erwähnt. Zwar hat Nehemias die Regierungszeit des Darius Nothus, wie Ewald Isr. Gesch. III. 2, 241. richtig bemerkt, ohne Zweifel noch erlebt, aber da Jaddua (ebendaselbst I. 220. 1. Aufl.) noch in die griechische Herrschaft reicht, so kann auch Neh. 12, 22. nur von dem letzten Perserkönig die Rede seyn.

Da die Erwähnung des ersten Darius (Dan. 6, 1. 9, 1. 11, 1.), unter welchem wir mit allen vernünftigen Erklärern und Geschichtsforschern Kyaxares II. von Medien, sey er Sohn oder Bruder des Astyages, Großvaters des Cyrus, verstehen, dem Herzog Georg von Manchester in seinem Buche: The times of Daniel 1845 Veranlassung gegeben hat, die seltsame, von Ebrard (Theolog. Stud. 1847) und Diak. Wetzke 1850 weiter ausgesponnene Hypothese aufzustellen, dieser erste Darius sey Hystaspis Sohn, und darauf den Schluß zu gründen, Nebukadnezar der Bibel sey der Cyrus der Profangeschichte, die Chaldäer seyen die Perser und der Cyrus der Bibel sey ein persischer Unterkönig oder Statthalter von Babylonien gewesen, durch dessen Vermittlung die Juden zur Zeit Artaxerxes I. unter dem gleichzeitigen Serubabel und Esra nach Palästina wieder eingewandert seyen; eine Hypothese, mit der Ebrard etwas zu frühe die Umwälzung der Geschichte und Chro-

---

*) Nach Ktesias fragm. edit. Lion p. 7.

**) Dies erkennt man sicher aus Folgendem. Neh. 12, 1—7. werden die Vorsteher der Priesterordnungen erwähnt, welche zur Zeit Serubabels und Josuas mit einwanderten, v. 8. 9. aber die Leviten-Vorsteher angereiht. Hierauf v. 12—21. diejenigen Priesterobersten, die zur Zeit des Hohenpriesters Jojakim als Söhne und Nachkommen an deren Stelle getreten waren, und daran wieder v. 24—26. die Leviten-Vorsteher angefügt, welche ebenfalls zu Jojakims, des Hohepriesters, Zeit im Amte stunden. Um diesen recht kenntlich zu machen, hat ein Späterer als Nehemias die Glosse v. 10. 11. eingeschoben, von dessen Hand auch der ähnliche Einschiebsel v. 22. 23. herrührt. Läßt man diese Glossen weg, so steht v. 1—26. in schönster, überschaulichster Verbindung.

nologie angekündigt hat: so ist hierauf noch in Kürze Folgendes zu sagen. Daß Cyrus der Bibel kein untergeordneter König oder Statthalter war, sondern der große Cyrus der Profangeschichte, der Gründer eines Weltreiches, beweist unwidersprechlich 2 Chr. 36, 23. und Esra 1, 2., wo er im Edikte von sich sagt, daß ihm Gott alle Königreiche der Erde übergeben habe. Dieser Cyrus aber, der Befreier der Juden, den Jesaias 41, 2. 3. 25. 45, 1—7. gewiß nicht als einen Unterkönig oder Statthalter geweissagt und besungen hat, wird Dan. 6, 29. auf's Engste mit Darius verbunden, ja ihm gleichzeitig gesetzt, der als 62jähriger Fürst nicht das Reich eroberte, sondern wie es schon seinem Alter nach anzunehmen ist, das durch Cyrus' Waffenthaten eroberte Chaldäerreich bloß in Besitz nahm, 6, 1. Nach dem Herzog von Manchester und seinen Vertheidigern müßte er aber wenigstens 50 Jahre später gelebt haben, und wie hätte sein Königreich und das des Darius 6, 29. als ein gleichartiges zusammengestellt werden können, wenn er doch nur Unterkönig oder Statthalter war. Wäre aber Darius in Dan. 6, 1. 29. 9, 1. 11, 1. nicht Kyaxares, der Oheim des großen Cyrus, sondern Darius, Hystaspis Sohn; wie hätte dann überall hervorgehoben werden können in diesen Stellen, daß er vom medischen Stamm sey, da männiglich bekannt ist, daß Darius, Hystaspis aus persischem Blute sproßte und wie Cyrus dem Geschlecht der Achämeniden angehörte, und daß er eben den Magiern als Medern, die im falschen Smerdes die Meder auf den Thron bringen wollten, die Herrschaft entriß. Doch sapienti sat! **Vaihinger.**

Datarius, s. Curie, römische.

Daub, s. Theologie, spekulative.

Daut (Joh. Maximilian), ein Schustergeselle aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jahrhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gottes, wie er vorgibt, schrieb er im Jahre 1710 seine „helle Donnerposaune“, worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch andern Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drohte. Nur ein kleines Häuflein wird gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes“ zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt seyn. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Boomen nach Leyden zu dem Mystiker Uebersoldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Folge war, daß er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder“ bezeichnete. Später söhnte er sich wieder mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In der Gegend von Ulm fanden er und sein Geistesverwandter, der Perrückenmacher Tennhardt, ziemlichen Anhang unter den dortigen Landleuten, so daß der Magistrat nöthig fand, ein scharfes Edikt wider die unberufenen Prediger zu erlassen und das Lesen der Daut'schen Schriften zu verbieten. Zu diesen gehören auch seine 1711 herausgegebenen „geistlichen Betrachtungen“, welche voll chiliastischer und mystischer Ideen sind. Unter andern redet er von einer „Schwängerung der Natur durch den heiligen Geist.“ Der wider ihn abgeordnete Professor der Theologie und Prediger Johann Frick suchte ihn von seinen Irrthümern zurückzubringen; und es soll ihm gelungen seyn, ihn wieder mit der orthodoxen Landeskirche zu versöhnen. Auch ein Mitglied des Hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Daut's u. C. A. Römeling's Weissagungen aus dem göttlichen Wort beurtheilt.“ 1711. Uebrigens fand er auch in England Anhang.

Vgl. Unschuld. Nachr. 1710. S. 15 ff. 1711. S. 872 ff. Acta Erudit. Lips. 1714. p. 90. Walch, Rel.Streitigkeiten in der luth. Kirche. Thl. II. S. 794. Thl. V. S. 1051. *Pfaff*, Introductio in Hist. theol. T. II. p. 372. *Bürger*, exercitatio de sutoribus fanaticis. Lips. 1730. Fuhrmann, Handb. der Rel. und Kirchgesch. u. d. A. **Hagenbach.**

David (דָּוִד, דָּוִיד; *Δαβίδ, Δαυίδ*), der zweite König Israels (1055—1015 v. Chr.), war der jüngste der acht Söhne Isai's, eines begüterten Judaiten zu Bethlehem (1 Sam. 16, 10.). Wie schon von den ältesten Zeiten her der Stamm Juda

eine ausgezeichnete Stellung unter den übrigen Stämmen Israels einnahm, so gehörte auch die Familie Isai's von Alters her zu den angesehensten dieses Stammes. Der Segensspruch des sterbenden Jakob (Gen. 49, 8—12.) hatte Juda schon als den Vorkämpfer seiner Brüder, als Sieger und Herrscher über die Völker, als Segensbringer und Heilsvermittler gekennzeichnet; — in der Wüste war dem Stamme Juda sowohl bei der Lagerung, wie beim Aufbruch und dem Zuge eine vor allen andern Stämmen ausgezeichnete Stellung angewiesen (Num. 2, 3.), — und nach Josua's Tode wurde diesem Stamme die Hegemonie im Kriege gegen die Kanaaniter zuerkannt (Richt. 1, 2.). Nicht minder ragt von Anfang an die Familie, der Isai angehörte, vor den übrigen Familien Juda's hervor. Beim Zuge durch die Wüste stand einer ihrer Ahnherrn, Nahesson, an der Spitze des ganzen Stammes (Ruth 4, 20.; Num. 1, 7.; 2, 3 2c.). Aus den alten, diese Familie betreffenden Geschichtsüberlieferungen tritt es als eigenthümlich hervor, daß dreimal ausgezeichnete Heidinnen (Thamar vgl. Matth. 1, 3.; Gen. 28.; — Rahab vgl. Matth. 1, 5.; Richt. 6, 25.; — Ruth vgl. Matth. 1, 5.; Ruth 4, 21.) in dieselbe eintreten und die Stammmütter der Hauptlinie werden. Wir ersehen daraus, wie vorzugsweise in dieser Familie der durch das fundamentale Segenswort Gen. 12, 3. dem Samen Abrahams eingepflanzte Trieb nach Vereinigung mit dem Heidenthum, der sonst meistens und die ganze ältere Geschichte Israels hindurch eine so grundverkehrte Richtung nimmt, sey es bewußt, sey es unbewußt, sich in normaler und ächt theokratischer Weise bethätigte. — Wie gerade in dieser Familie vor allen andern, selbst in den so vielfach heruntergekommenen Zeiten der Richter, theokratische Frömmigkeit in edelster und lieblichster Weise erhalten und gepflegt wurde, zeigt die Geschichte der Ruth und des Boas; dieser ein Urtypus theokratischer Rechtschaffenheit, jene eine wahrhaft geweihte Blüthe des Heidenthums, die ihren Kelch sehnsuchtsvoll dem Lichte der göttlichen Offenbarung in Israel entgegenstreckt.

Das war die Familie, der David entsprossen war, und er war ihr edelster Sprößling. Den einfachen Sitten seiner Zeit gemäß erwuchs er unter der Beaufsichtigung der Heerden seines Vaters zu einem stattlichen, kräftigen und muthigen Jüngling, der kühnlich und erfolgreich auch mit einem Bären und Löwen den Kampf aufnehmen konnte, um ihnen die geraubte Beute zu entreißen (1 Sam. 17, 34 ff.), und der bereits auch in der Dicht- und Tonkunst sich einen ruhmvollen Namen erworben hatte (1 Sam. 16, 18.). Um diese Zeit erscheint der Prophet Samuel im Hause seines Vaters, von Jehova gesandt, um Einem der Söhne Isai's durch feierliche Salbung die Weihe zum künftigen Königthum, dessen erblichen Besitz Saul wegen seiner untheokratischen Bestrebungen verscherzt hatte, zu verleihen. David, dem, wie sich erst jetzt herausstellt, die Sendung galt, muß erst von der Heerde herbeigeholt werden. Schwerlich erkannten damals schon David oder seine Angehörigen die Bedeutung dieses Aktes; wenigstens blieb vorläufig in der Familie Alles beim Alten. Aber der Geist Jehovah's kam von dem Tage an über David, während er gleichzeitig von Saul wich und einem bösen Geiste des Mißmuthes und Trübsinns Platz machte. Die Umgebung des Königs verspricht sich Heilung oder wenigstens Linderung von der Einwirkung des Saitenspieles, als dessen Meister ihr der braungelockte heldenmüthige Hirtenjüngling aus Bethlehem bekannt war. So kommt David an den Hof. Er erwirbt sich auch bald die volle Gunst des Königs und wird unter die Zahl seiner Waffenträger aufgenommen. Doch blieb er nicht lange in dieser Stellung. Es brach ein Krieg mit den Philistern aus, der den König in's Feld rief, und David, dem man wohl nicht kriegerische Kraft und Uebung genug zutraute, um seinen Gebieter dorthin zu begleiten, kehrt wieder zu den Heerden seines Vaters zurück. Nach einiger Zeit jedoch begibt er sich im Auftrage seines Vaters in das Lager, um Nachricht über seine mit in den Krieg gezogenen Brüder einzuholen. Dort ist er Zeuge, wie der riesige Philister Goliath von Gath dem Heere Israels Hohn spricht, und keiner der Israeliten es wagt, seiner trotzigen Herausforderung zum entscheidenden Zweikampfe Folge zu leisten, obwohl Saul dem Sieger seine eigene Tochter zum Lohne ver-

sprochen hatte. David aber übernimmt mit einigen Schleudersteinen in der Hirtentasche und starkem Gottvertrauen im Herzen den Kampf mit dem gewaltigen Riesen und erlegt denselben. — So berichtet 1 Sam. 17, 22—58. Die neuere Kritik hat aber in diesem Abschnitt eine Menge Widersprüche mit dem in 1 Sam. 16. Berichteten finden wollen. Winer (Reallex. I. 259) zählt diese in folgender Weise auf: „Nach 16, 21 ff. war David schon Waffenträger Sauls und dem Könige alle Familienverhältnisse desselben bekannt, aber 17, 15. entfernt sich David gerade in der Zeit, wo er als Waffenträger dem Saul zur Seite stehen sollte, von diesem, und 17, 33. wird er als ein dem Waffenhandwerk fremder Hirtenknabe, — 17, 28. gar als unbefugter Zuschauer des Krieges bezeichnet, und was noch mehr auffällt Vs. 55 ff. erscheint David dem Abner wie dem Könige seiner Abkunft nach unbekannt; ferner V. 12. schaltet der Erzähler eine Notiz über David ein, die den Lesern schon aus 16, 5 ff. gegenwärtig seyn mußte, also mindestens überflüssig ist; V. 54. ist Jerusalem auf eine der Geschichte nicht eben gemäße Weise erwähnt, und was von der Niederlegung der Waffen Goliath's gesagt ist, scheint mit 21, 9. zu streiten.“ Allein die „Widersprüche“ sind in der That von sehr geringem Belang. Joab, David's späterer Feldhauptmann, hatte nach 2 Sam. 18, 15. zehn Waffenträger; Saul wird ihrer ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl gehabt haben. Zu Friedenszeiten gehörten die Waffenträger zum Hofstaat; es war eine Ehrenstellung als Ausdruck der persönlichen Gunst des Königs. Zu Kriegszeiten aber gestalteten sich natürlich die Dinge ganz anders; da mußte der Waffenträger selbst Krieger seyn. Die Ungeschicklichkeit in der Handhabung kriegerischer Waffenrüstung, welche David in K. 17. zeigt, steht mit K. 16. so wenig im Widerspruch, daß sie vielmehr den Uebergang von K. 16. zu K. 17. vermittelt und es uns erklärlich macht, warum David beim Ausbruch des Krieges den Hof und den König verließ. Wenn aber „der Geschichte zuwider“ schon in K. 16, 18. David ein Kriegsheld genannt wird, so ist dies nur, wie auch Winer anerkennt, „eine bei diesen Schriftstellern nicht auffällige Prolepsis.“ Am meisten befremdlich möchte noch die Frage Sauls in K. 17, 55 ff. nach der Herkunft des Jünglings erscheinen, allein das Befremdliche dieser Frage schwindet, sobald man sich das Interesse, aus dem sie hervorging, vergegenwärtigt. Die Frage setzt nicht Unbekanntschaft mit der Person David's, sondern nur mit seinen Familienverhältnissen voraus, die der König, wenn er früher überhaupt Notiz davon genommen hatte, gar leicht vergessen haben konnte. Das Wissen um die Herkunft seines Harfenspielers und Waffenträgers hatte kein besonderes Interesse für Saul; da aber jetzt der Harfenspieler zum Eidam des Königs werden soll, liegt ihm begreiflich sehr viel daran, Näheres über dessen Verhältnisse zu erfahren. Die Behauptung aber, daß K. 17, 54. Jerusalem in geschichtswidriger Weise erwähnt werde, ist selbst eine geschichtswidrige; denn wenn auch die Festung von Jerusalem erst später durch David den Jebusitern abgenommen wurde, so war doch die Stadt selbst schon seit Josua's Zeit im Besitz der Israeliten (Jos. 15, 63.; Richt. 1, 21.). Daß aber David nach dem Siege Goliath's Waffen in seinem eigenen Zelte (Hause) niederlegt, später aber das Schwerdt Goliath's beim Heiligthum zu Nobe sich findet, ist doch wahrlich kein unlöslicher Widerspruch (1 Sam. 17, 54.; 21, 9.).

David's Sieg war eine rettende That für ganz Israel. Das erkennt Saul, das erkennt auch das ganze Volk. Als nun aber der Chor der Weiber, die den Siegern mit Gesang und Reigen entgegenzogen, dem Dankgefühle der Nation in den Worten: „Saul hat Tausend geschlagen, David aber Zehntausend“ einen Ausdruck gab, da erwachte Saul's Eifersucht. Der Gesang der Weiber erinnert ihn an Samuels Wort (1 Sam. 15, 28.): „Jehova hat das Königthum heute von dir gerissen und wird es einem Andern geben, der besser ist als Du.“ Aber während Saul's Abneigung sich bis zum tödtlichsten Hasse steigert, knüpfen sich Bande der innigsten Liebe und Freundschaft zwischen seinen eigenen Kindern und dem gehaßten Bethlehemiter. Saul's hochsinniger und edelmüthiger Sohn Jonathan schließt sich mit begeisterter, jeder Aufopferung fähigen Hingebung an den Heldenjüngling an. Saul war durch sein Versprechen verpflichtet, ihm seine älteste Tochter

Merob zum Weibe zu geben, aber er zögert mit der Erfüllung seiner Zusage und gibt sie zuletzt einem Andern zum Weibe. Dagegen wird dem Verschmähten die Liebe der jüngern Tochter Michal zu Theil. Darauf gründet Saul einen Plan zum Verderben David's. Er bietet ihm Michal zum Weibe, fordert aber als Morgengabe die Vorhäute von hundert Philistern, in der Hoffnung, daß David selbst durch das Schwert der Philister fallen werde. Doch noch vor Ablauf des festgesetzten Termines bringt David die doppelte Anzahl von Vorhäuten, und wird nun der Gemahl der Michal. In den fortdauernden Kämpfen mit den Philistern häuft sich David's Siegesruhm, aber mehrt sich auch Saul's Eifersucht und Haß. Schon früher hatte Saul selbst in einem Anfall von Raserei einmal mit seinem Spieße nach David, als dieser mit Saitenspiel seinen Gebieter zu erheitern bemüht war, geworfen, ohne den gewandten Jüngling zu treffen. Jetzt denkt er daran, seine ganze Umgebung zum Meuchelmorde gegen ihn aufzubieten. Zwar gelingt es der Beredtsamkeit Jonathan's, die Mordgedanken Saul's für eine Zeitlang zu beseitigen, aber neuer Kriegsruhm David's facht des Königs Haß zu neuer Gluth an. Auch diesmal weicht David durch eine geschickte Wendung dem tödtlichen Wurfspieß des von Raserei ergriffenen Königs aus. Er flieht in sein Haus, und schon folgen ihm des Königs Boten mit dem Auftrage, ihn zu tödten. Durch Michal's List entkommt er (1 Sam. 19, 8—17.) und findet zunächst zu Rama bei Samuel eine Zuflucht. Dreimal sendet Saul Boten dorthin, ihn zu fangen. Aber der Geist, der hier waltet, ergreift die Boten, daß sie weissagen, anstatt das ihnen befohlene Mordwerk auszurichten. Endlich eilt Saul selbst dorthin. Aber auch ihn ergreift, wie schon vordem einmal (1 Sam. 10, 6.) in besseren Zeiten, der Geist der Weissagung, diesmal aber das Gericht der Verstockung in ihm vollendend. — Jonathan's erneuerter Versuch, eine Aussöhnung zu bewirken, wird von Saul mit Hohn und Grimm abgewiesen, und Jonathan kann seinem flüchtigen Freunde keine andere Botschaft bringen, als die, daß es bei seinem Vater gänzlich beschlossen sey, ihn zu tödten. Nochmals schwören sich die beiden Freunde unverbrüchliche Liebe und Treue und scheiden schweren Herzens von einander. — David flieht von Rama nach Nobe, wo sich damals die Stiftshütte (jedoch ohne Bundeslade 1 Sam. 7, 1.; 2 Sam. 6, 3.) befand, um das Orakel Jehova's (Urim und Thummim) zu befragen. Da er sich für einen geheimen und eiligen Boten des Königs ausgibt, trägt der Hohepriester Ahimelech kein Bedenken, seinen Wünschen zu willfahren, indem er zugleich ihn mit Schaubroden speist und ihm Goliath's Schwert ausliefert. Sich nirgends im Reiche Israels sicher glaubend, sucht David eine Zuflucht bei dem Philisterkönige Achis. Hier geräth er durch das Mißtrauen der Knechte des Achis in eine bedenkliche Lage, der er sich durch verstellten Wahnsinn entzieht. Auch hier ist also seines Bleibens nicht. In einer Höhle bei Adullam, nicht weit von Bethlehem, wohin er jetzt flüchtete, sammeln sich 400 Mann, meist seiner von Saul verfolgten Verwandtschaft angehörig, um ihn. Unterdessen hatte der Edomiter Doeg den Vorgang in Nobe dem Saul hinterbracht, und auf dessen Befehl ein furchtbares Blutbad unter der Priesterschaft von Nobe angerichtet. Nur Abjathar, Ahimelechs Sohn, entkam mit Urim und Thummim zu David, — für diesen ein außerordentlicher Gewinn, weil er nun in allen zweifelhaften Lagen das Orakel Jehova's befragen konnte. Seine Eltern hatte David, um sie vor Saul's Rache zu sichern, in das Gebiet der Moabiter übergesiedelt. — Die Schaar der Männer bei David vermehrte sich von Tag zu Tag, aber strenge enthielt er sich aller Feindseligkeiten gegen Saul und dessen Gebiet. Dagegen eilte er bei der Nachricht, daß die judäische Grenzstadt Kegila von den Philistern belagert werde, zu deren Entsatz herbei. Saul bietet nun sein Kriegsheer auf, um ihn dort einzuschließen und zu fangen. Da David befürchtete, daß die Bewohner von Kegila ihn ausliefern möchten, und diese Furcht durch Urim und Thummim bestätigt wird, so flieht er in die Wüste Siph. Aber auch hier droht ihm Verrath. Schon hat Saul's Heer ihn und die Seinigen umzingelt, aber ein Einfall der Philister nöthigt Saul, diesmal von der Verfolgung abzustehen. Sobald er indeß die Philister vertrieben hatte,

setzte er die Verfolgung gegen David, der sich in die Wüste Engedi zurückgezogen hatte, fort; gerieth aber hier unversehens in die Hände David's. Um ein Bedürfniß zu verrichten, hatte sich nämlich Saul von seinen Begleitern entfernt und in eine Höhle zurückgezogen, in deren Hintergrunde sich David mit seiner Schaar befand. Von heiliger Scheu vor dem Gesalbten Jehova's erfüllt, weist David das Ansinnen der Seinigen, diese günstige Gelegenheit zu benutzen, um sich seines Feindes zu entledigen, entschieden ab, und begnügt sich, einen Zipfel seines Kleides abzuschneiden. Und so zart ist sein Gewissen, daß ihm selbst diese That, als sie vollbracht war, das Herz beschwert. Als Saul, nichts von alle Dem ahnend, die Höhle verläßt, ruft ihm David zu, zeigt ihm den Zipfel, und stellt ihm in beweglicher Rede vor, wie Unrecht er thue, ihn zu verfolgen. Noch einmal erwacht der bessere Geist in Saul; David's Edelmuth rührt ihn zu Thränen, er bekennt: "du bist gerechter als ich", und nicht zweifelnd daran, daß ihm das Königthum von Gott bestimmt sey, läßt er ihn schwören, die ihm zugefügte Unbill nicht an Saul's Kindern rächen zu wollen. — Sehr bedeutsam schließt sich an diese Begebenheit eine andere an, durch die jene erst im rechten Lichte (d. h. nicht als Aeußerung eines gutmüthig-weichen und schwachen Naturgrundes, sondern einer den an sich leidenschaftlich heftigen Naturgrund beherrschenden und heiligenden ethischen Macht) erscheint. Auf seinen weitern Streifzügen kam David in die Wüste Maon (statt פארן ist ohne Zweifel in 1 Sam. 25, 1. mit Thenius ad h. l. מאון zu lesen). Dort erfährt er, daß ein reicher Heerdenbesitzer, Namens Nabal, auf dem Karmel bei Gelegenheit der Schafschur festliche Gelage hält. Aller Lebensbedürfnisse für sich und die Seinen völlig entblößt, sendet er etliche Knappen an Nabal, um ihn zu beglückwünschen und sich mit Berufung auf den Schutz, den seine Streifzüge den Besitzern dieser Gegend gewährt haben, eine freundliche Beisteuer auszubitten. Aber der hartherzige und geizige Mann fertigt die Boten mit dem schnödesten Hohn ab. Da entbrennt David's Leidenschaft zur flammenden Gluth; er rüstet sich zur blutigen Rache, aber die kluge und schöne Abigail, Nabal's Weib, kommt ihr zuvor. Ohne ihres störrischen und dazu trunkenen Mannes Vorwissen eilt sie mit reichen Geschenken, um David's Zorn zu besänftigen, ihm entgegen. Es gelingt ihr dies auch vollkommen. Als Nabal nun erfährt, in welcher Gefahr er geschwebt habe, erschrickt er so, daß er vom Schlage getroffen nach einigen Tagen stirbt. David wirbt nun um die Hand der jungen Wittwe, deren Klugheit und Lieblichkeit sein Herz gewonnen hatte, und führte sie als seine Gattin heim (die Michal hatte Saul nach David's Flucht einem Andern zum Weibe gegeben). Bald darauf haust David wieder in der Wüste Siph, und Saul, über den sein böser Geist wieder Meister geworden, zieht mit 3000 Mann gegen ihn aus. David beschleicht in der Nacht, als Alle schliefen, das Lager seines Feindes, widersteht auch jetzt aller Versuchung und Mahnung seiner Gefährten, durch einen tödtlichen Streich gegen das Haupt seines Todfeindes aller seiner Noth für immer ein Ende zu machen, und begnügt sich, dessen Speer und Becher mitzunehmen. Nun erneuert sich Saul's Beschämung, aber David kann der momentanen Sinnesänderung des Königs jetzt ebenso wenig trauen, wie das Erstemal. Er sucht daher vor den beständigen Nachstellungen, denen er doch einmal zu unterliegen befürchtet, zum Zweitenmale eine Zuflucht beim Philisterkönige Achis, der ihn als notorischen Feind Saul's vertrauensvoll aufnimmt und ihm und seinen Männern (600 an der Zahl) die Stadt Ziklag zur Wohnung anweist. In dieser zweideutigen und fatalen Stellung beschäftigt sich David eine Zeitlang unangefochten mit Streifzügen gegen die südlich wohnenden Feinde Israels (Amalekiter, Gessuriter, Gerasiter). Als aber ein neuer Krieg zwischen Saul und Achis ausbrach, und der Letztere David's thätige Beihülfe erwartete und forderte, stellt sich die Gefährlichkeit seiner Stellung heraus. David ist zwar entschlossen, was er thun will (ohne Zweifel würde er im entscheidenden Augenblick nicht wie Achis erwartete sein Schwert gegen Israel, sondern gegen die Feinde Israels gewandt haben), — aber das Mißtrauen der philistäischen Fürsten, die auf David's Entfernung bestehen, befreit ihn aus seiner zweideutigen Lage. Als er nach

Ziklag zurückkehrt, findet er es von den Amalekitern zerstört und geplündert; sofort jagt er den Räubern nach, schlägt sie und führt alle Gefangenen mit überreicher Beute heim. Nach seiner Rückkehr erhält er Kunde von Saul's und Jonathan's unglücklichem Ausgange. Den Amalekiter, der ihm diese Botschaft gebracht und sich (fälschlich) gerühmt, Saul mit eigener Hand getödtet zu haben, bestraft er für den (erlogenen) Frevel mit dem Tode, und gibt seiner tiefgefühlten Trauer über Saul und Jonathan in einem ergreifenden Trauergesange einen entsprechenden Ausdruck (2 Sam. 1, 19—27.).

David begibt sich nun nach Hebron, wo er (dreißig Jahre alt) vom Stamme Juda zum Könige ausgerufen wird; aber Abner, Saul's Feldhauptmann, proklamirt zu Mahanaim dessen Sohn Isboseth zum Könige über die andern eilf Stämme. So bestanden eine Zeitlang zwei Reiche mit feindseligen Reibungen, bei denen die Vortheile immer auf David's Seite waren, neben einander. Abner überwarf sich endlich mit Isboseth und ging zu David über, und Isboseth selbst wurde bald darauf von zwei Männern, die dadurch sich David's Dank zu verdienen wähnten, ermordet; — David aber gab ihnen einen Lohn, wie sie ihn verdient hatten. Jetzt endlich, nach 7½jähriger Spaltung, erkannten auch die übrigen 11 Stämme David als König an und salbten ihn zu Hebron. Dieser zog nun nach Jerusalem, eroberte die Burg Zion, die bis dahin immer noch im Besitze der Jebusiter gewesen war, und erbaute sich mit Hülfe tyrischer Baukünstler eine Burg daselbst. Nach einem Siege über die Erbfeinde Israels, die Philister, wandte er zunächst seine Aufmerksamkeit auf eine Reorganisation des seit Eli's Zeiten vollständig desorganisirten Cultus. Wahrscheinlich dachte er von vornherein daran, einen Tempel auf dem Berge Zion zu errichten. Deßhalb brachte er vorläufig nur die Bundeslade (von Kiriath-Jearim) dorthin und ließ die Stiftshütte zu Nobe (1 Sam. 21, — oder Gibeon? 1 Kön. 3, 4.). Bei der Einführung der Bundeslade in das für sie bereitete Zelt, legte er seinen königlichen Schmuck ab und begleitete das Heiligthum mit religiösen Tänzen, woran der Spott Michal's (die unterdeß zu ihm zurückgekehrt war) ihn nicht irre machen konnte. Als nun unter den fortwährenden Kriegen, die er zu führen hatte, eine zeitweilige Pause eintrat, gedachte er Hand an's Werk zu legen zum Aufbau eines prachtvollen Tempels. Aber der Prophet Nathan, der anfangs nach eigener Einsicht diesen Plan gebilligt hatte, untersagt ihm, durch göttliche Offenbarung eines Andern belehrt, im Namen Gottes die Ausführung, denn nicht ein Mann des Krieges, sondern ein Mann des Friedens solle Jehova ein Haus bauen. Dagegen verheißt Jehova, dem David ein Haus zu bauen, daß sein Same ewiglich regieren und sein Thron ewiglich bestehen solle. So läßt denn David von diesem Plane ab, um seine ganze Thätigkeit der ihm durch die Prophetie vorgezeichneten Aufgabe seines Lebens, nämlich der Kräftigung und Erweiterung des theokratischen Staates zuzuwenden. Durch seine Siege über die Philister, die Syrer von Damaskus und von Zoba, die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und andere umwohnende Völker gibt er dem Staate die Ausdehnung, die ihm schon durch alte Weissagungen (Gen. 15, 18.; Ex. 23, 31.; Deut. 11, 22—24.) bestimmt war. Danach sollte er nämlich den Kern des Landes zwischen Euphrat und Nil besitzen und somit zwischen den beiden durch jene Flüsse repräsentirten Weltmächten im Osten und Westen eine selbstständige und in politischer Beziehung ebenbürtige Stellung einnehmen. — Mit der meisten Erbitterung wurde, wie es scheint, der Krieg gegen die Ammoniter geführt, deren junger König Hanon David's condolirende Gesandte auf das Schimpflichste mißhandelt hatte (2 Sam. 10. und 12, 26 ff.). David ließ die Bewohner der ammonitischen Hauptstadt Rabba, die am längsten widerstand, auf die grausamste Weise durch Sägen, eiserne Dreschwagen und Ziegelöfen tödten. Statt des Kri: „Er ließ sie durch Ziegelöfen (במלבן) gehen“, hat das Ketib: „Er ließ sie במלכן hindurchgehen,“ d. i. nach Kimchi per locum ubi Ammonitae filios suos comburebant idolo suo Molech, — dann handelte es sich, wie Thenius sagt, „um eine recht auffällige Bestrafung ihres Götzendienstes.“ Für die Erklärung der übrigen Strafen reicht eine allgemeine Berufung auf die rohen, grausamen Sitten der Zeit nicht aus; David hatte ohne

Zweifel einen besondern Grund, hier so grausam zu verfahren; wahrscheinlich vergalt er ihnen nur wieder, was sie selbst an Andern, vielleicht an Israel selbst geübt hatten, vgl. Amos 1, 13. 3. und 1 Sam. 11, 1. 2. Jedenfalls unstatthaft ist aber die öfter beliebte Textesverdrehung, als habe David die Besiegten nur zu harten Frohn- und Sklavendiensten beim Sägen, Dreschen und Ziegelbrennen verurtheilt. Vgl. auch die ähnliche Härte gegen die besiegten Moabiter 2 Sam. 8, 2. — In die Zeit des Kampfes mit den Ammonitern fällt auch ein Ereigniß, das den dunkelsten Schlagschatten auf David's Leben wirft und den Anfang einer langen Kette von Unheil bildet. Während nämlich Joab, David's Feldhauptmann (und Schwestersohn) Rabba belagerte, blieb David müßig in seiner Burg und verstrickte sich in Ehebruch mit **Bathseba**, dem schönen Weibe des Hethiters **Uria**, der im Heere diente. Um die Schande nicht offenbar werden zu lassen, läßt er den Uria unter irgend einem Vorwande nach Jerusalem kommen in der Hoffnung, er werde durch einen Beischlaf mit seinem Weibe, die sich schon schwanger wußte, die Folgen des Ehebruchs unbewußt auf seine Rechnung nehmen. Aber Uria enthält sich jeder Zusammenkunft mit Bathseba, und der königliche Sünder läßt sich auf der Bahn des Verbrechens so weit fortreißen, daß er dem Joab den Befehl gibt, den Uria der größten Gefahr im Kampfe auszusetzen und ihn dann im Stiche zu lassen, damit er durch das Schwert der Ammoniter umkomme. Der abscheuliche Plan gelingt und David heirathet nun die Bathseba. Aber der Prophet Nathan läßt den König sich selbst an der Geschichte vom Schafe des Armen das Todesurtheil sprechen, und verkündet ihm den göttlichen Fluch, daß um dieser Sünde willen die Nemesis mit Mord und Blutschuld fortan über sein Haus kommen solle. Nathan's Wort: „Du bist der Mann!“ hat indeß gefaßt, David geht in sich und thut Buße, von deren Tiefe und Aufrichtigkeit der 51. Psalm ein leuchtendes Zeugniß ablegt.

Gar bald bricht das angedrohte Gericht über David's Haus herein. Er selbst hat zwar wieder Gnade gefunden vor Jehova und seine Sünde ist ihm vergeben, aber die irdischen Folgen des Fluches der Sünde müssen dennoch ihren Verlauf haben. Sein Sohn **Amnon** schändet und mißhandelt seine Halbschwester Thamar, ihr Bruder **Absalom** ermordet ihn dafür und flieht zu seinem Großvater mütterlicherseits, dem Könige von Gesur. Joab bewirkt nach drei Jahren seine Zurückberufung, aber noch zwei volle Jahre hindurch läßt ihn David nicht vor sein Angesicht. Unterdessen buhlt Absalom mit niederträchtiger Schmeichelei um die Volksgunst und läßt sich endlich zu Hebron zum Könige ausrufen. David unter Jehova's Gerichte sich demüthig beugend, denkt anfangs nicht an Widerstand und flieht aus Jerusalem. Die Demüthigung des Königs benutzt **Simei**, ein Verwandter Saul's, ihn mit Hohnreden und Steinwürfen zu verfolgen. Auch darin erkennt David ein verdientes Gericht und spricht: „Lasset ihn fluchen, Jehova hat's ihm geheißen.“ — Neben dem großen Abfall im Volke macht David aber auch manche Erfahrung von treuer Liebe und Anhänglichkeit an seine Person (2 Sam. 17, 27 ff.; 18, 3 ff.; 19, 31 ff.). Bald hat sich auch ein ansehnliches Heer um ihn gesammelt, mit welchem seine Generale Joab, Abisai und Ithai gegen die Empörer in's Feld rücken. Im Walde Ephraim kam es zur Schlacht. Absalom bleibt auf der Flucht mit seinem langen Haare an einer Terebinthe hängen und wird (obwohl David flehentlich gebeten: „Fahret mir fein säuberlich mit dem Knaben Absalom“), von Joab aus Privatrache (2 Sam. 14, 30.) durchbohrt. Als die Kunde davon zu David gelangt, bricht er in die tiefgefühlte Klage aus: „Mein Sohn Absalom, wollte Gott, ich müßte für dich sterben!“ Diese Klage, sowie sein früheres Betragen gegen den ruchlosen, empörerischen Sohn, erscheint allerdings auffallend, ist aber durchaus nicht als karakterlose Schwäche zu deuten, — damit wäre der strenge richterliche Ernst, mit welchem er ihn fünf Jahre lang aus seinen Angesichte verbannt hatte, unverträglich. Absalom's Sünde und Schande hatte eine doppelte Seite: Einmal ist dabei wirksam der Fluch, der durch David's Sünde über David's Haus gekommen ist (2 Sam. 12, 10.) und die Missethat der Väter, die heimgesucht wird an den Kindern (Exod. 20, 5.); — dann aber auch freilich nicht minder

Absalom's eigene Verworfenheit und Ruchlosigkeit, die gerade ihn zum Träger des Familienfluches machte. Nicht von dieser, sondern von jener Seite sieht aber David Absalom's That an, — denn seine eigene Schuld ist so groß in seinen Augen, daß er Absalom's Schuld darüber gering erachtet, — daher erklärt sich das tiefe und grenzenlose Erbarmen mit dem mißrathenen Sohne.

Die ganze Empörung war mit einem Schlage erstickt. Amasa, Absalom's Feldherr, ging zu David über; Simei bittet und erlangt Gnade; der Stamm Juda führt den König feierlich nach Jerusalem zurück. Darüber erwacht aber die Eifersucht der andern Stämme, und der Benjaminite Seba beutet diese Mißstimmung zu neuer Empörung aus, die indessen bald gedämpft wird (2 Sam. 20.). — Hierauf läßt (K. 21.) nun die Urkunde einen Bericht über eine dreijährige Hungersnoth folgen, die, wahrscheinlich einer frühern Zeit angehörig, hier nachgeholt wird. Das hohepriesterliche Orakel deutete diese Noth als Strafe für eine Blutschuld, die noch ungesühnt seit Saul's Zeiten auf Israel lastete. Saul hatte nämlich den von Josua beschwornen Bund mit den Gibeonitern (Jos. 9.) nicht achtend, aus unbekannter Veranlassung ein Blutbad unter denselben angerichtet, zu dessen Sühnung die Gibeoniter die Auslieferung von sieben Nachkommen Saul's verlangten. David willfahrt ihnen und die Ausgelieferten werden gehängt. Um dies Verfahren zu begreifen, muß man sich in die Anschauungen des orientalischen Alterthums von der Solidarität der Familie, der strengen äußerlichen Vergeltung und der Berechtigung zur Blutrache versetzen, Anschauungen, die auch noch in der Gesetzgebung des alten Bundes mit gewisser Beschränkung geltend blieben.

Nachdem David endlich alle inneren und äußeren Feinde des theokratischen Staates überwältigt und denselben nach Innen und Außen geordnet, befestigt und gekräftigt hatte, ordnete er eine allgemeine Volkszählung an. Selbst der sonst so gewaltthätige Joab nimmt Anstoß an dieser Maßregel und führt sie nur gezwungen und mit sichtbarem Widerwillen aus. Auch der Prophet Gad tritt dagegen auf; er verkündet dem Könige Jehova's Zorn und bevorstehendes Strafgericht. David, dem die Wahl zwischen drei Uebeln gelassen ist, will lieber in Gottes als in der Menschen Hände fallen, und so rafft eine Pest, noch ehe die Zählung vollendet ist, 70,000 Mann weg. Da that David Buße in Sack und Asche, und flehte zu Jehova, ihn, den Schuldigen, zu strafen, des unschuldigen Volkes aber zu schonen. Jene Strafe scheint nun in keinem Verhältniß zur Verschuldung zu stehen; ja man könnte fragen, was denn überhaupt Sündiges darin liege, wenn ein König sein Volk zählen läßt. Zunächst ist darauf zu antworten, daß David, der nicht autokratischer, sondern theokratischer König war, eine solche Maßregel nicht von sich aus, sondern nur auf Jehova's, des eigentlichen Königs von Israel, Befehl in's Werk setzen durfte. Aber damit allein reichen wir doch nicht aus. David muß bei dieser Maßregel einen ganz besonders Gottwidrigen Plan gehabt haben, der sie zu einer so schweren Verschuldung machte. Diesen Plan glauben wir in Folgendem zu erkennen: David's bisherige Regierung war mit ruhm- und siegreichen Kriegen angefüllt gewesen. Er war jetzt durch seine kriegerischen Erfolge so weit vorgedrungen, wie es seine Aufgabe und des Staates Bestimmung erheischte. Darum ist seinem kriegerischen Wirken jetzt ein „Bis hieher und nicht weiter!" vorgeschoben. Jedes weitere Fortschreiten auf dieser Bahn würde den theokratischen Staat zu einem Weltstaate umgestaltet und seine Bestimmung vereitelt haben. Aber das wird man zugeben müssen: Wäre es die Aufgabe der Theokratie gewesen, eine politische Weltherrschaft zu begründen, so wäre jetzt der geeignete und einzige Zeitpunkt dazu gewesen. Die Geschichte aller Welteroberer zeigt, daß wenn sie einmal im Siegeslaufe begriffen sind, keine Macht der Erde sie aufzuhalten vermag, bis ihnen von der Hand, die die Fäden der Weltgeschichte lenkt, ein Riegel vorgeschoben wird. David aber war in einem solchen unaufhaltsamen Siegeslaufe begriffen; auch ihn würde auf dieser Bahn schwerlich eine der damaligen Weltmächte aufzuhalten vermocht haben; — David hätte ein Alexander, Jerusalem ein welteroberndes Rom werden können, dazu waren alle Bedingungen und Mittel vorhanden

(die Zählung ergab in Juda 500,000, in Israel — obwohl noch nicht alle Stämme gezählt waren — 800,000 streitbare Männer). Die Versuchung dazu lag dem menschlichen Ehrgeize nahe, und David, meinen wir, unterlag ihr: er wollte den theokratischen Heilsstaat in einen erobernden Weltstaat umgestalten. Das war ohne Zweifel das Motiv der angeordneten Zählung, und der Ernst der göttlichen Strafe entsprach dem Gewichte solcher ungöttlichen Verkehrtheit. David aber ließ sich weisen und züchtigen und kehrte in die Schranken seiner Bestimmung zurück. Die Art der Strafe war übrigens doppelt angemessen: sie züchtigte David an dem, woran er gesündigt hatte, und sie war dem Volke eine Strafe für die wiederholte Auflehnung gegen den Gesalbten Jehova's.

David hatte den Sohn der Bathseba, Salomo, den Zögling Nathans, zu seinem Nachfolger bestimmt. Auf die Altersschwäche David's bauend, organisirte aber ein anderer seiner Söhne, Adonja, eine Verschwörung (bei der sich auch Joab und der Hohepriester Abjathar betheiligten), um die Thronfolge an sich zu reißen. Aber der wachsame Nathan entdeckte die Verschwörung. Nun läßt David noch bei Lebzeiten den Salomo zum Könige salben und proklamiren (2 Kön. 1.). Als er sich bald darauf dem Tode nahe fühlte, mahnte er unter Anderem seinen Nachfolger auch, die aus persönlichen Rücksichten versäumte Strafe an dem Majestätslästerer Simei und dem dreifachen Meuchelmörder Joab (er hatte den Abner, Amasa und Absalom heimtückisch und aus Eifersucht und Privathaß getödtet) nachzuholen. Diese in der Todesstunde doppelt befremdliche Mahnung zu nachträglicher Rache kann nur dann mißdeutet werden, wenn man David's eigenthümliche Stellung zu beiden Verbrechern vergißt. Zu den vielen Leiden, welche sich David durch seine Sünde mit Bathseba zugezogen hatte, gehörte auch dies, daß er den gewaltthätigen, aber mächtigen und einflußreichen (2 Sam. 3, 39.) Joab dulden und alle seine vielen Frevel ungestraft lassen mußte. Denn durch den Mordbefehl an Joab in Betreff des Uria hatte er sich selbst in Joab's Verworfenheit verstrickt und trug selbst Mitschuld an Joab's Frevelthaten. Aehnliche Rücksichten hinderten ihn an der Bestrafung Simei's (2 Sam. 16, 10.). Aber beide hatten doch ihr Leben verwirkt, und des Königs heilige Pflicht war es, Gerechtigkeit zu üben. Daß er dies um seiner eigenen Sünde willen hatte unterlassen müssen, daß er diesen Bann aus Israel nicht hatte hinwegthun dürfen, das drückte ihm schwer auf dem Herzen, und ließ ihn nicht ruhig sterben, bis er sicher war, daß Salomo, den nicht solche unheilvolle Rücksichten banden, die unterdrückte Gerechtigkeit wieder aufrichten und das verdiente Gericht über die Frevler bringen werde.

David's Karakter und Persönlichkeit ist von Bayle, Voltaire, Tindal, dem Wolfenbüttler Fragmentisten u. A. in sehr ungebührlicher Weise verunglimpft worden. Ein Tugendmuster im rationalistischen Sinne war er freilich nicht, aber als ein solches hat ihn die heilige Schrift auch nicht darstellen wollen. Die Urkunde, die so offen und unbefangen über seine zum Theil so grellen Versündigungen berichtet, trägt eben dadurch auch die Bürgschaft in sich für die Wahrhaftigkeit und Treue ihrer Darstellung, wo sie Edles und Rühmliches von ihm berichtet, so daß Verdächtigungen auf dieser Seite nur ein Zeugniß von absichtlichem Uebelwollen des Beurtheilers ablegen. Muß man seinen Ehebruch und die schändlichen Maßregeln, die derselbe nach sich zog, verabscheuen, so muß man auch die Tiefe und Aufrichtigkeit der darauf folgenden Buße anerkennen, die nicht nur im 51. Psalm einen so wahren und kräftigen Ausdruck gefunden hat, sondern auch einen so mächtigen und nachhaltigen Eindruck in seinem innersten Seelenleben zurückließ, daß davon fast sein ganzes späteres Handeln, Denken und Dichten beherrscht wurde. Und zeigt der Vorfall mit Nabal, welcher besinnungslosen Leidenschaft seine kräftige Natur fähig war, so tritt sein edler Sinn, seine Mäßigung, seine Großmuth gegen Feinde, seine Menschenfreundlichkeit, seine zarte Gewissenhaftigkeit und seine Demuth auf solcher Folie grade um so glänzender hervor. Wie groß und über alle seine Nachfolger erhaben er als König dastand, bedarf keiner Erörterung. Nicht minder hervorragend und einzigartig ist seine heilsgeschichtliche Stellung. Was die Aufgabe und

die Bedeutung der ganzen alttestamentlichen Geschichte ist, nämlich Christum vorzubilden, zu weissagen und zu zeugen, sammelt und eint sich in ihm, wie in einem Brennpunkte. Er ist Stammvater Christi nach dem Fleische, auf ihn wird der Segen der Verheißung ausdrücklich übertragen (2 Sam. 7.), und von da an schildern alle Propheten Christum als Isai's Sproß und David's Sohn. An seinem Königthum entfaltet die Prophetie ihre Anschauung von dem Königthum des Gesalbten, auf welchen alle Geschichte und Weissagung des Alten Testamentes hinzielt; und in seiner speciellen Lebensführung prägt sich, wie bei allen hervorragenden Gottesmännern, und kräftiger als bei den meisten, jener Grundgedanke des Reiches Gottes aus, den der verheißene Davidssohn in seinem Leben urbildlich darstellt, nämlich: durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Leiden zur Herrlichkeit. Darum enthalten denn auch David's gottbegeisterte und gottinnige Psalmen, er mag klagen und jammern oder danken und frohlocken, eine geheimnißvoll prophetische Bedeutung und greifen über die Gegenwart hinaus in die ähnlichen Lagen und Zustände des Urbildes, der sein Sohn und sein Herr ist. So ist denn David endlich auch ein Prophet Christi, der die empfangene Verheißung in gläubigem Gemüthe bewegt und in der Erleuchtung des Geistes Gottes weiter bildet. Ueber seine gottesdienstlichen Anordnungen (1 Chron. 23—26.), seine musikalischen und dichterischen Leistungen sind die betreffenden Artikel zu vgl. — Unter den Specialschriften über David sind zu erwähnen: S. Chandler, krit. Lebensgesch. David's. Aus d. Engl. v. W. Diederichs. Bremen 1777. 8. 2 Bde. P. Delany, Unters. d. Lebens u. d. Regier. Dav. Aus d. Engl. von Windheim. Hannov. 1748. 3 Bde.; J. L. Ewald, David. Leipz. u. Gera 1795. 2 Bde. Außerdem J. J. Heß, Stolberg, H. Ewald 2c. in den betreffenden Geschichtswerken, Niemeyer in s. Karakter. d. Bib. IV. 125 ff., Hitzig in d. Hall. Encyklop. XXIII. 209 ff. Kurtz.

David von Augsburg, s. Bertholdt der Franziskaner.

David von Dinant. Auf der im Jahre 1209 zu Paris versammelten Synode wurden außer Amalrich von Bena und seinen Anhängern auch noch einige häretische Schriften verdammt, unter diesen quaternuli magistri David de Dinant; daher man die Voraussetzung machte, dieser sey Anhänger Amalrichs gewesen, welche Voraussetzung durch die gleichzeitige Verdammung seiner Schriften keineswegs begründet ist. Man weiß auch nichts Weiteres von ihm als jene Notiz *); nur scheint er eine Schule hinterlassen zu haben; denn es gab nach *Albertus M.* summa, part. 1. tract. 6. quaestio 29. art. 2. quidam haeretici, welche seine Richtung verfolgten; auch bezeichnet Thomas v. Aquin in sec. sent. lib. dist. 17. quaestio 1. art. 1. quidam moderni philosophi als Anhänger David'scher Irrthümer. Wahrscheinlich war David zur Zeit der erwähnten Pariser Synode bereits gestorben. Die einzigen Mittheilungen über seine Lehre finden sich bei den beiden genannten Scholastikern in ihren Summen und Commentaren zu Peter dem Lombarden (daraus ist die Zusammenstellung der Irrthümer des D. bei *d'Argentié* collectio judiciorum etc. I. 132. geschöpft). Nach diesen Mittheilungen muß der Titel seines Werkes gelautet haben: de Tomis h. e. de divisionibus, nach dem Chron. anon. bei *Bouquet* l. c. quaterni.

Wenn die Amalricianer zu einem förmlichen Widerspruche gegen das herrschende kirchlich-religiöse System fortgingen, so unterscheidet sich David von Dinant insofern von ihnen, als er, obwohl innerlich der Kirchenlehre nicht minder entfremdet, sich im Bereich der Metaphysik und theologischen Speculation hielt; und zwar hat er diese Richtung mit großer Entschiedenheit verfolgt. Er nahm die gewöhnliche Eintheilung der Platoniker auf, daß alle Dinge sich auf drei Arten zurückführen lassen, körperliche (res materiales), geistige (spirituales) und göttliche und ewige (divinae), das Prinzip der

*) Die Nachricht im Chron. anon. bei ***Bouquet*** XVIII. f. 714, daß er circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbebat, und daß Amalrich Schüler David's gewesen, ist schwerlich glaubwürdig.

ersten ist die Materie, der zweiten die Vernunft (*νους*, sive mens), der dritten Gott; diese drei sind die ersten einfachen Substanzen; als einfach sind sie von einander nicht unterschieden; mithin sind sie unter sich identisch. Dasselbe bewies er noch auf andere Weise. Wären jene drei von einander unterschieden, so müßten sie durch einen Unterschied ihrer Form von einander unterschieden seyn, und es müßte ein Gemeinsames (commune) angenommen werden, welches zu diesen drei Gattungen des Seyns geformt werden konnte. Allein diese Annahme würde in's Unendliche führen; denn es würde eine Materie der ersten Materie, eine Vernunft der ersten Vernunft, ein Gott des ersten Gottes gedacht werden müssen; daher bleibe nichts übrig als anzunehmen, daß Materie, Geist und Gott dasselbe sind. Darum konnte er auch sagen: omnia esse unum et hoc unum esse deum. David hat Ansätze genommen, um über die materialistische Grundlage seiner Alleinheitslehre hinauszukommen, aber zu einem rein substantiellen Pantheismus, wie er bei Spinoza sich findet, hat er es nicht gebracht. Seine Quellen waren die Platoniker, Aristoteles nnd die arabische Philosophie, doch nur durch ein Mißverständniß konnten Aristoteles und die arabischen Philosophen zur Bestätigung seiner Ansicht angeführt werden. S. über ihn *Krönlein*, de genuina Amalrici a Bena ejusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina. Giss. 1842. Berichtigungen gibt desselben Verfassers Abhandlung über Amalr. v. B. und David v. Dinant in den St. u. Kr. 1847. S. 272 u. ff. Vgl. überdieß Ritter, Geschichte der Philosophie. 7. Band. S. 628. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 3. Band. 1850. S. 189 ff. Herzog.

Debora, דְּבוֹרָה, *Δεβόῤῥα, Δεββῶρα*, — I. Amme der Rebekka, von dieser aus Mesopotamien mit nach Kanaan gebracht, wo sie ihre Herrin noch überlebte und von Jakob unter einer Eiche zu Bethel, die seitdem ihren Namen trug, begraben wurde. Vgl. Gen. 24, 59.; 35, 8.; Richt. 4, 5.

II. Prophetin und Richterin in Israel, wahrscheinlich aus dem Stamme Ephraim, die Gattin Lapidoth's. Sie wirkte zur Zeit der Zwangsherrschaft des kanaanitischen Königs Jabin von Hazor. Die Unterlage für ihre richterliche (Recht sprechende) Thätigkeit war ihre Vertrauen erweckende prophetische Begabung. Erst später trat sie in die Reihe der übrigen Richter, als der von Jehova berufenen Heilande, ein, indem sie das Werkzeug in der Hand Gottes zur Erlösung Israels vom Joche Jabin's wurde. Zwanzig Jahre hat der Druck des Tyrannen bereits gedauert, als Debora kraft ihrer prophetischen Stellung den Naphthaliter Barak auffordert, sich an die Spitze eines Heeres zum Befreiungskampfe zu stellen, mit der Verheißung, daß Jehova die Feinde in seine Hand geben werde. Barak erklärt sich auch willig dazu, aber nur unter der Bedingung, daß Debora selbst mitziehe, und diese willigt ein. Das Verhältniß beider zu einander wird aber völlig verschoben, wenn man, wie häufig, Baraks Forderung in seiner Muthlosigkeit begründet sieht, und sich Debora als eine Kriegsheldin denkt, die, wie die Jungfrau von Orleans, persönlich am Kampfe Theil genommen habe. Davon weiß Richt. 4. nichts. Die LXX. haben ohne Zweifel den richtigen Gesichtspunkt getroffen, wenn sie Richt. 4, 8. (freilich aus eigenen Mitteln) den Barak seine Forderung durch die Worte begründen lassen: *ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ εὐοδοῖ Κύριος τὸν ἄγγελον μετ᾽ ἐμοῦ.* Er wünscht den Beistand der Debora nicht in der Eigenschaft einer Heldin, sondern in der einer Prophetin. Da er nicht, wie die übrigen Retter Israels, unmittelbar von Gott berufen, und nicht unmittelbar vom Geiste Gottes ergriffen und getrieben ist, so wünscht er, daß der Geist Gottes in der Prophetin ihm wenigstens zur Seite stehe, um seine kriegerischen Aktionen dadurch bestimmen und lenken zu lassen. In der Antwort der Debora V. 6: „Ich will mit dir ziehen, aber der Preis wird nicht dein seyn auf diesem Wege, sondern der Herr wird Sissera (den feindlichen Feldherrn) in die Hand eines Weibes geben," hat man mit Unrecht Spott und Hohn über die Feigheit des Mannes gesehen, die einem Weibe (Jael, s. d. A.) die Palmen des Ruhmes überlassen müsse. Allerdings deutet dieses Wort auf einen Mangel in Barak hin, dem auch ein Mangel

im Erfolge entsprechen werde; aber es ist nicht ein Mangel an natürlichem Muthe, sondern ein Mangel an Glaubensfülle und Glaubenssicherheit. Wäre sein Glaube ein voller gewesen, so würde derselbe ihm auch die Zuversicht gegeben haben, daß Jehova, der ihn berufen, ihm auch zur rechten Zeit den Geist der Einsicht und des Rathes verleihen werde. Weil er aber nicht vollen Glauben hat, so soll er auch nicht den vollen Ruhm des Sieges ernten. Nach der Besiegung der Feinde feierte Debora den Sieg in einem herrlichen Triumphgesange, der uns in Richt. 5. erhalten ist. Die Authentie dieses schwunghaften, begeisterten Liedes wird heut zu Tage von allen Kritikern bereitwillig zugestanden. Es ist monographisch commentirt von C. H. Hollmann (Lips. 1818), Kalkar (Othin. 1833), Kemink (Ultraj. 1840), Herder, Geist d. hebr. Poesie II. 235 ff.), Böttger (Bibl. Stud. d. sächs. Geistlichk. H. I—III.), und J. v. Gumpach (in dess. Alttest. Studien, Heidelb. 1852, S. 1—138.). Kurtz.

Decan. Decanus, ursprünglich der Anführer von 10 Soldaten, δεκαδαρχης, d. h. Führer einer decania. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht. Ueber die Decane in den Capiteln s. Capitel. Ueber die Decane in den Klöstern s. Kloster. Ueber die Landdecane, decani rurales, s. Archipresbyter. Das Amt fand in modificirter Weise Eingang in die protestantischen Kirchen beider Bekenntnisse. In den lutherischen Kirchen kommen sie meist unter dem Namen der Superintendenten (s. d. Art.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterschieden und ihnen subordinirt. In den reformirten Kirchen erscheinen sie als Vorsteher der verschiedenen Abtheilungen der Geistlichkeit, der Capitel in Ländern deutscher Zunge, der Klassen in Ländern französischer Zunge. S. Richter, Handbuch des Kirchenrechts. 4. Ausg. 1853. S. 155 und die Art. betreffend die einzelnen Landeskirchen. Ueber die Decane in der anglikanischen Kirche s. d. Art. anglikanische Kirche Band I. 330. Herzog.

Decania, s. Archipresbyter.

Decanicum oder *Decaneta* hießen in früheren Zeiten die für geistliche Pönitenten bestimmten Detentions- oder Strafhäuser. S. Demeritenhäuser.

Decanissa, in den Nonnenklöstern, entsprechend dem Decan in den männlichen Klöstern.

Decius. Die römische Welt hatte lange Zeit das Christenthum in sich geborgen, ohne zu ahnen, daß sie von ihm zersprengt und nur in ihren Theilen so weit erhalten bleiben würde, als dieselben in christlicher Umwandlung der Entwickelung eines Neuen dienen sollten. Der Staat hatte spät angefangen, von den Christen als solchen Notiz zu nehmen und hatte es nur von Zeit zu Zeit in einzelnen Städten und Ländern gethan. Das war nicht anders als feindlich, aber in sehr verschiedenen Graden von Strenge geschehen. Die verhältnißmäßig milde Behandlung und das nicht seltene gänzliche Uebersehen der Christen hingen damit zusammen, daß den Herrschern wie den Beherrschten das staatliche und religiöse Bewußtseyn des Römerthums abhanden kam. Man beachtete die Christenheit endlich nicht mehr als Gesellschaft und die christliche Religion wurde als einer der vielen orientalischen Kulte angesehen und behandelt, welche das Reich damals überschwemmten und sich mit ihren Mysterien an die Stelle der heimischen Gottesdienste drängten. Unterdessen gewann das Christenthum ungemein an Ausdehnung in allen Provinzen und in allen Ständen, es schloß sich unter einer kräftig regierenden Hierarchie zu einem staatlich organisirten Gemeinwesen zusammen, kämpfte bereits auf wissenschaftlichem Gebiete mit den Heiden um die Herrschaft und erwarb sich die Gunst einer großen Zahl von Gebildeten und Mächtigen. Als es soweit gekommen war, feierte Rom das Fest seines tausendjährigen Bestehens, beherrscht von einem erbärmlichen Orientalen, unter dem Roms Weltreich zerfallen zu müssen drohte, der Roms heimischen Göttern fremd und dem Christenthume so günstig war, daß man später erklären konnte, er sey selbst Christ gewesen. Da schämte sich das alternde Rom und mit Anstrengung aller geistigen und materiellen Kräfte versuchte es, sein zweites Jahrtausend mit der Grundlegung zur Erneuerung seines alten Ruhmes zu beginnen. So sind die zweite Hälfte

des dritten und der Anfang des vierten Jahrhunderts die Zeit eines gewaltigen Kampfes geworden, der die Erhaltung und lebenskräftige Reorganisation der römischen Weltmonarchie und die Vernichtung und Ersetzung fremdartiger Elemente zum Ziele hatte. Diese Periode wurde von Decius eingeleitet. Cajus Messius Quintus Trajanus Decius, am Ende des zweiten Jahrhunderts zu Budalia unweit Sirmium in Niederpannonien geboren, war auf dem Wege des Kriegsdienstes zu hohen Ehren emporgestiegen und unter Philippus Arabs römischer Senator geworden. Als sich im Jahre 249 die Legionen in Mösien und Pannonien empörten, wandte sich Philipp in großer Verzagtheit an den Senat. Da erbot sich Decius zu dem Versuche, die Aufrührer zu unterwerfen. Er erhielt den Auftrag, dies zu thun, und bemühte sich, ihn auszuführen; aber die Truppen zwangen ihn, die kaiserliche Würde selbst anzunehmen. Diese Würde behauptete er im Kampfe mit Philipp, der in der Schlacht bei Verona fiel. Decius bestieg den Thron mit großen Planen. Das Reich sollte in seiner alten Ausdehnung und in allen seinen Theilen wirklich von Rom beherrscht und regiert werden und das so zunächst kräftig zusammengehaltene und von inneren und äußeren Feinden befreite Reich sollte weiter von innen heraus umgebildet werden durch Wiedererweckung oder doch neue Pflege altrömischen Geistes, altrömischer Institutionen und altrömischer Religion. Zur Erreichung des ersteren Zieles hatte Decius viel zu thun; er hatte Bürgerkriege zu unterdrücken und Einfälle von Barbaren zurückzuweisen. Er hatte Gegenkaiser zu besiegen und herrschsüchtige Unterfeldherren niederzuhalten. Er theilte die Herrschaft, setzte Cäsaren ein und schickte sie in die Provinzen. Dadurch gefährdete er freilich wiederum die Einheit und Macht des Reiches. Es mußte deßhalb wenigstens mit Entschiedenheit Alles aus dem Wege geräumt werden, was diese Gefahr vergrößern konnte. Das war vor Allem das Christenthum, diese äußerst zahlreiche und durch alle Regionen verzweigte Association. Decius folgte nur dem Trajan, dessen Namen er auch trug, indem er dem Christenthume als einer Hetärie Feind wurde. Dem andern der oben angegebenen Ziele suchte sich Decius durch folgende Schritte zu nähern. Er machte sich um die Stadt Rom verdient, dadurch daß er sie schmückte und befestigte. Er ehrte den Senat. Er erneuerte das Amt des Censors und übertrug es zuerst dem Valerianus, seinem späteren Nachfolger. Er trat als Rächer der alten versäumten Götter auf, wollte ihnen das ganze Reich wieder unterwerfen und hoffte durch den neuen strengen Gehorsam ihren Schutz wieder zu erwerben. Das führte ihn in den Kampf gegen die fremde, neue, unerlaubte Religionsform, welche Denken und Thun umgestaltete, die Tempel öde machte und bereits einen Staat im Staate geschaffen hatte. So geschah es, daß Decius den Plan faßte, das Christenthum auszurotten, und im Jahre 250 eine allgemeine Verfolgung gegen dasselbe anordnete. Diese Verfolgung wird nach alter Rechnung als die siebente bezeichnet; sie unterscheidet sich aber wesentlich von allen vorhergegangenen hinsichtlich der Ausdehnung, Strenge und Wirkung, so daß man sie die erste allgemeine Christenverfolgung im römischen Reiche nennen kann. Man forderte von denen, die des Christenthums verdächtig waren, daß sie den Göttern opferten oder doch vor dem Bilde des Kaisers Weihrauch streuten. Wenn sie, nachdem ihnen das Gebot vorgelesen war und man sie zu seiner Erfüllung ermahnt hatte, dieselbe verweigerten, so sollten stufenweise zuerst Drohungen, dann milde Strafen, zuletzt das Schwert angewandt werden. Wer aber der Citation vor die Behörde überhaupt nicht Folge leistete, sondern floh, dessen Vermögen zog man ein und dem untersagte man bei Todesstrafe die Rückkehr. Die Wirkung dieser Maßregeln war furchtbar, denn es gab viele schwache und nichtswürdige Christen. Die Untreuen wurden lapsi genannt und zu ihnen wurden gerechnet thurificati, sacrificati, libellatici (welche sich von den Behörden eine Bescheinigung erkauften, als hätten sie geopfert) und acta facientes (welche falsche Erklärungen zu Protokoll gaben). Cyprian und Dionys von Alexandrien haben Zeugniß gegeben von der Erbärmlichkeit besonders der Vornehmeren und Reicheren. Von ihnen widerstanden die Wenigsten. Viele verleugneten sogleich; Andere nach leichten Prüfungen. Viele flohen in die Wüste und sind

hier die Vorgänger der Mönche geworden. Aber es fanden sich überall auch einzelne standhafte Bekenner, ihre Zahl mehrte sich nach dem ersten Schrecken und sie wurden bald Gegenstand der schwärmerischen Verehrung der übrigen Christen. Man unterschied Confessoren, welche wegen ihres Bekenntnisses Leiden zu erdulden hatten, und Märtyrer, welche dafür sterben mußten. Zu jenen gehörte Origenes und eine große Menge von Klerikern. Auf die Vorsteher der Gemeinden war die Verfolgung hauptsächlich gerichtet. Viele Bischöfe entzogen sich deßhalb ihren Kirchen und verbargen sich eine Zeit lang; unter ihnen war auch Cyprian. Auch sieben ephesinische Jünglinge sollen damals geflohen seyn. Sie kamen in eine Höhle, schliefen da ein und erwachten erst 200 Jahre später, in einer Zeit, als das Christenthum längst zur Herrschaft gekommen war. So erzählt die Sage, welche wenigstens im Occidente die decianische Verfolgung als das früheste christliche Heldenzeitalter behandelt. Aber auch die Geschichte meldet die ruhmwürdigsten Beispiele von Bekenntnißtreue und Blutzeugenschaft und unter den Märtyrern treffen wir verhältnißmäßig sehr viel Kriegsleute. — Decius erreichte seinen Zweck nicht und starb schon im Jahre 251 im Kriege gegen die Gothen an der unteren Donau. Er hatte nur dazu beigetragen, daß die Kirche aus der furchtbaren Züchtigung gereinigt, gebessert, gekräftigt hervorging und einen neuen großartigen Aufschwung nahm. Die lapsi begehrten in der Mehrzahl sehr bald, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden, und unterwarfen sich zu diesem Zwecke den schwersten Büßungen. Aus der verschiedenen Behandlung der lapsi entsprangen überall Streitigkeiten, auch die Kirchenspaltungen, welche nach Felicissimus und Novatian benannt werden. Sie zogen sich in die Regierungszeit des Gallus und Volusianus, welche die Verfolgung fortdauern ließen, und des Valerianus, welcher dieselbe nach kurzer Ruhe in großer Strenge wieder aufnahm. — Ueber Decius siehe die Schriftsteller, welche in Pauly's Realencyklopädie II. 880. angeführt sind, über die Decianische Verfolgung *Euseb.* hist. eccl. VI. 40—42. und *Cypr.* sermo de lapsis und seine Briefe. Zu vergl. ist Gfrörer's allg. Kirchengesch. I. 553—556. und Burckhardt's Zeit Constantin des Großen S. 22. **Albrecht Vogel.**

Decretalen und Decretalensammlungen, s. Kanonen- und Decretalensammlungen.

Decretum absolutum, s. Prädestination.

Decretum Gratiani, s. kanonisches Recht.

Dedan, s. Arabien.

Defensor matrimonii. Die römisch-katholische Kirche löst ordentlicher Weise eine zu trennende Ehe nur rücksichtlich des Zusammenlebens der Eheleute (separatio quoad mensam et thorum) und läßt das Band der Ehe selbst (vinculum matrimonii) unberührt. Eine vollständige Vernichtung der Ehe, so daß die Getrennten sich auf's Neue vermählen können, ist dagegen die Folge der Annullirung der Ehe, indem angenommen wird, daß die Verbindung der Eheleute an solchen Mängeln litt, daß sie gar nicht den Karakter der Ehe hatte. Nicht selten wurde in der Kirche die Nullität der Ehe nachgesucht und ausgesprochen, wo es den Parteien eigentlich nur darauf ankam, eine neue Ehe einzugehen und dies geschah in so leichter Weise, daß Personen selbst bei Lebzeiten des andern Theils vier Ehen nach einander schließen konnten. Als Benedikt XIV. von diesen Thatsachen Kunde erhalten und den Grund derselben ermittelt hatte, nämlich die Nachlässigkeit der Richter oder selbst deren Unwissenheit, der Wille der Eheleute oder, wo ein solcher nur bei einem Theile vorhanden, die Unmöglichkeit, die Sache durchzuführen, zumal in einer zweiten Instanz, entschloß er sich, dem Uebel abzuhelfen. Er verfügte deshalb durch eine Enkyklika: Quamvis quaternae vigilantiae: vom 26. August 1741 (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 41 sq.), daß die älteren Verordnungen über die Bestellung der Richter durch eine Synode oder außerhalb derselben mit Beirath des Kapitels strenger befolgt würden (Synodal- und Prosynodalrichter); sodann verordnete er durch die Bulle: Dei miseratione: vom 3. November 1741 (a. a. O. Fol. 48 sq.), daß Ehesachen nur von den Bischöfen oder Synodalrichtern behandelt würden. Zugleich

bestimmte er: Es soll jeder Bischof in seiner Diöcese eine geeignete rechtskundige und redliche Person, wo möglich aus dem geistlichen Stande, unter dem Namen *matrimoniorum defensor* bestellen, und so oft dieselbe ungeeignet scheine oder verhindert sey, durch eine andere ersetzen. Das Amt dieser Person sollte darin bestehen, den Gerichtsverhandlungen über Giltigkeit oder Nullität einer Ehe vollständig beizuwohnen und selbst, wenn es nöthig sey, mit Mund und Schrift dasjenige darzuthun, was für die Validität der Ehe spreche. Sobald die Ungültigkeit der Ehe erkannt wird und eine der Parteien dagegen appellirt, soll er sich derselben anschließen, wenn aber die Parteien mit dem Erkenntnisse zufrieden sind, soll er selbst das Rechtsmittel ergreifen. Mit gleichem Eifer soll er in der zweiten Instanz thätig seyn. Wenn das Urtheil in derselben das vorige bestätigt oder die Giltigkeit der Ehe anerkennt (für welche überhaupt im Zweifel zu entscheiden ist. c. 26. X. de sentent. et re judicata. II. 27. c. 1. X. de consanguin. IV. 14.), dann hat er sich zu beruhigen, Falls nicht die Fehlerhaftigkeit des Erkenntnisses dagegen spricht. Geht aber die Sache in Folge des Antrags der Parteien zur dritten Instanz, so muß er sich auch weiter derselben unterziehen, und wenn dem dritten Urtheile, das die Nullität ausspricht, nicht zwei gleichlautende Erkenntnisse vorangegangen, dann hat er die Sache zur vierten Instanz zu bringen. Erledigt ist die Sache aber damit nicht für immer, wenn sich später Umstände finden, die eine Wiederaufnahme der Angelegenheit rechtfertigen. Das Amt des Defensors wird unentgeldlich verwaltet, wenn er nicht ein ihm zu bewilligendes Honorar beansprucht. Da im Widerspruche mit diesem Gesetz in Polen noch Fälle vorkamen, daß Eheleute öfter sich vereinbarten, vom ersten Urtheile in ihren Ehesachen nicht zu appelliren, so erklärte der Pabst dergleichen Contracte für nichtig und schärfte auf's Neue die frühere Vorschrift ein durch das Breve: Nimiam licentiam et libertatem, vom 18. Mai 1743 (a. a. O. Fol. 160 sq.).

Die Einführung der Defensoren erfolgte nun allgemein. Da aber nach manchen Landesgesetzen die in der päbstlichen Verordnung vorausgesetzte vierte Instanz nicht erlaubt ist (m. s. z. B. das Preußische Rescript vom 16. April 1801 in Jacobson, Geschichte der Quellen des Preußischen Kirchenrechts. Bd. I. Th. I. Anhang Nro. CXIII. S. 320), so ist in solchen Fällen eine förmliche Wiederaufnahme des Prozesses auf Grund neuer Thatsachen üblich geworden (Arg. des §. 11. der Bulle vom 3. November 1741).

Das Institut solcher öffentlichen Anwalte für die Ehe ist ohne Zweifel sehr zweckmäßig und verdient weitere Verbreitung. Es hat diese auch zuvörderst in Oesterreich (v. Barth-Bartenheim, das Ganze der österreichischen Administration. Band II. S. 615 ff.) und dann in Preußen gefunden. Hier war man schon längst darauf bedacht, den leichtsinnigen Ehescheidungen entgegen zu treten und insbesondere das öffentliche Interesse mehr als bisher wahrzunehmen. Man entschloß sich deshalb, dies Interesse geradezu als Partei anzuerkennen und im Prozesse selbst zu personificiren (s. v. Savigny, Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform. Berlin 1844 und in seinen vermischten Schriften Bd. V. [Berlin 1850] nro. LV. s. bes. S. 327). Daraus ging die Verordnung über das Verfahren in Ehesachen vom 28. Juni 1844 (Gesetzsammlung d. J. S. 184 ff.) hervor, welche bestimmt: Bei jedem Ehegericht erster Instanz ist ein Staatsanwalt zu bestellen, welcher in den Prozessen wegen Scheidung, Ungültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe, durch alle Instanzen das öffentliche Interesse wahrzunehmen hat u. s. w. Durch die Verordnung vom 2. Januar 1849 ist diese Einrichtung auch weiterhin bestätigt. H. F. Jacobson.

Definitoren geistlicher Orden, s. Mönchthum.

Degradation, s. Kirchenstrafen.

Dei gratia. Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen sich gewöhnlich durch Gottes Willen (*διὰ θελήματος θεοῦ*) berufen nennt, so liegt es nicht fern, daß Bischöfe, welche sich als Nachfolger des Apostels ansehen, einer ähnlichen Bezeichnung bedienten. Per gratiam Dei episcopus nennt sich Felix von Rom 356 (*Hardouin*, Coll. Concil I, 757). Andere Ausdrücke, wie Dei oder Christi nomine, miseratione, misericordia, wechseln später,

und werden wie von Geistlichen auch von hohen weltlichen Personen gebraucht. Rothar nennt sich in seinem Edikt für die Longobarden 643 in Dei nomine rex, anno Deo propitiante regni mei octavo (*Walter*, corpus juris Germanici I, 683). Aehnlich *Ethelbald*, divina dispensatione rex Merciorum 716. Seit Pippin ist der Zusatz Dei gratia gewöhnlich. So nennt sich Carl der Große: Carolus gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus s. ecclesiae defensor atque adjutor in omnibus apostolicae sedis. 769 (*Pertz*, Monumenta Germaniae III, 33). Seit dem 7. Jahrhundert brauchten in Deutschland die Bischöfe die Formel Dei gratia. Dazu wurden später noch andere Zusätze gefügt, von denen besonders der: *apostolicae sedis gratia* oder *providentia* sehr verbreitet wurde. Die Meinung, es sey dies erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts geschehen (*Zallwein*, principia juris eccl. IV, 278 u. a.) oder in Deutschland gar erst im Anfange des 15. Jahrhunderts (*Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. cap. LX. §. 10) ist falsch. Aehnliche Ausdrücke sind viel älter: denn schon Bonifacius nennt sich servus apostolicae sedis (*Hartzheim*, Concilia Germaniae I, 43). Im Jahre 1121 drückt sich Adalbert Erzbischof von Mainz in einem Schreiben an den Pabst Calixtus also aus: Calixto beatissimo Domino suo et Patri universalis ecclesiae Adalb. Dei et sui gratia quidquid est, debitam obedientiam (Neues Lehrgebände der Diplomatik, übersetzt von Adelung. B. VIII. S. 183), und 1152 schreibt Eberhard II. Bischof von Bamberg: Reverendissimo .... Eugenio, summo Pontifici .... Eberh., humili opus manuum suarum, divina et apostolica gratia (al. miseratione) si quid est, ... debitam .... devotionem: (*Pez*, thesaurus noviss. anecdot. VI, 368). Allgemein wurde diese Formel allerdings erst seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts. Seit dem 15. Jahrhundert ist der Titel: Von Gottes Gnaden: ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem diese dadurch zugleich an den höheren Herrn, von dem sie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, ist dieser Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürsten zu: Von Volkes Gnaden machen wollen, vertheidigt worden. M. s. *Geisler*, de titulo: Nos Dei gratia. Lipsiae 1677. 4. *Tilesius*, de sensu tituli: Nos Dei gratia. Regimont. 1723. 4. *Heumann*, de titulo Dei gratia. Gotting. 1727 u. a. *Mabillon*, de re diplomatica lib. II. cap. II. §. X. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Bd. I. Th. II. S. 150 ff.

H. F. Jacobson.

Deismus. Der Name wird in einem doppelten Sinn gebraucht, in metaphysischem und in dogmengeschichtlichem Sinn. Im metaphysischen Sinn bezeichnet man damit eine gewisse Denkweise in Beziehung auf Gott und sein Verhältniß zur Welt überhaupt, und zwar diejenige Ansicht, welche (im Gegensatz gegen den Atheismus) das wirkliche Seyn Gottes anerkennt, welche (im Gegensatz gegen den Pantheismus) die Verschiedenheit Gottes von der Welt, seine Ueberweltlichkeit festhält, aber die Gottheit als von der Welt nicht bloß verschieden, sondern auch geschieden, in einem äußerlichen Verhältniß zu der Welt denkt, als ob das Weltganze, einmal geschaffen, ohne weiteres Einwirken Gottes, seinen geregelten Gang den anerschaffenen Naturgesetzen gemäß fortsetze; dagegen denkt der Theismus den lebendigen Gott auch in einem fortwährenden, lebendigen, inneren Verhältniß zur Welt, so daß er auf das Schöpfungsganze wie auf alle einzelnen Geschöpfe jeden Augenblick erhaltend und regierend wirkt. Dieser metaphysische Sprachgebrauch des Wortes Deismus ist übrigens erst von neuerem Datum.

In dogmengeschichtlichem Sinn versteht man unter Deismus eine Auffassung des Christenthums, welche in demselben lediglich eine leicht faßliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben anerkennt und alles hiemit Unvereinbare oder unvereinbar Scheinende, vermöge freier Prüfung durch den Verstand, als unächt aus dem Christenthum ausscheidet. In materieller Hinsicht ist der Deismus soviel als Naturalismus, denn er erklärt die natürliche Religion für die Norm und Summa auch der christlichen Religion; formell ist er soviel als Rationalismus, sofern er der Vernunft und dem von aller Auctorität unabhängigen Denken ein unbegränztes Recht zuspricht, die gegebene christliche Religion zu prüfen und zu läutern. Geschichtlich ist dieser Deismus in Eng-

land aufgetreten während des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese Erscheinung war bedingt durch den Gang, welchen theils die Reformation, theils die Philosophie, theils die allgemeine Bildung in England genommen hatten, während der Socinianismus und die Kritik der Offenbarung von Spinoza, nebst französischen Zuständen, vom Ausland her mitwirkten. Der Gang der englischen Reformation war ein sehr kampfreicher gewesen, und es hatten sich innerhalb des reformirten Gebietes so verschiedene Parteien von Nonconformisten oder Dissenters der bischöflichen Staatskirche gegenüber consolidirt, daß der Drang natürlich wurde, ein jenseits des Streits liegendes Gebiet religiöser Wahrheit zu suchen, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen können. Die Philosophie wurde in England so, daß nicht bloß eine gewisse Schule entstand, sondern auch die allgemeine Bildung die Hauptergebnisse sich aneignete, zuerst von Francis Bacon von Verulam († 1626) angebaut; er reformirte die bisher scholastische Philosophie durch Zurückführung auf Erfahrungserkenntniß (Empirismus); während er selbst jedoch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie eine scharfe Gränze gezogen hatte, wurde von Anderen sein Bestreben, alle Philosophie auf denkende Erfahrung zurückzuführen, auch auf den Glauben und das Christenthum angewendet, welches er nur auf Gottes Wort hatte gründen wollen. Thomas Hobbes († 1679) führte vollends alle Erkenntniß auf Sinnesempfindung und deren Behandlung durch den rechnenden Verstand zurück (Sensualismus, statt Empirismus), und leitete alles Wollen aus sinnlicher Empfindung und Begierde ab, wornach nichts an sich gut oder böse ist, und keine sittliche Regel schlechthin gilt; aller religiöse Glaube und Kultus ist nach ihm theils aus wißbegierigem Nachdenken über gemachte Erfahrungen, theils aus Furcht entsprungen, und durch Staatengründer und Gesetzgeber sowie durch Offenbarung "geformt" und zur positiven Religion geworden. Die Offenbarung und heilige Schrift bezweckt Gründung eines Reichs Gottes, der Inhalt aber von Gottes Wort kann theilweise übervernünftig, nie vernunftwidrig seyn. Die Kirche ist ein Gemeinwesen von Christen, das als rechtliche Gesammtperson schlechthin vom Staatsoberhaupt abhängt, der Souverän ist kraft göttlichen Rechtes auch oberster Seelsorger, und hat zu bestimmen, was gelehrt werden darf und rechtgläubig ist. Hobbes wirkte, ohne eine eigentliche Schule zu gründen, auf die allgemeine Bildung tief ein und wurde, mit Thorschmid zu reden, "der Großvater aller Freidenker in England." Noch umfassender gestaltete sich der Einfluß John Locke's († 1704), der ebenfalls alles Wissen, auch alle religiösen und sittlichen Begriffe aus Sinnesempfindung und Reflexion ableitete, und der Vernunft die Vollmacht zuerkannte, sowohl über die Wirklichkeit als über den wahren Sinn der Offenbarung zu entscheiden; die Offenbarung könne nur Wahrheiten mittheilen, die der Vernunft nicht widersprechen, welche aber die sich selbst überlassene Vernunft entweder mit Mühe oder gar nicht entdeckt und im besten Fall nur in wissenschaftliche Form gefaßt haben würde, während die Offenbarung sie in einfacher allgemein faßlicher Gestalt mittheilt. Die christliche Wahrheit ist zwar nicht aus der Vernunft erzeugt, kann aber durch Vernunft begriffen werden. Daß das biblische Christenthum durchaus vernunftgemäß sey, ist der Grundgedanke seiner Schrift: The Reasonableness of Christianity 1695. So wurde Locke ein Stützpunkt der rationalistischen Richtung, wiewohl auch die Glaubigen sich an ihn kraft seines Offenbarungsglaubens anschloßen.

Die Reihe der eigentlichen Deisten eröffnet Edward Herbert, Lord Cherbury († 1648), ein Welt- und Staatsmann, der durch Wissenschaft und viele Reisen gebildet, in zwei Schriften: De Veritate 1624, und De Religione Gentilium (1645) 1663, nebst zwei kleineren Schriftchen: de causis errorum und de religione laici, seine religionsphilosophischen Gedanken niedergelegt hat. Das erstgenannte Werk ist eine Art Kritik des Wissens, das zweite eine Kritik des Glaubens, „censura religionis." Herbert stellt die Religion hoch, als das einzige spezifische Merkmal des Menschen, wornach kein Mensch, der gesunden Geistes ist, Atheist seyn könne. Da er Sittlichkeit und gegenseitige Eintracht für den nothwendigen Zweck aller Religion ansah, und doch Streit und Zwietracht in Nebendingen herrschend fand, so forschte er nach den Gründen davon und fand fünf

Hauptwahrheiten als den Kern aller Religion, auch der heidnischen, nämlich: 1) Daseyn eines höchsten Gottes; 2) Pflicht der Verehrung desselben; 3) Tugend und Frömmigkeit sind die Haupttheile der Gottesverehrung; 4) Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und zu lassen; 5) Wirklichkeit göttlicher Vergeltung theils in diesem, theils in jenem Leben. Die Entartung und das Sinken der ursprünglich reinen und vernünftigen Naturreligion glaubt er den Priestern Schuld geben zu müssen, die aus eigennützigem Interesse weitere Lehren, Gebräuche und Ordnungen erfunden und eingeführt hätten. Dessenungeachtet seyen die „fünf Grundsäulen der reinen Religion" fest stehen geblieben. Uebrigens sey auch in der Geschichte des Christenthums die ursprünglich reine, auf den fünf Wahrheiten beruhende Religion durch die Hierarchie verfälscht worden. Diese fünf Artikel seyen, auch ohne Offenbarung (welche Herbert zwar nicht für unmöglich, aber nur unter starken Bedingungen für glaubhaft erklärte) zur Erlangung des Heils hinreichend, wie sie denn auch jenseits allen Streites der Religionsparteien liegen und zu jeder Zeit aller Orten anerkannt seyn sollen. Herbert's Einfluß zeigt sich schon bei dem nächsten Schriftsteller, welcher desselben Weges kam: Charles Blount († 1693), Uebersetzer der zwei ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana 1680, und Verfasser einer Schrift: Anima Mundi 1679, sowie der Oracles of Reason 1695 (nach seinem Tod erschienen), hat von Hobbes die Auctorität des Staats in Sachen der Religion angenommen, von Herbert die fünf Artikel nebst der Ansicht, daß die ursprünglich reine und vernünftige heidnische Religion nur durch die Selbstsucht der Priester mittels erdichteter Offenbarungen entstellt worden sey. Ohne je einen direkten Angriff zu wagen, sucht er das Christenthum indirekt in Schatten zu stellen, und zwar mit der Waffe des Witzes und geistreicher Ironie, in einem Ton, wie er damals, in dem Zeitraum der Restauration (1660—1689) herrschend war.

Nachdem aber durch die Revolution von 1689 die Stuarts gestürzt, der Prinz von Oranien als William III. auf den Thron erhoben, die Preßfreiheit 1694 gesetzlich geworden war, und Locke die „Vernünftigkeit des Christenthums" als Losung angegeben hatte, trieb die deistische Aufklärung, deren Keime bisher gelegt waren, eine rasche Blüthe, um nach einem halben Jahrhundert wieder zu verwelken. Im Jahr 1696 machte ein Irländer, John Toland († 1722), Aufsehen durch die Schrift: Christianity not mysterious, worin er mittelst Locke'scher Methode, aber in der Sache über Locke hinausgehend, den Satz durchführte und zu begründen suchte, nicht nur, daß die Lehren des Evangeliums nicht wider die Vernunft seyen (Hobbes und Locke), sondern auch daß gar nichts Uebervernünftiges, wirklich Geheimnißvolles und Unergründliches im Evangelium sey, daß sämmtliche geoffenbarte Religionswahrheiten, weil sie jedenfalls höchst nützlich und nothwendig seyen, auch ebenso faßlich und verständlich seyn müssen, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser u. dgl. wissen. Um diese, Angesichts aller Wunder der heiligen Geschichte und der unergründlich tiefen Wahrheiten des Evangeliums erstaunlich kühne Behauptung zu erweisen, ging Toland theils vom Wesen der Vernunft und der Erkenntniß überhaupt aus, theils suchte er aus der Bibel selbst und den Kirchenvätern nachzuweisen, daß im ächten Urchristenthum keine schlechthin unbegreiflichen Geheimnisse sich finden, solche seyen vielmehr erst im Lauf der Zeit, durch Anbequemung an das Judenthum mit seinen levitischen Gebräuchen und Festen, und an das Heidenthum mit seinen Mysterien, so wie durch Einmischung der Philosophie, eingeschwärzt worden. Dieses Buch, eine der Hauptschriften des Deismus, reizte nicht nur zu heftigem Widerspruch in Gegenschriften, sondern wurde auch kraft Beschlusses des irischen Parlaments durch Henkershand öffentlich verbrannt, während der Verfasser selbst nur durch schnelle Flucht aus Dublin der gerichtlichen Verfolgung entging. Noch im Jahr 1700 verhandelte die Convocation der anglikanischen Geistlichkeit über dieselbe Schrift in Verbindung mit einer anderen (Amyntor), worin er gelegenheitlich kritische Zweifel gegen die Aechtheit mehrerer urchristlichen Denkmale hatte einfließen lassen, Zweifel, die um so mehr Anstoß erregten, als sie in einer vagen Unbestimmtheit gehalten waren. In der Vertheidigung erklärte

jedoch Toland, daß er keine Schrift des Neuen Testaments, sondern bloß Schriften von apostolischen Vätern u. A. im Auge gehabt habe, und ließ sich auf die kritischen Fragen über das Neue Testament nicht näher ein. Der Mann sank indessen geistig immer tiefer; seine späteren Schriften (Letters to Serena 1704; Nazarenus 1718; Pantheisticon 1720) verrathen, bei manchen Merkmalen vielseitiger Gelehrsamkeit, doch auch einen feindseligen verbitterten Geist, welcher zu Verhöhnung der christlichen Offenbarung und zu einem unwissenschaftlichen Pantheismus hinneigte. Bedeutender tritt Anthony Collins († 1729) auf, persönlich ein vertrauter Freund Locke's, dessen Prinzipien und Methode er sich angeeignet hatte; er vertheidigte und empfahl in seinem anonym erschienenen Discourse on Freethinking 1713 im Gegensatz gegen blinden Auctoritätsglauben das „freie Denken" (unter dem er sich aber nur ein unglaubiges Denken vorstellte), als ein Menschenrecht, das nie beschränkt werden könne und dürfe, denn es sey durch die Bibel selbst erlaubt und geboten, schon die Propheten des Alten Testaments seyen große Freidenker gewesen, Christus selbst fordere auf, in der Schrift zu suchen, und der Apostel Paulus anerkenne die Freiheit des denkenden Urtheils, indem er Gründe und Beweise gebrauche; überdies trage das freie Denken zum Wohl der Gesellschaft Vieles bei, und von jeher seyen die durch Einsicht und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen. — Dieses Buch, das übrigens mit schlecht verhaltener Bitterkeit wider Christenthum und Kirche, ja wider die Menschheit geschrieben und an persönlichen Seitenhieben reich ist, rief eine Menge Gegenschriften hervor, unter welchen die von dem berühmten Philologen und Kritiker Bentley verfaßte die geistreichste und schlagendste war; die Gegner stimmten übrigens mit Collins und dessen Meister, Locke, darin vollkommen überein, daß Vernunft und Offenbarung keinen absoluten Gegensatz bilden können, und daß das Denken in voller Freiheit zu üben sey, nur forderten sie, daß das Denken ein wahrhaft freies und nicht von Vorurtheilen des Unglaubens befangenes seyn müsse. Ein Jahrzehent später griff Collins aus Anlaß einer Schift Whiston's den Beweis für die göttliche Auctorität des Christenthums, wie er aus den Weissagungen geführt zu werden pflegt, indirekt an; er führte in der Schrift: A Discourse of the *Grounds* and *Reasons* of the christ. Rel. 1724, nach einer Kritik der Whiston'schen Hypothesen und Versuche, aus, daß der Hauptbeweis für das Christenthum allerdings der aus den Weissagungen sey, daß aber dieser nur mittels allegorischer Auslegung geführt werden könne. Jede neue Offenbarung sey auf eine frühere gegründet, und so hange auch die Wahrheit des Christenthums von der Offenbarung des Alten Testaments ab; der Hauptartikel des Evangeliums, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sey, habe nur aus dem Alten Testamente bewiesen werden können, wie denn auch wirklich die Apostel diesen Weg eingeschlagen haben. Weder Wunder noch Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher können von der Wahrheit des Christenthums überzeugen. Ist der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testaments gültig, so steht das Christenthum auf seinem wahren Grund unüberwindlich; ist jener Beweis falsch, so ist das Christenthum grundlos. Der Weissagungsbeweis nun, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller führen, beruht, nach Collins, durchaus auf typischer und allegorischer Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen, das ganze apostolische Christenthum ist auf Typik und Allegorie gegründet; wenn man also mit Whiston die allegorische Auslegung als schwach und schwärmerisch verwirft, so zerstört man die Grundlage des Christenthums. Und in der That lief die stillschweigend angedeutete Meinung des Verfassers darauf hinaus, das Christenthum ermangle einer haltbaren Grundlage, weil der einzig mögliche Beweis für dasselbe ganz und gar nicht bündig sey. Ein lebhafter Streit erhob sich wider diese Ansicht, indem die Gegner theils den Satz bestritten, daß das Christenthum positiv auf das Alte Testament gegründet sey, theils auf die wirkliche Congruenz der Weissagung und Erfüllung hinwiesen, theils das thatsächliche Vorhandenseyn typischer Weissagungen im Alten Testamente behaupteten, theils zugaben, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments in einzelnen Deutungen von alttestamentlichen Stellen geirrt haben

könnten. Collins hatte darin gefehlt, daß er die anscheinenden Schwächen des urchristlichen Weissagungsbeweises als Waffe gegen das Christenthum überhaupt gebrauchen wollte; seine Gegner irrten meist darin, daß sie mit ihrer modernen Theologie dem Urchristenthum zu Hülfe kommen zu müssen glaubten. Die Erörterung über den Beweis aus den Weissagungen führte auf den verwandten Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den Wundern. Thomas Woolston († 1731) mischte sich anfangs in den Streit über die Weissagungen, und zwar als ein begeisterter, ja schwärmerischer Verehrer der allegorisirenden Methode; nachher trug er diese Methode auf die Erzählungen von den Wundern Jesu über in sechs Abhandlungen nebst zwei Vertheidigungsschriften, Discourses on the Miracles of our Saviour 1727—30. Er erörterte 15 Erzählungen der Evangelien über Wunder Jesu ausführlich in der Weise, daß er die Schwierigkeiten aufzeigte, woran jede Geschichte, wörtlich verstanden, leide, wobei er theils die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters, theils den Karakter der handelnden Personen verdächtigte und jedesmal zu dem Ergebniß gelangte, der Buchstabe der Geschichte habe keinen vernünftigen Sinn, sondern die Erzählung habe eine mystische Bedeutung. Die letztere kommt aber immer darauf hinaus, daß die Schrift eben allegorisch und nicht buchstäblich auszulegen sey. Woolston verfährt bei seinen „Invectiven gegen den Buchstaben der Geschichte" nicht nur mit einer empörenden Unehrerbietigkeit gegen die heilige Schrift, sondern auch mit einer unsinnigen Willkühr, während er in dem Positiven, was er aufstellt, stets den Eindruck einer bemitleidenswerthen Gedankenarmuth macht, indem er sich unaufhörlich in demselben engen Kreis von Vorstellungen dreht. Unter den vielen Streitschriften wider Woolston, der übrigens auch gerichtlichen Strafen nicht entging, war Sherlock's „Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu" die gelungenste und verbreitetste. Gegen diese trat 15 Jahre später Peter Annet († 1768) auf, indem er die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung Jesu angriff; er bestritt hierauf auch die Wunder im Leben des Apostels Paulus, verbunden mit Angriffen auf den Karakter des Apostels. Er legte das allegorische Gewand Woolston's ab, ging auf den Begriff des Wunders mit negativer Kritik ein, behandelte aber den Karakter des Apostels Paulus und die biblische Geschichte überhaupt in einer rücksichtslos wegwerfenden Art, die ein leidenschaftliches und zerrissenes Gemüth verrieth.

Nachdem von den Deisten die Forderung, daß das Christenthum ein vernünftiges und geheimnißloses seyn, die Vernunft aber in religiösen Fragen freien Lauf haben müsse, geltend gemacht, und die Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums einer auflösenden Kritik unterworfen waren, so fragte es sich: was soll denn der positive Gehalt des Christenthums der Aufklärung seyn, das die Deisten befürworten? Die Antwort lautete zunächst dahin: eine Religion, welche Sittlichkeit zu ihrem Zweck und Prinzip hat. Diesem Gedanken lieh Graf Shaftesbury († 1713) Worte, wiewohl er nicht streng zu den Deisten zu rechnen ist, in den Characteristicks 1714. Er war für die Idee des Schönen begeistert, sah in der Welt eine von Gott geschaffene Harmonie, im sittlich Guten wesentlich das Schöne, und suchte eine rein diesseitige Religion des Schönen, welche die Vollendung der Tugend wäre. Dadurch war der feine hochgebildete Weltmann gegen das Christenthum eingenommen, das ihm durch Verheißung eines Tugendlohns, durch Vertröstung auf den Himmel die reine Sittlichkeit, welche Selbstzweck ist, zu verderben schien; übrigens hat er seine Opposition gegen das Christenthum stets schalkhaft zu verhüllen gewußt, und ist mehr indirekt als durch offene Verneinung und Bekämpfung dem christlichen Glauben entgegengetreten. Die Gesammtansicht des Deismus über Religion und Christenthum ist vollständig an den Tag getreten in Matth. Tindal's († 1733) Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Rel. of Nature 1730. Tindal, nach Skelton „der große Apostel des Deismus" hat in dieser Schrift, welche als das deistische Grundbuch betrachtet werden kann, die Ansicht durchgeführt, daß die natürliche Religion schlechthin vollkommen, und das Christenthum nur insofern wirklich Religion sey, als es mit der natürlichen Religion identisch ist.

Religion überhaupt ist ihm nämlich die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet wird. Diese in Sittlichkeit bestehende und auf der Vernunft der Dinge beruhende Religion der Natur ist nach Tindal schlechthin vollkommen, und kann durch eine Offenbarung in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert noch beeinträchtigt werden. Wenn irgend eine positive Religion von der natürlichen sich unterscheiden sollte, so könnte dies nur insofern seyn, als ihre Vorschriften nicht auf der Natur und Vernunft der Dinge, sondern auf reiner Willkühr beruhten. Das Christenthum ist in der That identisch mit der natürlichen Religion; es ist, soweit es etwas Neues ist, Wiederherstellung der ursprünglichen natürlichen Religion, welche durch Aberglauben entartet war; und weil das Christenthnm mit natürlicher oder Vernunftreligion zusammenfällt, so hat die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze. Der Grundbegriff dieses Systems, die „natürliche Religion“ ist ein unklarer und ungeschichtlicher, was die Gegner, besonders J. Conybeare, a Defence of Reveal'd Religion, gehörig geltend machten; andererseits ist darin das Wesen und die Würde des Christenthums verkannt, was den in dieser Hinsicht auf dem gleichen Standpunkt befindlichen Gegnern nicht so klar war. Ein deistisches Buch, das zu Tindal's a priori deducirender Schrift die Ergänzung bildet, ist „das wahre Evangelium Christi“ von Thomas Chubb, dem Handschuhmacher († 1747). Chubb geht vom Neuen Testament aus und zeigt aus den Reden Jesu, was sein Zweck gewesen, welche Mittel er gewählt, welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe; er findet, daß Christus nur dasjenige zur Pflicht mache, was schon unabhängig von ihm an sich pflichtmäßig sey; sein Beruf sey gewesen, die durch den Aberglauben der Heiden und Juden verwischte sittliche Lebensansicht von Neuem geltend zu machen und durch sein Vorbild und durch Stiftung frommer Vereine zu verwirklichen; das Christenthum sey nicht Bekenntniß oder Fürwahrhalten sondern sittliches Leben, und das wahre Evangelium Christi sey identisch mit der natürlichen Religion, — was ja Tindal's Hauptsatz war. Mit besonderer Beziehung auf das Alte Testament führte Thomas Morgan († 1743) in seinem Moral Philosopher 1737 ff. die deistische Ansicht durch. Er ging davon aus, daß die Entstellung des Christenthums vom Judenthum herkomme, das dem ursprünglichen vernünftigen Christenthum beigemischt worden sey, befestigte eine fast dualistische Kluft zwischen Altem und Neuem Testament, kritisirte, auf Paulus, „den großen Freidenker seiner Zeit“ gestützt, den Mosaismus und die israelitische Geschichte auf eine feindselige und verkehrte Weise, warf Versöhnung u. dgl. als „verdorbene Hefe des Judenthums“ weg, stellte sich als „deistischen Christen“ den „Judenchristen“ seiner Zeit mit Stolz gegenüber, — was viele Entgegnungen hervorrief, besonders das geistreiche Werk von W. Warburton: die göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen 1738 ff. Endlich verrathen Lord Bolingbroke's († 1751) philosophische Schriften eine niedrige Denkungsart von der Religion, die er lediglich als ein Mittel für Staatszwecke ansieht, welches erst durch die Eitelkeit der Philosophen und durch selbstsüchtigen Betrug der Priester entstellt und zu einer hierarchischen Macht geworden sey; das ächte Christenthum der Evangelien sey nichts anderes als die natürliche Religion, das kirchlich traditionelle Christenthum sey das Wort von Menschen, die größtentheils sehr blöde, sehr wahnsinnig oder sehr betrügerisch waren; übrigens solle man nur alle Versuche, die philosophische Wahrheit mit der Schrift auszusöhnen, aufgeben, indem dadurch die Auctorität der Schrift nur erschüttert werden könne.

In dem letzteren Satz ist schon ein Standpunkt des unversöhnten Dualismus von Vernunft und Offenbarung angedeutet, welcher von nun an Geltung erhielt, indem der Deismus an sich selbst zu verzweifeln und sich in Skepsis aufzulösen anfieng. So richtet sich Dodwell's des Jüngeren Christianity not founded on Argument 1742, gegen allen „vernünftigen Glauben“ gegen alle Versuche, den Glauben rationell zu begründen, und beweist, daß der Natur der Sache und der Bibel zufolge nicht die Vernunft es sey, die zum ächten Glauben führen könne, sondern die überzeugende und erleuchtende Gna-

denwirkung des heiligen Geistes. Aber so viel Wahres der Verfasser auch sagt, so übertreibt er doch andererseits und scheint von skeptischem Geist erfüllt zu seyn. Diese Skepsis hat Hume († 1776) vollendet, indem er alle, die das Christenthum mit Vernunftprinzipien vertheidigen, für verkappte Feinde oder gefährliche Freunde des Evangeliums erklärt, den Glauben an Wunder und die ganze Geschichte der Religion durch Zweifel auflöst.

So hat der ganze Versuch, durch rationelle Bearbeitung das Christenthum auf natürliche Religion zurückzuführen, in Verzweiflung an der Aufgabe geendigt, und der Deismus ist in Skepsis verlaufen, während zugleich die methodistische Erweckung in der englischen Kirche zur Abnahme des Deismus beitrug. Indessen hat der englische Deismus auf den französischen Naturalismus und den deutschen Rationalismus wesentlich eingewirkt. — Bearbeitungen: John Leland, View of the principal deistical Writers 1754. Uebers. Abriß der vornehmsten deistischen Schriften 1755 f. 2 Theile. Thorschmid, Versuch einer vollst. engell. Freydenker-Bibliothek 1765—67. Lechler, Gesch. des engl. Deismus. 1841. G. V. Lechler.

Dekalog (bei den griechischen Kirchenvätern gewöhnlich *ἡ δεκάλογος* sc. *βίβλος* oder *νομοθεσία*, s. Suiceri thes. s. v.). — In dem Bundesbuche Exod. C. 20, 1—17, und C. 21—23., welches (vgl. 24, 7.) die Verpflichtungsurkunde für die Schließung des mosaischen Bundes enthält, sind an die Spitze gestellt (20, 2—17.) die zehn Worte (s. Ex. 34, 28 *), Deut. 4, 13. 10, 4.) LXX. *οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα,* die Summa der Bundespflichten und so die Grundlage der ganzen Gesetzgebung, weshalb sie auch Deut. 4, 13. *κ. ἑξ.* als der Bund, den Gott Israel geboten habe, bezeichnet werden. Dieselben werden als durch Jehova selbst geredet eingeführt, während die übrigen Gesetze nur durch Moses verkündigt werden (vgl. hierüber schon Philo de decal. §. 5. ed. Mang. II. 183.). Sie waren auf zwei steinerne Tafeln eingegraben und zwar nach Ex. 32, 15. so, daß diese auf beiden Seiten beschrieben waren; da in ihnen das Zeugniß Jehova's an sein Volk sich concentrirte, so sollten sie im Centrum des Heiligthums, in der Bundeslade aufbewahrt werden Ex. 25, 21. **). — Die Zehnzahl bezeichnet diese Gebote als ein in sich geschlossenes Ganze, wie denn solche dekalogische Reihen sich noch mehrere in den mittleren Büchern des Pentateuchs finden (wenn auch die Ansicht von Bertheau über die sieben Gruppen von je 7×10 Geboten bedeutend beschränkt werden muß, vgl. Ewald, Gesch. Israels Bd. II. S. 154 ff.). — Der Dekalog ist außer Ex. C. 20. noch Deut. 5, 6 ff. verzeichnet. Die beiden Recensionen unterscheiden sich, geringfügigere Abweichungen abgerechnet (s. die genaueste Zusammenstellung derselben, so wie der Varianten des samaritanischen Textes in Vet. Test. ed. Kennikott vol. I. p. 149), dadurch von einander, daß in denselben das Sabbathgebot verschieden motivirt wird (im Exodus durch den Schöpfungssabbath, im Deuteronomium, entsprechend der in diesem Buche vorherrschenden subjektiven Begründung des Gesetzes, durch die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft und die Erlösung aus derselben), ferner daß im Deuteronomium bei dem Verbot der bösen Lust das Weib statt des Hauses gesondert vorangestellt und diese Trennung noch durch den Wechsel des Verbums verstärkt wird. (Die LXX. stellen auch im Exodus das Weib voran, wogegen die andern alten Auctoritäten, auch der samaritanische Pentateuch, dort für den masorethischen Text zeugen.) — Eintheilung des Dekalogs. (S. hierüber die Abhandlungen von Sonntag in den theol. Studien 1836. I. H., 1837. II. H., von Züllig ebendas. I. H., besonders aber Geffcken, über die verschiedene Eintheilung des Dekalogus und den Einfluß derselben auf den Cultus. 1838).

---

*) Ueber diese Stelle, welche nach ihrer Zurückbeziehung auf 34, 1. zu erklären ist, s. Hengstenberg, Beitr. III. S. 387, Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze 1840. S. 98.

**) Daß auf der zweiten Tafel Ex. C. 34. ein ganz anderer Dekalog, nämlich die dort V. 12—26. verzeichnete Zehnzahl von Geboten gestanden habe, behauptete Hitzig in der Schrift „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog." Dagegen s. Hengstenberg und Bertheau a. a. O.

Es bestehen drei verschiedene Haupteintheilungen, deren Unterschied von der Begränzung des ersten und des letzten Gebotes ausgeht. Nach der ersten Eintheilung, welche durch Augustin's Ansehen in der römischen Kirche zur Herrschaft gekommen und in der lutherischen Kirche beibehalten worden ist, umfaßt das erste Gebot Ex. 20, 2—6. Der eigentliche Ausdruck desselben soll in V. 3. liegen, das folgende nur zur Erläuterung dienen. Als neuntes Gebot wird nun gewöhnlich gesetzt: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten," als zehntes: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht" u. s. w. Augustinus selbst dagegen schloß sich in der Hauptstelle, in der er über diese Sache handelt, quaest. in Exod. 71, in der Fassung des neunten und zehnten Gebots an den Text des Deuteronomiums an (ohne sich jedoch an anderen Stellen consequent zu bleiben — s. Geffcken S. 174); ihm ist unter den Neueren Sonntag gefolgt, der den Text des Exodus nach dem des Deuteronomiums emendirt wissen will. — Die zweite und dritte Eintheilung stimmen darin überein, daß nach ihnen das ganze Verbot der Lust als Eines, das zehnte Gebot gefaßt wird; sie unterscheiden sich dagegen in der Abgränzung des ersten und zweiten Gebots. Nach der bei den jetzigen Juden gangbaren Abtheilung soll das erste der zehn Worte nur den Satz V. 2. befassen, der die Verpflichtung, an Gott als das vollkommenste Wesen zu glauben, enthalte, worauf denn in dem zweiten Gebot V. 3—6. die Verpflichtung zum Glauben an die Einheit Gottes und das Verbot der Abgötterei ausgesprochen werde. Dagegen faßt die dritte, in der griechischen und der reformirten Kirche, so wie von den Socinianern angenommene Eintheilung als das erste Gebot V. 3: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir," als das zweite V. 4 f.: „Du sollst Dir kein Bild machen u. s. w." — (Ueber die, keine Berücksichtigung verdienende Eintheilung des Hesychius von Jerusalem (s. Geffcken S. 10.). — Von diesen Eintheilungen hat die ältesten geschichtlichen Zeugnisse für sich die dritte aufzuweisen, da sie nicht nur bei Josephus (Ant. III, 5. 5.), sondern auch bei Philo (quis rerum div. haer. §. 35. M. I. 496., de decal. §. 12. M. II. 188.) sich findet. Unter den Kirchenvätern entscheidet sich für dieselbe schon Origenes, homil. in Exod. 8. (ed. *Lommatzsch* tom. IX. S. 91). Uebrigens kennt Origenes bereits auch die in der ersten Eintheilung angenommene Fassung des ersten Gebots, nicht aber die Trennung des Verbots der Lust; denn er erhebt gegen die Vereinigung der zwei ersten Gebote seiner Zählung den Einwurf: „quodsi ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas?" Von der Unsicherheit, welche damals in der Abgränzung der ersten Gebote herrschte, legt auch die auffallende Behandlung des Dekalogs bei Clem. Alex. strom. VI, 16 Zeugniß ab, eine Stelle, die allerdings nicht, wie häufig geschehen ist, für die römische und lutherische Abtheilung geltend gemacht werden darf, deren Schwierigkeit aber durch das von Geffcken S. 159 ff. darüber Bemerkte nicht genügend beseitigt ist. — Von der in der jüdischen Eintheilung angenommenen Fassung der zwei ersten Gebote findet sich die erste sichere Spur in der babylonischen Gemara des Tract. Maccoth 24 a.; vielleicht wird auch von Origenes (a. a. O. S. 90) auf dieselbe angespielt. — In Betreff der augustinischen Eintheilung ist noch anzuführen, daß nicht nur ihre Abgränzung des ersten Gebots in einer der beiden Accentuationen, mit denen der masoretische Text ausgestattet ist, nämlich in der obern, welche V. 2—6. zu Einem Verse zusammenfaßt, erscheint*), sondern daß dieselbe auch der Paraschenabtheilung zu Grunde liegt. Allerdings haben viele Handschriften die das Verbot der Lust trennende Sethuma nicht, wie denn überhaupt die Setzung der Parasche an jenem Orte unter den Juden im Streite blieb (vgl. *Kennikott*, diss. gen. in V. T. ed. *Bruns* S. 59), aber hinsichtlich der Parasche beim ersten Gebot herrscht volle Uebereinstimmung. Diese Paraschenabtheilung auf katholisch-christlichen Einfluß, wie die spätere Kapiteleintheilung, zu-

---

*) Nach Geiger, wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theol. III. Bd. S. 151 wäre diese Accentuation für das öffentliche Vorlesen bestimmt gewesen, da man hier die Anzahl der Gebote anschaulich machen wollte.

rückzuführen, ist bei dem anerkannt hohen Alter der kleinen Paraschen kaum zulässig. Eher ließe sich die zweite Accentuation auf diesem Wege erklären; doch ist in diesem Fall schwer zu begreifen, warum die Accentuation nicht auch die Scheidung des neunten und zehnten Gebotes angedeutet hat. Wahrscheinlicher ist, daß jene von Augustinus nicht ersonnene sondern vorgefundene, ja bereits dem Origenes bekannte Fassung des ersten Gebotes auch in der alten jüdischen Tradition, welche der differirenden Meinungen über Dinge dieser Art so viele darbietet, ihre Vertreter hatte. — Die Entscheidung darüber, welche der drei Eintheilungen die richtige sey, wird also überwiegend von inneren Gründen abhängig zu machen seyn; diese aber sprechen entschieden für die dritte, die wir kurz als die philonische bezeichnen wollen. — Was zuerst das erste Gebot betrifft, so spricht gegen die Ansicht, welche dasselbe auf V. 2. beschränkt, die ganze Form dieses Verses, wie schon Origenes a. a. O. bemerkt: „hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit.“ V. 2. hat vielmehr dieselbe Bedeutung, wie die Formel am Eingang und Schluß der in Levit. C. 18. enthaltenen Gesetze (vgl. auch Lev. 19, 2. u. a.); er enthält die allgemeine Voraussetzung des Gesetzes, den letzten Grund aller Verpflichtung Israels, welcher liegt in dem Wesen seines Gottes und der Thatsache der Erlösung. Er hat aber zugleich eine specielle Beziehung zu der in V. 3. ausgesprochenen Forderung; weil durch die Erlösung Israels aus Aegypten die Treue Jehova's, wie seine Macht über die heidnischen Götter offenbar geworden ist, deswegen soll Israel keine anderen Götter neben ihm haben wollen. Wird auf solche Weise V. 2. eng mit V. 3. verbunden, so erledigt sich auch das, was zu Gunsten der V. 2—6. zu Einem Gebot verbindenden Ansicht geltend gemacht werden kann, daß nämlich V. 3, als besonderes Gebot gefaßt, verglichen mit den folgenden Geboten, denen eine besondere Motivirung beigefügt ist, zu kahl dazustehen scheine. Denn die spezielle Motivirung des Gebots V. 3. liegt eben im zweiten Verse, der nicht bloß als Einleitung zu dem ganzen Dekalog gefaßt werden darf. Dagegen spricht nun für die Zerlegung von V. 2—6. in zwei Gebote entschieden der Umstand, daß die Gebote V. 3. und V. 4 f. sachlich verschieden sind. In der Forderung, Jehova allein zu verehren, wäre an und für sich noch nicht enthalten, daß er nicht unter einem Bilde angebetet werden dürfe; das Bilderverbot will nun nicht bloß, wie es auf lutherischer Seite (vgl. z. B. *Gerhard,* loci ed. Cott. vol. V. p. 244) gefaßt wurde, eine Species der nicht zu verehrenden andern Götter namhaft machen, sondern es will auch eine Bestimmung hinsichtlich der Verehrung Jehova's selbst geben, es sanktionirt die Anerkennung des Einen Gottes als des Heiligen (vgl. Jes. 40, 25.). — Was ferner das letzte Gebot betrifft, so läßt sich eine Trennung des Lustverbots allerdings bei der Recension des Deuteronomiums rechtfertigen, da nach derselben die cupiditas impurae voluptatis und die cupiditas inordinati lucri unterschieden werden kann. Aber die Recension des Exodus ist jedenfalls als die ursprüngliche zu betrachten, und nach dieser kann zwischen dem neunten und zehnten Gebot katholischer Eintheilnng ein wesentlicher Unterschied nicht nachgewiesen werden, wie denn Luther selbst in seinem Katechismus beide Gebote in Eins zusammengezogen hat. Die Behauptung lutherischer Theologen, daß im neunten Gebot von der concupiscentia actualis, im zehnten von der concupisc. originalis die Rede sey (vgl. Gerhard a. a. O. p. 247), ist nur ein Fündlein polemischen Eifers. — Bei den übrigen Geboten finden sich Differenzen nur hinsichtlich der Aufeinanderfolge derselben. Für die Anordnung des masorethischen Textes zeugen LXX. zu Deut. C. 5., Josephus a. a. O., und Matth. 19, 18.; dagegen bieten die LXX. zu Ex. C. 20. die Abweichung, daß das Verbot des Ehebruchs voransteht, hierauf das des Diebstahls, dann erst das des Todtschlags folgt; wieder verschieden davon ist die Anordnung bei Philo (an beiden angef. Stellen), im Neuen Testament in Röm. 13, 9. vgl. Jak. 2, 11., Luk. 18, 20., Mc. 10, 19. (wo übrigens die Lesart schwankt), endlich bei Clemens Al. Strom. VI, 16., welche alle das Verbot des Ehebruchs voranstellen, dann das des Todtschlags und des Diebstahls folgen lassen. (Ueber die nachholende Erwähnung des Gebots der Elternehre in Matth. 19, 19. und den Parallelen s. Stier z.

d. St. und Lechler, das Alte Testament in den Reden Jesu, Studien und Kritiken 1854. S. 801.) Diese Differenzen beweisen übrigens nur, daß man im jüdischen und christlichen Alterthum mit der Aufzählung der Gebote überhaupt freier verfuhr. — Hinsichtlich der Gliederung des Dekalogs, namentlich der Vertheilung der Gebote auf den zwei Tafeln fehlt es im Alten Testament an ausdrücklichen Erklärungen. Ist die philonische Eintheilung die richtige, so sind ohne Zweifel jeder der beiden Tafeln fünf Gebote zuzuweisen, wie dies schon Philo (a. a. O.) und Josephus (ant. III, 6 fin.) angenommen haben (vgl. auch Iren. II, 42. [24, 4.]). Die fünf ersten Gebote unterscheiden sich von den folgenden formell durch die jedem beigefügte Motivirung und das in jedem einmal erscheinende „Jehova, dein Gott.“ Den Inhalt der ersten Tafel bildet kurz gefaßt die Gottes-, den der zweiten die Nächstenliebe (vgl. Matth. 22, 37—39.). Das Gebot der Elternehre ist auf die erste Tafel gestellt, weil es sich bei den Eltern, den Stellvertretern Gottes auf Erden, ebenfalls um ein Pietätsverhältniß handelt; zugleich bildet dieses Gebot passend den Uebergang zur zweiten Tafel (so hat im Ganzen schon Philo a. a. O. die Sache gefaßt). — Die Stelle Eph. 6, 2. wurde häufig als Zeugniß dafür betrachtet, daß die zweite Tafel mit dem Gebot der Elternehre begonnen habe, weshalb z. B. der Ambrosiaster zu derselben (s. im Anhang zu Ambrosii opp. ed. Paris. S. 248 f.), indem er die philonische Eintheilung voraussetzt, der ersten Tafel vier, der zweiten sechs Gebote zuweist. Dagegen wird gewöhnlich erinnert, daß das Gebot der Elternehre auf der ersten Tafel auch als das erste im Dekalog, mit dem eine Verheißung verknüpft sey, bezeichnet werden könne, da die überdies mit einer Drohung verbundene Verheißung in V. 6. in keiner spezifischen Beziehung zum vorangehenden Gebot stehe, sondern einen allgemeineren Karakter habe. Das Richtige aber ist, Eph. 6, 2. so zu erklären: „welches ist ein erstes d. h. ein Hauptgebot in einer Verheißung, d. h. weil es mit einer Verheißung verknüpft ist“ (vgl. Winer z. d. St.). Bei dieser Auffassung hat die Stelle gar keine Beziehung auf die Stellung des Gebots im Dekalog. — Auch Calvin (inst. II, 8. 12.), dem die reformirte Kirche folgt, entscheidet sich für die Abtheilung der Gebote zu vier und sechs, weil man, wenn man das Elterngebot zur ersten Tafel ziehe, religionis et caritatis distinctionem confundire, zugleich mit Rücksicht auf Matth. 19, 19. — Dagegen ist es nach dem Vorgange Augustin's (a. a. O.) in der katholischen und lutherischen Kirche gewöhnlich geworden, der ersten Tafel drei, der zweiten sieben Gebote zuzuweisen (vgl. Cat. Rom. ps. III. C. 5. 9. 1., Luther, kurze Form der zehn Gebote, deutsche W. Erl. Ausg. XXII. S. 5, und gr. Katech. ed. R. p. 429). Um ganz abzusehen von der durch Augustinus beigebrachten Beziehung der ersten Tafel auf die Trinität würde sich für diese Anordnung nicht nur der Umstand, daß drei und sieben heilige Zahlen im Alten Testamente sind, sondern auch das anführen lassen, daß bei derselben das Material des Dekalogs sich ziemlich gleichmäßig auf beiden Tafeln vertheilt; müßte nicht die ganze hier vorausgesetzte Eintheilung nach dem Obigen für unrichtig gehalten werden. — Näher gliedert sich der Inhalt des Dekalogs nach der philonischen Eintheilung in folgender Weise. Auf der ersten Tafel spricht das erste Gebot das Prinzip des Monotheismus im Gegensatz gegen die Vielgötterei, das zweite in der Unbildlichkeit des göttlichen Wesens (vgl. die Erläuterung des Gebots in Deut. 4, 15 ff.) den Gegensatz des Mosaismus gegen alle Naturvergötterung aus. Das dritte Gebot fordert die Scheu vor Gott im Leben und Wandel überhaupt, indem es dasjenige hervorhebt, worin die Verletzung dieser Scheu am leichtesten hervortritt; das vierte bestimmt den Cultus, indem es eine Grundordnung desselben sanktionirt; das fünfte legt in der Forderung der Elternehre den Grund für die Heiligung des ganzen socialen Lebens, indem es eine göttliche Auctorität in demselben erkennen lehrt. Der zweiten Tafel liegt offenbar die im Alten Testament öfters vorkommende Trilogie von Hand, Mund und Herz (vgl. z. B. Ps. 24, 4.) zu Grunde. (So schon *Thom. Aq.*, Savonarola [s. Rudelbach, Savon. und seine Zeit S. 406], Hengstenberg, Beitr. III. S. 600.) Das Gesetz richtet sich nämlich zuerst gegen die Sünden in Werken, nämlich die Verletzung des Lebens, der Ehe, des

Eigenthums des Nächsten, sodann gegen die Sünden in Worten, Verletzung des guten Namens durch falsches Zeugniß und Lügen überhaupt; das letzte Gebot endlich stellt, indem es selbst das Begehren dessen, was des Andern ist, verbietet, die Innerlichkeit des vom Gesetz geforderten Gehorsams in's Licht, es bezeugt, daß die Erfüllung des Gesetzes nur in der Heiligung des Herzens zum Abschluß komme. Allerdings ist diese Auslegung des letzten Gebotes, die von Paulus Röm. 7, 7. vorausgesetzt wird, bestritten. Nach dem Vorgang Luthers, der (s. Cat. maj. p. 476) den nächsten Sinn des Gebotes so bestimmt, „daß Niemand dem Andern das Seine denke und fürnehme an sich zu bringen, auch mit gutem Schein und Behelf, doch mit des Nächsten Schaden," will namentlich Geffcken (S. 141 ff. und 255 ff.) das Gebot auf betrügerische Unternehmungen bezogen wissen. Es mag nun zugestanden werden, daß eine scharfe Scheidung zwischen dem Gelüste und seiner Thatäußerung nicht im Sinne des Gebotes liegt, und daß insoweit das *μὴ ἀποστερήσῃς* Marc. 10, 19. als freier Ausdruck des Gebotes betrachtet werden kann; aber die Beziehung auf die innere Lust als solche auszuschließen, verbietet der Sprachgebrauch, namentlich der constante Gebrauch des im Deut. gesetzten Verbums: התאוה. (Uebrigens vgl. auch die Anspielung auf das Gebot in Prov. 6, 25.)*). — In der Abgeschlossenheit und Abrundung, welche der Dekalog in der Gestalt, in welcher er im Pentateuch vorliegt, hat, liegt ein schlagender Beweis für die Ursprünglichkeit der letzteren. Die neueren Versuche, denselben zu verstümmeln und zu vereinfachen, beruhen auf willkührlichen Hypothesen (vgl. z. B. Meier, die ursprüngliche Form des Dekalogus 1846).

Schließlich ist noch von den theologischen Streitigkeiten, welche sich an den Dekalog anknüpften, in der Kürze zu handeln. Dieselben bezogen sich theils auf die Eintheilung des Dekalogs, theils auf den Umfang und die Dignität des in demselben enthaltenen Gesetzes. (Vgl. im Allgemeinen Baumgartens Unters. theol. Streitigkeiten, herausg. von Semler, III. Bd. S. 226 ff.) — 1) Die Väter der reformirten Kirche mußten in dem Kampfe, den sie von Anfang an vorzugsweise gegen den Paganismus der römischen Kirche führten, das Verbot der Bilderverehrung Ex. 20, 4. mit besonderem Nachdruck hervorheben. Bereits Zwingli dringt darauf, daß dasselbe, möge es nun das zweite Gebot oder ein Glied des ersten seyn, doch in keinem Falle ausgelassen werde; in der katholischen Aufzählung der Gebote erblickte er eine Verstümmlung des Dekalogs, welche die verderblichsten Folgen gehabt habe. (Das Nähere s. bei Geffcken S. 267 ff. vgl. mit S. 33 ff.) In dem Katechismus des Leo Judä von 1534 ist die Fassung der Gebote, nach welcher das Bilderverbot als das zweite gezählt wird, bereits recipirt (Geffcken S. 270). Es ist demnach unrichtig, die Einführung dieser Eintheilung in der reformirten Kirche von Calvin abzuleiten. Dabei zeigt sich aber (s. Geffcken S. 32 ff.) bei den reformirten Theologen von Anfang an die Neigung, von der Stelle Ex. 20, 4., in welcher nur die Verfertigung von Bildern für den Zweck der Verehrung verboten ist (vgl. Levit. 26, 1.), eine über den Wortsinn derselben weit hinausgehende Anwendung zu machen, indem sie jeden mit dem Cultus irgendwie in Zusammenhang stehenden Gebrauch der Bilder für verwerflich erklären, ja, genau genommen, der bildenden Kunst jede religiöse Bedeutung absprechen. (Vgl. namentlich Zeller, das theol. System Zwingli's S. 107 ff. — Hiernach sind auch milder lautende Aeußerungen Zwingli's zu deuten, wenn er z. B. fid. rat. ed. Niem. S. 31 sagt: quae non prostant ad cultum aut *ubi cultus futuri nullum est periculum,* tam abest ut damnem, ut et pictoriam et statuariam Dei dona esse agnoscam.) — Calvin bleibt, sofern es sich um die Auslegung des zweiten Gebotes handelt, dabei stehen: duo tantum hic vetat, ne quas faciamus imagines *vel Dei effingendi vel adorandi causa* (Cat. Genev. ed. Niem. S. 141., vgl. inst. II, 8. 17.), geht aber in der Anwendung zu derselben Uebertreibung wie Zwingli fort (s. Geffcken

*) Ueber die Ansicht Züllig's, daß auf beiden Tafeln je das folgende Gebot auf eine geringere Verschuldung sich beziehe, s. Geffcken S. 244 ff.

S. 52 ff.). An diesem Punkte nun entzündete sich die Polemik zwischen den Lutheranern und Reformirten über die Eintheilung des Dekalogs. Luther hatte die von ihm in der katholischen Kirche vorgefundene Abtheilung beibehalten, lediglich darum, weil er jeder Neuerung, die ohne Beeinträchtigung des Evangeliums vermieden werden konnte, abhold war. Als nun Carlstadt und seine Genossen für ihre Bilderstürmerei sich namentlich auf Exod. 20, 4. beriefen, zeigte er in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" (d. W. Erl. Ausg. XXIX. S. 144), daß das Verbot der Bilderverfertigung in dieser Stelle nicht weiter zu verstehen sey, „denn daß keine Götter und Abgötterei daraus werden. — Wo aber Bilder oder Säulen gemacht werden ohne Abgötterei, da ist solches vorher (in gen. Stelle) nicht verboten." Darum solle in diesem Stück die Gewissensfreiheit unangetastet bleiben. S. 148. „Denn wiewohl Bilderei ein äußerlich gering Ding ist, wenn man aber doch das Gewissen dadurch, als durch Gottes Gesetz will mit Sünden beladen, so wird's das Allerhöhest." — Da wurde von Seiten der reformirten Theologen (über Bullinger s. Geffcken S. 48) die Anklage erhoben, daß auf lutherischer Seite der Dekalog böswillig verstümmelt und dadurch an dem göttlichen Worte gefrevelt werde, — und dem gegenüber beschränkte sich nun die lutherische Theologie nicht bloß darauf, das Recht christlicher Freiheit in adiaphoris geltend zu machen und die reformirte Uebertreibung in der Auslegung des Bilderverbots nachzuweisen, sondern sie versuchte sogar die lutherische Eintheilung des Dekalogs — beziehungsweise durch Sophistereien — als die richtige nachzuweisen. (Vgl. Gerhard a. a. O., Pfeiffer, dub. vex. cent. I. loc. 96. in den opp. vol. I. S. 124 u. s. w. — Die bedeutendste Streitliteratur beider Seiten ist verzeichnet in Walch's Einl. in die Religionsstreitigkeiten außer der evang.-luther. Kirche. 3 Thl. S. 409.) — 2) Sowohl die lutherische als die reformirte Theologie betrachtete nach dem Vorgang der älteren Kirchenlehrer (vgl. schon Iren. 4, 15.) den Dekalog als vollständige summarische Zusammenfassung des Sittengesetzes. Der Dekalog wird geradezu als die lex moralis der lex ceremonialis und judicialis oder forensis gegenübergestellt (vgl. z. B. Apol. A. Cf. ed. Rech. S. 60, Melanchthon's loci im Corp. Phil. ed. Arg. S. 357, *Calv.* inst. II, 8. u. s. w.). Er enthält darum die aeterna Dei regula, er ist wesentlich Eins mit der lex naturae, dem Gesetz im Gewissen; Christus hat nichts Neues zu ihm hinzugefügt; Christus ist namentlich in der Bergpredigt nur der Interpret des Dekalogs, indem er dessen vollen Sinn in's Licht gestellt hat. In Schwierigkeiten verwickelt sich diese Auffassung des Dekalogs zunächst beim Sabbathgebot. Man unterschied deshalb bei diesem ein Wesentliches und Unwesentliches, ein Bleibendes und Vergängliches; zum letzteren rechneten bekanntlich nicht bloß Luther und Melanchthon, sondern auch Calvin und andere ältere reformirte Theologen (vgl. noch besonders Riveti explic. decal. in opp. vol. I. S. 1335 f.) selbst die Feier je des siebenten Tages. Erst der puritanischen Sabbaththeorie war es vorbehalten, eben von der Voraussetzung aus, daß der Dekalog das unvergängliche Sittengesetz enthalte, die bleibende moralische Verbindlichkeit der Feier des siebenten Tages zu behaupten, wobei jedoch durch die Fiction der Uebertragung des alttestamentlichen Sabbaths auf den Sonntag der vollen Consequenz der Ansicht ausgewichen wurde. (Vgl. besonders die Westminster-Confession C. 21. §. 7. ed. Niem. S. 31.) Im Zusammenhang mit dieser Sabbath-Controverse entspann sich der Streit über die Einheit des im Dekalog enthaltenen Sittengesetzes mit dem natürlichen Sittengesetz, näher über die Frage: leges divinae positivae universales an sint admittendae. Vgl. über diesen hier nicht weiter zu erörternden Gegenstand Baumgarten's Unters. theol. Streit. III. S. 229 und *Buddei* theol. mor. S. 369. — Ein anderer Streit wurde über die von der orthodoxen Theologie behauptete Dignität des Dekalogs mit den Socinianern geführt. Der Socinianismus betrachtete den Dekalog zwar als Zusammenfassung des alttestamentlichen Moralgesetzes (nur daß demselben, um die Unvollkommenheit auch des vollkommensten Theils des mosaischen Gesetzes zu offenbaren, im Sabbathgebot ein Ceremonialgesetz eingefügt sey, (Cat. Racov. q. 268.), setzte aber den Gehalt desselben den Sittengeboten Christi gegenüber möglichst tief herab. S. das Nähere bei Fock, Soci-

nianismus S. 560 ff. Spätere gingen noch weiter, indem sie, wie z. B. Joh. Dav. Michaelis, dem Dekalog überhaupt die Bedeutung eines Moralgesetzes absprechen und ihn nur als bürgerliches Gesetz betrachtet wissen wollten, eine Meinung, die, wie verwandte neuere Ansichten, ihr Urtheil von der richtigen Auffassung des Karakters des Mosaismus überhaupt und des Verhältnisses des Alten Testaments zum Neuen zu empfangen hat. Oehler.

Dekapolis (Δεκάπολις, Zehnstädte Matth. 4, 25., Marc. 5, 20. 7, 31.), Name eines jenseits des Jordans gelegenen Landbezirkes, wogegen die Stelle Marc. 7, 31. nur den Schein bietet, als wäre er in Galiläa gelegen. Er umfaßte zehn Städte nebst ihrem Gebiet (Jos. Vita c. 9.), und wird deshalb von Plinius histor. nat. V. 16. 17. Decapolitana regio genannt. Daß derselbe im Nordosten Paläſtina's und in der Nachbarschaft des galiläischen See's lag, und vorherrschend heidnische Bevölkerung hatte, ersieht man aus den angeführten Schriftstellen, verglichen mit Marc. 5, 1. 20., Luk. 8, 26. 37. 39. und Joseph. bell. jud. 3, 9, 7. Von den Römern ward er um den Regierungsantritt des Archelaus unmittelbar dem syrischen Statthalter untergeordnet (Ewald, Isr. Gesch. 3, b. S. 517 f.), und somit zu Syrien gerechnet (Joseph. vita c. 65.). Daß er unter unmittelbarer Herrschaft der Römer stehend sich besonderer Begünstigungen erfreute, dürfte sich aus Jos. Ant. 14, 4, 4. 17, 11, 4. bell. jud. 1, 7, 7. 8, 4. 2, 6, 3. erweisen lassen. Die Namen dieser zehn Städte werden von Plinius (hist. nat. V, 16.), der übrigens bemerkt, daß die Angaben hierüber schwanken, in folgender Reihe angegeben: Damaskus, Philadelphia (das frühere Rabbath der Ammoniter 5 Mos. 3, 11. 2 Sam. 11, 1.), Raphana (sonst Raphon 1 Makk. 5, 37.), Scythopolis (sonst Bethsean 1 Sam. 31, 10. 11. 2 Sam. 21, 12.), Gadara (Scythopolis gegenüber und Hauptstadt von Peräa Matth. 8, 28.? Marc. 5, 1.), Hippon (südöstlich vom See Genezareth), Dion (östlich von Scythopolis, ob in der Eparchie Arabien?), Pella (südöstlich von Scythopolis, reich an Wasser nnd späterer Zufluchtsort der Christen), Gerasa (in der Bibel nicht genannt, da die betreffenden Lesarten Matth. 8, 28. Marc. 5, 1. Luk. 8, 26. nicht richtig sind, mit Philadelphia Ostgrenzpunkt von Peräa), Canatha (sonst nicht bekannt). Auch von anderen Schriftstellern Josephus, Epiphanius, Stephanus Byzant., Ptolemäus werden mehrere dieser Städte als zur Dekapolis gehörig genannt. Auffallend ist aber, Damaskus in dem Verzeichnisse des Plinius aufgeführt zu finden, da Josephus bell. jud. 3, 9. 7. ausdrücklich Scythopolis als die größte dieser Städte bezeichnet, Damaskus aber bekanntlich noch viel größer war. Dasselbe ist der Fall mit Raphana, an dessen Stelle Ptolemäus 5, 15. Kapitolias setzt. Auch *Lightfood*, hor. hebr. p. 563 ff. rechnet auf die talmud. Stelle hieros. Demai fol. 22, 3. gestützt noch Cäsarea Philippi, das dem Städtebund näher angehören mochte als Damaskus und vielleicht für dieses einzusetzen ist, ferner Kapharkarnaim, Kapharzemach, Bethgoberim und Orbu (ערבו), sonst unbekannte Städte, dazu. Mit Ausnahme Scythopolis, das (Judith 3, 11.) vorherrschend Scythisch-griechische Bevölkerung haben mochte und seiner Lage nach sich zum Vorort eignete, lagen alle diese Städte unbezweifelt jenseits des Jordans. Obgleich diese Städte in keiner ununterbrochenen geographischen Verbindung standen, wie sich aus der Karte ergibt; so waren sie zu einem Bunde vereinigt, der, wohl um seiner griechischen Bevölkerung willen zusammengetreten, sich auch besonderer Vorrechte zu erfreuen hatte. Da außer den zehn von Plinius genannten Städten noch andere, dem Obigen zufolge, dazu gehörten; so scheint er entweder in einen engeren und weiteren Städtebund zerfallen zu seyn, oder später sich erweitert zu haben, ohne daß der einmal angenommene Name verändert wurde. Wahrscheinlich war es ein weniger politisches als handelschaftliches Bündniß, in welchem diese Städte stunden, worauf die Lage von Scythopolis und Damaskus, das vielleicht im weiteren Sinne dazu gehörte, und wohin der Handelsweg führte, deutlich genug hinweist. Städtebündnisse dieser Art treffen wir sowohl in der alten als neuen Zeit vielfach an. Abgesehen von dem Rheinbund der neuesten Zeit, der auch seinen Namen nicht veränderte, als die vom Rhein ent-

fernteſten Staaten der Conföderation beitraten und dem religiöſen Vierſtädtebund, der 1530 die Tetrapolitana Confeſſio übergab, finden wir im Mittelalter den hanſeatiſchen Handelsbund, bei Steph. Byzant. S. 438 eine Tripolis. und S. 448 eine Tetrapolis. Ja ſchon in der Richterzeit begegnen wir Richt. C. 9. einem dem deutſchen und italieniſchen Städteweſen ähnlichen Städtebund in der Gegend von Sichem (vgl. Ewald, Iſr. Geſch. 2 S. 336 ff.), der wahrſcheinlich auch urſprünglich auf Handel und Gewerbe angelegt war, aber wie alle ſolche Bündniſſe auch eine politiſche Färbung bekam.

Ob dieſer Zehnſtädtebund erſt nach der Zeit Herodes des Großen entſtund, oder in frühere Zeiten hinaufreicht, wiſſen wir nicht; wahrſcheinlich aber iſt immer, daß derſelbe nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeine Endſchaft erreichte, wenigſtens iſt ſpäter nicht mehr von demſelben die Rede. Seine Blüthezeit fällt jedenfalls mit den Lebzeiten Jeſu zuſammen. Vaihinger.

Delegirte Gerichtsbarkeit, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche.

Demas, Begleiter des Paulus, namentlich bei ihm anweſend während der erſten römiſchen Gefangenſchaft, Col. 4, 14. Philemon v. 24. Auch während der zweiten römiſchen Gefangenſchaft war er eine Zeitlang bei dem Apoſtel, ſcheint aber aus Furcht vor Todesgefahr (*αγαπησας τον νυν αιωνα*) Paulus verlaſſen zu haben; er wendete ſich nach Theſſalonich, 2 Tim. 4, 10. Aus der unrichtigen Erklärung dieſer Stelle floß die ſpätere Sage (bei *Epiphanius,* haer. 51.), daß er vom Chriſtenthum abgefallen ſey.

Demeritenhäuſer, (domus demeritorum) ſind Inſtitute zur Aufnahme von Geiſtlichen, welche ſo mißrathen ſind, daß ihnen die Verwaltung ihres Amts nicht ferner gelaſſen werden kann, ja daß ſie ſogar dem öffentlichen Verkehr entzogen werden müſſen, damit ſie nicht im Volk die Achtung vor dem geiſtlichen Stande ſchmälern. Um dieſes Zweckes willen unterſcheiden ſie ſich von Beſſerungsanſtalten (domus corrigendorum, maison de retraite), wenn gleich in der Wirklichkeit beide nicht immer getrennt ſind.

Schon frühzeitig ſah ſich die Kirche genöthigt, um ſtrafbare Kleriker, welche nicht dem weltlichen Richter überliefert werden durften, von dem bürgerlichen Gefängniſſe fern zu halten, eigene Anſtalten der Art anzulegen. Es gehören dazu die in einer Conſtitution von Arcadius und Honorius 369 erwähnten *decanica* (c. 30. Cod. Theod. de haereticis XVI. 5. c. 3. Cod. Just. eod. tit. I, 5.), welche in der Novelle LXXIX. cap. 3. von Juſtinian decanica oder decaneta genannt werden, auch diaconica, secretaria (ſ. Jac. Gottofredus zur cit. Stelle des Codex Theodos. *Bingham,* origines s. antiquit. eccl. bis VIII. cap. VII. §. 9.). Insbeſondere wurden auch die Klöſter dazu benutzt (Novelle Juſtinians CXXIII. cap. 11. 30. — c. 7. dist. L. [Concil. Agath. a. 506.] c. 2. Can. XXI. qu. II. [Concil. Hispal. II. a. 619.] c. 6. §. 7. X. de homicidio [V. 12.] Alexander III. a. 1174. c. 6. X. de poenis. [V. 37.] Innocent. III. a. 1202). Der Unterſchied der Beſſerung, die darin erlangt werden ſoll, ſo in der Entziehung aus dem Verkehr überhaupt, tritt dabei beſtimmt hervor, indem die Verſetzung in's Kloſter eine zeitliche oder eine lebenslängliche iſt. Einzelhaft findet ſich ſchon zeitig (Siricii epistola I. c. 7. verb. c. 11. Can. XXVII. qu. I. — ergastulum). Auch Seminare wurden als Bußinſtitute benutzt. Die Kirche hat ſolche Anſtalten fortwährend gebraucht und daher in neuerer Zeit, zumal nach der Aufhebung von Klöſtern, für die Anlegung derſelben Sorge getragen. Für Bayern beſtimmt deshalb das Concordat von 1817. Art. XII. nro. d.: „Archiepiscopis et episcopis liberum erit, in clericos reprehensione dignos aut honestum clericalem habitum eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes, poenas.... infligere, eosque in seminariis aut domibus ad id destinandis custodire. In der Circumſcriptionsbulle de salute animarum für Preußen verheißt gleichfalls der König den einzelnen Diöceſen: se domus ad coercendos ecclesiasticos discolos, ubi existunt, conservaturum, sed etiam novas, ubi desunt, constabiliturum. — Die Einrichtung iſt ſeitdem auch erfolgt, in den einzelnen Ländern aber eine theilweiſe abweichende Praxis eingeführt, da die Strafbefugniſſe der geiſtlichen Oberen über die ihnen untergebenen Kleriker nicht einen gleichen Umfang haben. Inſtructionen und Hausordnungen beſtimmen Genaueres ſowohl über

die verschiedenen Klassen der Corrigenden, als die entsprechende Behandlung derselben. Die Bischöfe sind berechtigt, auf gewisse Zeit (gewöhnlich drei bis vier Wochen) Geistliche, die sich amtlicher Vergehen schuldig gemacht haben, disciplinariter zu Pönitenz und Bußübungen (recollectiones) einer Anstalt zu überweisen. Diejenigen, die wiederholt mit einer solchen Correctionsstrafe belegt sind, können auf mehrere Jahre dem Institute übergeben werden. Wenn sie nicht bereit sind, sich der Zucht zu unterwerfen, wird ihnen der Austritt verstattet, damit aber zugleich ihrerseits auf jede fernere Anstellung in einem geistlichen Amte verzichtet. In den Fällen, in welchen eine die gesetzliche Strafzeit überschreitende oder auf unbestimmte Zeit verfügte Recollection eintritt, muß der Staatsbehörde, welche die jura circa sacra verwaltet, Anzeige gemacht werden, oder selbst deren Genehmigung eingeholt werden. So bestimmt ein preußisches Ministerialreskript vom 30. Juni 1828, gestützt auf das allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 124—127. §. 530 ff. die Anzeige. In Bayern, wo es früher der Genehmigung bedurfte, ist durch den Erlaß des Staatsministeriums vom 8. April 1852. Nro. 5. festgesetzt, daß Erkenntnisse der geistlichen Gerichte der königlichen Bestätigung nicht bedürfen, es sey denn, daß sie einen Einfluß auf die staatsbürgerlichen Beziehungen und bürgerlichen Rechtsverhältnisse äußern. Wenn ein Priester suspendirt oder entlassen wird, ist der Kreisregierung und dem Tischtitelgeber Mittheilung zu machen. H. F. Jacobson.

Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes.

Demuth — עֲנָוָה, *ταπεινοφροσύνη*, humilitas — ahd. *dio*muoti, aus dio (subjectus) und muot (animus, mens) *) — ist, wie sich schon aus dieser Etymologie ergibt, dem Ueber- und Hochmuth entgegengesetzt und insofern im Allgemeinen die Tugend, da der Mensch nicht mehr von sich hält, als sich zu halten gebührt, Röm. 12, 3., sondern sich dem unterordnet und unterwirft, dem er sich unterzuordnen und zu unterwerfen hat. Da dies nun zu oberst Gott ist, der Herr über Alles, so tritt die Demuth mit dem Bewußtseyn von ihm zunächst als „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ hervor und ist mit dieser Wurzel aller Frömmigkeit geradezu identisch. Ja, im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes würde nur im Verhältniß des Menschen zu Gott von Demuth die Rede seyn, während im Verhältniß zu Menschen Bescheidenheit Pflicht ist (s. de Wette, chr. Sittenl. III, 275). Dies um so mehr, da es im Verhältniß zu Gott bei weiterer Entwickelung der Frömmigkeit nicht bei jenem nur auf dem Bewußtseyn vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beruhenden Abhängigkeitsgefühl bleibt, sondern mit dem Bewußtseyn von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit kömmt im Menschen das Gefühl der sittlichen Mangelhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Sünde und Schuld hinzu, welches jenes Gefühl bereichert und verschärft und gleich ihm ein Grundgefühl der Frömmigkeit ist. Aber freilich in verschiedener Art und in verschiedenem Grade. — Waren auch alle übrigen Religionsstifter der alten Welt weit entfernt, eine Religion des Uebermuthes und der Selbstvergötterung zu verkündigen, so liegt doch eben in jenem Umstande ein wesentliches Moment für ihren karakteristischen Unterschied überhaupt. — Unter den großen Geistern der klassischen Welt ist wohl Sophokles der wahren Idee der Demuth am nächsten gekommen. Sie zieht sich als leuchtender Faden durch die ganze alttestamentliche Frömmigkeit von ihrer ersten bestimmteren Erscheinung an 1 Mos. 17, 1. bis zu den Propheten, Micha 6, 8., und der Bußpredigt des Täufers, Matth. 3, 2., sowohl im allgemeineren als im speciellen Sinn, hier mehr, dort weniger verhüllt, am wenigsten, wenn sich mit ihr das Bewußtseyn verknüpft, welches Luther in seiner allerdings verfehlten Uebersetzung von Ps. 18, 36. so schön ausdrückt. Vgl. jedoch Ps. 32 u. 51; auch Lutz, bibl. Theol. 155. Denn richtig bleibt die Bemerkung Kant's, daß die rechte Demuth immer zugleich mit einer hohen sittlichen Erhebung verbunden ist; Werke V, 269. — Christus, obwohl ohne Sünde, ist doch von kindlicher Demuth durchdrungen, Matth. 19, 17, Joh. 5, 30. und verlangt dieselbe als wesentliche Bedingung zum Eintritt in's

*) S. Raumer, Einfluß des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 402 f.

Himmelreich, Matth. 5, 3.; 18, 2. Aber wenn sie unser Herz im Stande der Schuld für den Glauben und der Lust zur Buße empfänglich machte, so darf sie nicht bloß die Scheidewand ziehen zwischen ihm und dem Stande der Gnade, sondern muß fort und fort den Christen beseelen und ungeachtet des tiefen Bewußtseyns, daß er Nichts durch sich allein ist und vermag — Gottes Gnade ist und thut es (1 Cor. 4, 7.; 2 Cor. 3, 5.) — oder vielmehr eben deßwegen ihn treiben, seine Seligkeit in Furcht und Zittern zu schaffen und zu trachten, ob er, was er noch nicht ergriffen hat, ergreifen möge, weil er von Christus ergriffen ist, vor dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit jede andere erbleicht, Phil. 2, 12.; 3, 12. Und so erhält, wenn allerdings die Liebe zu Gott und zwar zu Gott über Alles, wie er in Christo war und die Welt mit sich versöhnte (2 Cor. 5, 19.) die Seele und der Pulsschlag des ganzen christlichen Lebens ist, dieselbe doch gerade durch die Demuth in mehr als einer Hinsicht ihre bestimmte Färbung und, da nöthig, das Correktiv, welches sie vor verkehrt mystischen und quietistischen Verirrungen bewahrt. Ist sie nämlich einerseits die aus der Demuth hervorgehende tiefe, dankbare Gegenliebe, so begleitet dieselbe sie andrerseits fortwährend in der reinen anbetungsvollen Ehrfurcht vor Gott, dem unbedingten Gehorsam gegen ihn und dem ergebungsvollen Vertrauen auf ihn, welches, wie das Glück ohne Selbstüberhebung und Pochen auf eignes Verdienst dahingenommen wird, auch dem Leiden und der Prüfung sich ohne Murren, ja mit Freuden unterwirft und immer zufrieden Gottes Hand segnet, auch wenn sie züchtigt, überzeugt, daß, wer sich so unter sie demüthigt, werde erhöhet werden zu seiner Zeit, 1 Petr. 5, 6. Deßhalb sieht aber auch die Demuth darin keinen Lohn im gewöhnlichen Sinn, sondern bewahrt gerade vor der Sucht nach ihm, Luk. 17, 10., wie vor selbsterwählter Geistlichkeit in willkührlich auferlegten Entsagungen, Col. 2, 23. Das letztere ist jene falsche Demuth, welche, oft mit widerlichem geistlichem Hochmuth gepaart, bereits in der alten Kirche hervorgetreten, vielfach im Mönchsthum des Mittelalters fortgepflanzt und, nur mit weniger großartigem Karakter, auch in pietistischen und methodistischen Kreisen gehegt worden ist. Denn dem Pietismus und Methodismus als Ausartungen der christlichen Frömmigkeit ist die letztere gerade hauptsächlich in der Form der Demuth Alles, er will sie um jeden Preis in dieser Form, während doch Alles aus der von der Demuth getragenen Liebe hervorgehen soll. Und das kann denn auch, wie bei Luther "ein heiliger Trotz" und "ein fröhlich Stolziren" auf die von Gott verliehenen und zu seiner Ehre verwandten oder noch zu verwendenden Gaben seyn. L. W. Walch XXI, 1281. Legt sich ferner die wahre Demuth unwillkührlich im Wort und in der ganzen Erscheinung zu Tage, so wird das Zerrbild derselben zu jener von Christus schon so scharf gegeißelten Heuchelei, Luk. 18, 13 ꝛc. Ihr fällt die Maske ab in dem Verhalten gegen die Menschen. Denn es kennt und fordert die Schrift, sofern ihr ganzer Geist aller unwürdigen Kriecherei und mit Unwahrheit behafteten Schmeichelei entgegen ist, eine auf der Demuth vor Gott beruhende und eine wesentliche Seite der Liebe bildende Demuth auch gegen sie. Man könnte sie definiren als die fromme Bescheidenheit, bei welcher, nach Luther's richtiger Erklärung von Röm. 12, 10. Einer dem Andern mit Achtung und Ehrerbietung zuvorkömmt und weil er, frei von eitlem Dünkel, gern klein in seinen eignen Augen ist, es auch gern ist in den Augen von Andern. Wie mit der Demuth vor Gott das Bewußtseyn der eignen Würde, so ist mit dieser demuthsvollen Anspruchslosigkeit die rechte Selbstachtung nicht bloß vereinbar; sie setzt dieselbe sogar voraus und äußert sich, wenn auch nicht streng in den von Arndt (wahres Christenthum, IV, 5) aufgestellten sechs Stufen, doch in der Geduld, Sanftmuth, Gütigkeit, Freundlichkeit, Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit, welche die Apostel nach dem Vorgange und Vorbilde des Herrn, Matth. 5, 5.; 11, 29. so oft und so eindringlich verlangen: Röm. 12; Eph. 4, 2.; Phil. 2, 3.; Col. 3, 12.; 1 Petri 5, 5.; Jac. 4, 5 f. — Vgl. Mosheim, Sittenl. IV, 374 f.; Reinhard's Moral II, 432 f.; Schleiermacher, christl. Sitte, 615; Marheineke's Moral 460; Hirscher III, 114; auch *Morus:* de homine se submittente Deo, deutsch v. Petsche, Lpzg. 1790. E. Schwarz.

Denar, s. Geld.

Denk, s. Antitrinitarier.

Denuntiatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Deposition, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Deputaten 1) in der griechischen Kirche, δεποτατοι, ein niederes Kirchenamt, dessen Inhaber bei feierlichen Aemtern die Geistlichen bei einigen Funktionen mit brennenden Kerzen begleiten; auch haben sie dem Priester beim Ausgehen den Weg frei zu machen. S. *Du Cange* s. v. ceroferarius und deputatus, und *Suicerus* s. v. δεποτατος. Ein eigentlicher ordo ist nicht damit verbunden, daher ihnen auch die zweite Ehe unverwehrt ist; 2) in der römisch-katholischen Kirche, in einigen Gegenden vorkommend als Vorsteher der regiunculae, d. h. der Distrikte, worin größere Decanate zerfallen. Gewöhnlich stehen sie unter dem Decan, als eine Art Geschäftsträger desselben; bisweilen empfangen sie unmittelbar vom Bischof die Befehle, und der Decan erscheint als der primus inter pares; 3) in der reformirten Kirche zu Basel gibt es ein besonderes Amt: Deputaten für Kirchen und Schulen, deputati ad ecclesiam, scholam, eingesetzt durch die Reformationsordnung vom Jahre 1529 (Och's Geschichte von Basel Bd. V. S. 692), um auf die Prädicanten Acht zu haben, so wie auch mit Aufsicht der Schulen betraut. Sie bestehen in modifizirter Bedeutung noch gegenwärtig und haben Sitz und Stimme im Kirchenrath, wovon sie die weltlichen Mitglieder bilden. Herzog.

Derbe, Δέρβη, eine kleine Stadt Lykaoniens (genauer Isauriens), südlich von Lystra. Hierher flohen die von den Juden und Heiden aus Ikonien vertriebenen Apostel Paulus und Barnabas (Apostelgesch. 14, 6.) und verkündeten hier das Evangelium zur Bekehrung Vieler (v. 20.). Dann kam Paulus nach der Trennung von Barnabas wieder hierher und verband sich mit dem Timotheus, dessen Vaterstadt Derbe wahrscheinlich war (Apostelgesch. 16, 1., s. d. Art. Timotheus). Cajus, einer von denen, welche Paulus auf seiner Reise nach Macedonien bis nach Asien begleiteten (20, 4.), war ebenfalls aus Derbe. Nach Steph. Byzant. (p. 100. ed. Westermann) heißt der Ort auch Δέρβεια oder Δέλβεια, was in lykaonischer Sprache einen Wachholderbusch (ἄρκευθος) bedeuten soll. Vgl. auch Strabo XII. p. 569. Ptol. V. 1. Arnold.

Dereser, Thaddäus Anton, geb. 1575 zu Fahr in Franken. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg seine philosophischen und theologischen Studien absolvirt und in Mainz Priester geworden, lehrte er in Heidelberg Philosophie und Theologie, erhielt darauf das Professorat der orientalischen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Universität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er Theil an der freien Richtung der Universität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: tu es Petrus, in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Professor in denselben Fächern, zugleich als Superior am bischöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch seine Weigerung, den constitutionellen Eid zu leisten, in Todesgefahr, woraus ihn nur der Sturz Robespierre's befreite. — Nachher sehen wir ihn wieder als Professor in Heidelberg; er verblieb daselbst mit Ablehnung verschiedener ehrenvoller Rufe, wurde badischer geistlicher Rath, und wanderte mit der katholischen Universität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Mißdeutung einer Predigt bei der Todtenfeier des Großherzogs 1811 nach Constanz versetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber diese Stelle nicht an, unternahm eine Reise nach der Schweiz und wurde 1811 Professor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiatur verdächtig und sein Karakter als Ausländer den inländischen Geistlichen verhaßt. 1814 erhielt er plötzlich seine Entlassung; — er lebte eine Zeit lang in Heidelberg, wurde darauf von der preußischen Regierung als Professor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte (1815); er starb daselbst 1827. Dereser hat sich einen ehrenvollen Ruf er-

worden durch mehrere Commentare zur heil. Schrift, durch seine Bibelübersetzung (s. d. Art. Deutsche Bibelübersetzung S. 347); durch seine hebräische Grammatik; als erbaulicher Schriftsteller ist er in seiner Kirche bekannt durch sein deutsches Brevier und durch sein katholisches Gebetbuch. S. Ersch und Gruber, Wetzer und Welte. Herzog.

Designatio personae, s. Beneficium.

Desservant oder Succursalpfarrer heißt der an einer Nebenkirche angestellte Geistliche. Das ältere französische Recht unterscheidet bereits Pfarrkirchen (*parochiales ecclesiae*) und Nebenkirchen (*succursales ecclesiae*) zur Aushülfe für jene. *Du Fresne*, s. v. capella ad succurrendum, quomodo ecclesia succursalis apud nos dicitur, quae ad parochiae auxilium et succursum aedificatur, cujusmodi erant castellorum. Der an einer solchen Succursale angestellte und dienende (deserviens) Geistliche war abhängig von der Parochie, in deren Sprengel sich die Hülfskirche befand. „Unde licet capellam haberet in castello suo quasi ad succurrendum factam: eam tamen nullus, nisi in voluntate canonicorum Ardensis ecclesiae, deservire vel ministrare poterat aut debebat capellanus“ (a. a. O.). Das ältere Recht unterscheidet außerdem Pfarrer, welche selbstständig fungiren, und Priester, welche nur mit Erlaubniß des Bischofs predigen und Sakramente verwalten und jeder Zeit zurückgerufen werden können (Edikt von 1695, Art. 11. 12. Vgl. *Portalis,* discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801. Paris 1845. Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den geistlichen Kultus ... am linken Rheinufer. Bd. IV. [Aachen u. Leipzig 1852] S. 251, 252). Diese Einrichtung schwebte Bonaparte vor, als er die durch die Revolution fast zerstörte Kirche herzustellen unternahm. Das Concordat vom 26. Messidor IX. (15. Juli 1801) zwischen Pius VII. und dem französischen Gouvernement enthält nur die Grundzüge über die Restauration, insbesondere den Episkopat. Den Bischöfen wird das Recht zuerkannt, zu den Pfarreien (ad paroecias) Personen zu ernennen, welche der Regierung genehm sind. Nothwendig blieben zur Ausführung des Concordats noch besondere Gesetze und Reglements. Ohne vorangegangene Vereinbarung mit dem römischen Stuhle erließ der erste Consul bei der Publikation des Concordats das ergänzende Gesetz, die Articles organiques de la convention, vom 18. Germinal X. (8. April 1802). Darin sind auch die Bestimmungen über die Dotation der Kirche enthalten, welche mit möglichster Sparsamkeit festgestellt wurde. Da die Besoldung der Pfarrer (curés) vom Staate übernommen wurde (organ. Artikel 66.), so lag demselben daran, ihre Zahl so klein als irgend thunlich anzusetzen, und zu dem Behufe wurde angeordnet, es solle in jedem Canton, dem Bezirke eines Friedensgerichts, Ein Pfarrer bestellt werden (a. a. O. Art. 60.). Da diese Sprengel aber viel zu groß waren, um von Einem Geistlichen der Cantonalkirche (ecclesia cantonalis) versehen zu werden, sollten noch so viel andere Geistliche für die übrigen Kirchen (succursales) angenommen werden, als das Bedürfniß erheischte, diese aber aus den Pensionären gewählt und aus dem Betrage der Pension und den Oblationen der Gemeinden erhalten werden. Ueber sie enthalten die organischen Artikel folgende Festsetzungen: „Les *vicaires* et *desservans* exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui“ (Art. 31.). Hier findet sich zuerst die Bezeichnung Desservanten neben den Vicaren für die unter der Aufsicht und Leitung der Pfarrer innerhalb der Parochien fungirenden Priester. Den Bischöfen ist's überlassen, sie zu bestätigen und abzurufen. Ueber die Feststellung ihrer Zahl u. s. w. entscheiden Art. 60—63., deren letzter ihre Nomination den Bischöfen überträgt (Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques). Wegen der Sustentation bestimmt Art. 68. 72. — Nicht lange war damit dem kirchlichem Bedürfnisse ein Genüge gethan. Bereits unterm 11. Prairial XII. (31. Mai 1804) und 5. Nivôse XIII. (26. Dezember 1804) erging ein kaiserliches Dekret über eine neue Circumscription der Succursalen (Hermens a. a. O. Bd. II. [Aachen u. Leipzig 1833] S. 271, 313 folg.), worin den Desservants ein Gehalt von 500 Francs bewilligt wurde. Da überdies die Amtsgewalt des Succursalisten im Ganzen in seinem

Sprengel, den man geradezu Parochie (paroisse) zu nennen anfing, gleich war: Le desservant est dans sa paroisse ce que le curé dans la sienne (Ministerial-Entscheidung vom 9. Brumaire XIII. [1. November 1804] verb. Dekret vom 30. Dezember 1809 bei Hermens a. a. O. Bd. II. S. 412 folg.), so war es eigentlich eine Anomalie, denselben abhängiger vom Bischofe zu machen, als den curé, der sich nur durch die größere Staatseinnahme von 1000 oder 1500 Francs von ihm unterschied. Ja auch dieser Unterschied wurde nach und nach noch mehr ausgeglichen, indem die Einnahme der beiden Klassen fast völlig gleich wurde. Diese abnorme Stellung haben die Schriftsteller in abweichender Weise bald zu rechtfertigen, bald zu tadeln unternommen (m. s. Hermens a. a. O. Bd. IV. S. 302 folg.). Die Geistlichen selbst wünschten eine unabhängigere Lage, die Bischöfe waren aber nicht geneigt, das einmal erlangte Recht aufzugeben, der Pabst Gregor XVI. selbst, der deßhalb angegangen war, declarirte, es solle der bestehende Zustand aufrecht erhalten werden, donec a Sede Apostolica aliter provisum fuerit. Den Unterschied der Kirchen hat der Pabst auch förmlich anerkannt, indem er in der Circumscriptionsbulle de salute animarum für Preußen die ecclesiae cantonales und die ecclesiae succursales et adnexae von einander sondert. Wiederholt sind deßhalb über die Lage der Desservants, welche die bei weitem größte Mehrzahl der Priester in Frankreich, Belgien, Rheinpreußen (am linken Rheinufer) bilden, im Allgemeinen und in einzelnen Fällen Streitigkeiten entstanden. In Belgien sind die Bestimmungen der organischen Artikel von den Bischöfen stets frei gehandhabt, da der Staat diese Angelegenheit für eine solche erklärt hat, die bei der bestehenden Trennung von Staat und Kirche ihn nichts angeht. M. s. die Nachweisungen der darüber erschienenen Schriften in einem Aufsatze von Warnkönig in der kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslands. Bd. XX. (Heidelberg 1848) Heft III. S. 47 folg. In Frankreich ist das Verhältniß ähnlich, doch ist wenigstens die Praxis von den Bischöfen eingeführt, daß die ad nutum episcopi amovibiles deservientes nicht entlassen werden, wenn nicht durch die geistliche Behörde, das Officialat, nach vorangegangener Untersuchung das Strafurtheil auf Entlassung ausgesprochen ist. In solchem Sinne hat sich Sibour, Bischof von Digne, erklärt: Institutions dioecesanes par Mgr. l'évêque de Digne. Paris 1845. Digne 1848. Auf den in neuester Zeit wieder gehaltenen Provinzialsynoden ist ebenmäßig also entschieden. So auf dem Concil zu Rheims 1849, Avignon 1850, Bourges 1852, Auch 1852. Es heißt darüber in dem zuletzt erwähnten Art. LI.: Improbat Synodus eos, qui succursalistarum amovibilitatem tanquam illegitinam vituperant, declaratque eam ordinationi divinae non adversari nec a sancta ecclesia reprobari, immo hanc disciplinam esse servandam ex declaratione Summi Pontificis Gregorii XVI., donec Apostolica Sedes aliter statuerit. (Acta consilii Provincialis Auscitaniae. Auscis 1853.) Andere Synoden setzen hinzu, es solle der Bischof den Desservant von seiner Stelle nicht entfernen: nisi prius inquisito officialitatis aut auditorii privati nostri consilio. (Acta consilii Avenionensis Provinciae. Avenion. 1850 p. 81, 82.) (Vergl. Warnkönig in der angeführten Zeitschrift. Bd. XXVI. [Heidelb. 1853] Heft I. S. 53, 54). Auch in den deutschen Bisthümern am linken Rheinufer ist durch Einführung der geistlichen Gerichte das Verhältniß für die Succursalisten ein gleiches und mehr gesichertes geworden. (M. s. noch den Art. Caplane Bd. II. S. 565). H. F. Jacobson.

Determinismus. Unter diesem Namen finden sich alle Ansichten zusammengefaßt, welche den Menschen in seinem religiösen und sittlichen Thun für absolut determinirt oder bestimmt halten durch äußere oder innere Motive, die ihm nicht angehören, und welche somit seine Freiheit leugnen, oder für einen bloßen Schein erklären. Der Determinismus zerfällt daher in sehr verschiedene Arten, und nimmt manchmal einen überaus frommen, manchmal einen vollendet frivolen Ausdruck an. Der dogmatische Determinismus eines Luther z. B. spricht dem Menschen die Freiheit ab, und führt seine Handlungen auf die ausschließliche Causalität Gottes zurück, um die Majestät des göttlichen Waltens zu verherrlichen (de servo arbitrio). Der philosophische Determinismus eines La Mettrie

dagegen macht den Menschen bald zur Maschine, bald zur Pflanze, um nicht nur das göttliche Wesen zu leugnen, sondern überhaupt den Geist. Gleichwohl ist dies der gemeinsame Grundzug alles Determinismus, daß er die bestimmenden Einwirkungen, welche der Mensch erfährt, als ein unendliches Plus betrachtet, in welche seine persönliche Eigenthümlichkeit als unendliches Minus rein aufgehen soll. Dieser Anschein beruht auf der Wahrnehmung, daß der Mensch unendlich bedingt erscheint, und auf der Voraussetzung, man müsse die Freiheit, wenn sie Realität haben solle, als absolute Willkür fassen. Sie beruht mit anderen Worten auf der Verkennung der Thatsache, daß Gott als höchste Persönlichkeit waltet, daß er sich den Menschen als wahrhafte Persönlichkeit gegenüber gestellt hat, und daß die Einwirkung Gottes auf den Menschen, welche alle seine wahren Motive umfaßt, sich demzufolge nur nach den Normen der persönlichen Wechselwirkung richten kann, d. h. nach der Natur der Liebe. Der Determinist erhebt auf der Seite des göttlichen Waltens die Macht über die Liebe, im Gebiet der menschlichen Erfahrungen oder Motive die Röthigung über die Erweckung, d. h. die Beschränkung des Menschen über die Sollicitation seiner Freiheit, und in der Würdigung des inneren Menschenlebens das Allgemeine, welches der Mensch an sich hat, oder an sich erfährt, über seine Eigenthümlichkeit. Die drei Grundbedingungen der menschlichen Freiheit: die Klarheit der göttlichen, die Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit, und die Gewißheit der persönlichen Wechselwirkung zwischen Beiden sind ihm durch die Vorstellung des Unpersönlichen verdunkelt. Und insofern muß man den Determinismus für ein altes Erbstück der vorchristlichen heidnischen Weltanschauung halten, sofern diese mit der Erkenntniß der absoluten Liebe auch die Erkenntniß der Freiheit verloren hat.

In der Liebe sind die beiden, scheinbar einander widerstreitenden Urelemente des Lebens, Nothwendigkeit und Freiheit geeinigt. Außer dem Lichte der Liebe fallen sie in die beiden Zerrbilder des Nothzwangs oder der blinden Nothwendigkeit und der abstrakten Willkür auseinander. Diesen Zerrbildern gegenüber bildet sich dann aber einerseits eine überspannte Freiheitstheorie, andererseits ein dogmatischer Determinismus aus Mißverstand. Der letztere geht aus der berechtigten Ueberzeugung hervor, daß die rein abstrakte Willkür ein Unding sey, daß der Mensch immer irgendwie durch Motive, äußere Veranlassungen oder innere Stimmungen bestimmt werde. Und er ist darin in seinem Recht, wenn er behauptet, daß sich zwischen den Motiven, welche der Mensch erfährt, und der menschlichen Selbstbestimmung nicht halbiren lasse. Sein großer Irrthum aber besteht darin, daß er nicht erkennt, wie der Mensch die auf ihn einwirkenden Motive kraft seiner intellektuellen und ethischen Eigenthümlichkeit so oder anders zu seinen eigensten Motiven machen, daß er in dem Anderen, das ihn bestimmt, sich selber wieder finden und setzen kann. Er berechnet alle bestimmenden Faktoren, nur nicht den großen Centralfaktor der ethischen Eigenthümlichkeit. Der Mensch ist allerdings nicht bloß relativ, sondern absolut bedingt. Aber gerade in dem Culminationspunkte seiner einzigen Bedingtheit gewinnt er seine Freiheit. Denn in dem Ringe seiner innersten Bedingtheit findet er sich seiner eigenthümlichen Selbstbestimmung heimgegeben. Er ist aber tausendmal freier, wenn er der Macht der göttlichen Gnade sich ergibt, wie wenn er in scheinbar spielender Willkür eine Fliege auf seiner Hand todtschlägt. Diese letztere Gestalt der Freiheit, die Willkür, muß dem dogmatischen Determinismus vorschweben, wenn er als rauhe, harte Schaale das tiefe religiöse Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott umschließt. Und man darf sich dann auch über den scheinbaren Widerspruch nicht verwundern, wenn es gerade der dogmatische Determinismus ist, welcher mit besonderer Energie die Freiheitslehre, nämlich die Ethik ausbildet, wie dies bei den Alten schon die deterministischen Stoiker, bei den Neueren prädestinatianische Calvinisten gethan haben. Bei den Letzteren bricht gerade die glühendste Freiheitslehre, die Lehre von dem mystischen Brautverhältniß der Seele zu Christo aus der harten deterministischen Schaale hervor. Eine gleiche Bewandtniß hatte es mit dem dogmatischen Determinismus sämmt-

licher Reformatoren; er umschloß den religiösen Kern des höchsten Freiheitsgefühls, nämlich der Erfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben.

Wir möchten daher diejenigen Determinismen, welche nur die inadäquate Formel für ein gesundes oder tiefes religiöses Abhängigkeitsgefühl sind im Gegensatz von falschen, abstrakten Freiheitslehren, von den Grundformen des eigentlichen substantiellen Determinismus unterscheiden.

Das Karakteristische des Determinismus besteht darin, daß er die Nothwendigkeit nicht mit der Freiheit ausgleicht, sondern in einen solchen Widerspruch setzt, welcher die Freiheit verzehrt. Er ist fatalistisch oder prädeterministisch, wenn er die zwingende Nothwendigkeit über das göttliche Wesen oder Walten selbst emporrückt, wie dies die Lehre der Griechen vom Schicksale, die Lehre der Muhamedaner von dem eisernen Willen des Allah, die Lehre der Supralapsarier (doch nur nach ihrer formalen Gestalt) von dem unabänderlichen vorzeitlichen Rathschluß thut. Dagegen ist er Determinismus im engeren Sinne oder pantheistisch, wenn er die Nothwendigkeit aus dem unabänderlichen Zusammenhang der Dinge resultiren läßt, wodurch die einzelnen freien Akte der Menschen zum Spiel des Weltgeistes mit sich selber werden, wie in der Weltanschauung der Indier, in der Ethik der Stoiker, in dem Systeme Spinoza's und einzelner Neueren. Einen Uebergang von der ersten zu der zweiten Art bildet der astrologische Determinismus. Modifizirt erscheint der pantheistische Determinismus, wenn er die formelle dynamische Mitwirkung der menschlichen Seele stark betont. Materialistisch aber gestaltet er sich, wenn er die Unfreiheit des Menschen aus der Verwicklung seines Seelenlebens in eine böse oder feindliche Materie erklärt; so bei den Parsen, bei den Gnostikern, insbesondere den Manichäern, und den Nachklängen der manichäischen Lehre in der neueren Zeit. Dieser antik materialistische Determinismus schlägt in den modern materialistischen oder naturalistischen Determinismus um, wenn die menschliche Handlungsweise auf den Zwang der sinnlichen, oder sinnlich psychischen Motive zurückgeführt wird, wie bei den französischen Sensualisten, namentlich bei La Mettrie. In der neuesten Zeit hat sich als eine höhere Form dieser Art der phrenologische Determinismus ausgebildet. Die verfeinertste Gestalt des Determinismus ist der rationalistische, welcher die Selbstbestimmung des Menschen in die Nöthigung durch innere Vorstellungen (Priestley) oder zureichende Vernunftgründe (Leibnitz) aufgehen läßt. Gleichwie aber der fatalistische Determinismus mit dem Gefühl der tiefsten Freiheitslehre unendlich nahe ist, ohne sie zu erreichen, so der rationalistische Determinismus mit dem Verstande. Andre haben zwischen mechanischem, rationellem und metaphysischem Determinismus oder wieder anders unterschieden. Hierher gehört die Schrift von Herbart: Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Göttingen 1836. Ueber den Schleiermacher'schen Determinismus vergleiche man J. Müller in seiner Schrift: die christliche Lehre von der Sünde; und über die Fortbildung der Schleiermacher'schen Ansicht in der Schrift von J. P. Romang: Ueber Willensfreiheit und Determinismus (von dem Verfasser selber später modifizirt) die Abhandlung von L. Ph. Fischer: Ueber den spekulativen Begriff der Freiheit mit Bezug auf J. P. Romang: über Willensfreiheit u. s. w. in der Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie (III. Bd. S. 101 ff.). Weiteres in meiner philosophischen Dogmatik §. 40. Lange.

Deurhoff, ein origineller Selbstdenker, geboren 1650 in Amsterdam. Er machte keine ordentlichen Studien, besuchte keine Universität, sondern erlernte das Korbmachen und betrieb dieses Handwerk bis zu seinem in seiner Vaterstadt erfolgten Tode 1717. Daneben aber studierte er besonders Philosophie und Theologie, doch ohne die nöthigen Vorkenntnisse dazu. Unter den Philosophen beschäftigte ihn hauptsächlich Spinoza und Descartes, und besonders diesem letzten folgte er, obwohl ihm später auch Spinozismus Schuld gegeben wurde. Auch bei Descartes blieb er nicht stehen, sondern meinte sein System verbessern zu können; namentlich huldigte er dem cartesianischen Occasionalismus. Das besondere philosophisch-theologische System, das er sich bildete, und das besonders die

Wahrheiten der sogenannten natürlichen Theologie betraf, trug er vor theils in öffentlichen Vorlesungen für alle diejenigen, die begierig waren, seine Ansichten kennen zu lernen, theils in einer Reihe von Schriften, die äußerst selten geworden sind, und die manche heterodoxe Meinungen enthalten. S. *Bruckeri* historia philosophiae T. IV. P. II. Lips. 1744. p. 291, 704, 720. Ersch und Gruber. Herzog.

Deusdedit, soviel als Deodatus und Adeo datus, daher bisweilen als Adeodatus I. aufgeführt, im Gegensatz zu dem gewöhnlich so genannten Adeodatus (s. d. Art.). In Rom geboren, nach einer Nachricht Sohn eines Subdiakon, wurde er 615, nach dem Tode Bonifacius IV. zum Pabste gewählt, und konnte während seiner kurzen Amtsverwaltung († 618) wenig ausrichten. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geschmückt und seine Regierung mit unächten Decretalen, er selbst unter die Heiligen versetzt (9. Nov.). Herzog.

Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutsche Bibelübersetzungen. Wenn bei den spätern Bibelübersetzungen das kritische Interesse meist wegfällt, so bleibt doch das exegetische, sprachliche und religiöse, ja letzteres ist bei manchen ein viel größeres als bei den frühern. So bei den deutschen, denn das biblische Wort durchdrang so sehr den Gedanken und die Sprache des Deutschen, daß diese Uebersetzungen für die Entwicklung deutschen Geistes und deutscher Sprache höchst bedeutungsvolle Anhaltspunkte darbieten.

An der Spitze unserer Literatur überhaupt steht die gothische Bibelübersetzung. Ihr Urheber, der schriftstellerisch auch sonst thätig war, Ulfila Bischof der Westgothen, die damals an der untern Donau saßen, „ein heiliger und unbefleckter Priester des Herrn," † 388, mußte sich zu diesem Ende erst ein Alphabet bilden, das ihm auf Grundlage des Griechischen, Lateinischen und der Runen entstand, vgl. Ge. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des U. Hannover 1840. 4. Nach Philostorg. 2, 5. übersetzte er, die Bücher der Könige wegen ihres den kriegerischen Gothen gefährlichen kriegerischen Geistes ausgenommen, die ganze Bibel und es ist kein Grund, diese Angabe zu bezweifeln; erhalten aber hat sich von dem A. T. nur wenig, nämlich Ps. 53, 2. 3. Esth. 2, 8—42. und Nehem. 5, 13—18. 6, 14—19. 7, 1—3., dagegen das N. T. einem guten Theile nach, nämlich die Evangelien und Paulin. Briefe (außer Hebr.-Br.), freilich mit großen Lücken. Von dem Arianismus des Ulfila findet sich in der Uebersetzung keine Spur; sie ist treu und so geschickt, daß selbst feinere Beziehungen des Grundtextes glückliche Berücksichtigung gefunden haben, wie uns denn darin das Gothische als eine nach grammatischen Formen reiche und entwickelte Sprache entgegentritt. Die Uebersetzung floß aus dem Griechischen und ist so auch kritisch von Belang, daneben zeigen sich freilich auch Spuren des latein. Textes. Diese können, da Ulfila auch des Lateinischen mächtig war, von ihm selbst herrühren, allerdings aber auch erst später eingedrungen seyn. Merkwürdig sind die spätern Schicksale dieses höchst wichtigen Buches. Nachdem sich die Erinnerung an dasselbe Jahrhundertelang selbst den Gelehrten entzogen hatte, wurde plötzlich ein bedeutendes Bruchstück desselben (die 4 Evangelien mit großen Lücken) in dem sogenannten, wohl aus dem 5. Jahrhundert stammenden codex argenteus, der von den Schweden in Prag erbeutet nach Upsala gebracht worden war, entdeckt und zuerst von Fr. Junius, Dortr. 1665. 2 Bde. 4., dann von G. Stiernhjelm, Stockh. 1671. 4., Edm. Lye, Oxf. 1750. Fol. herausgegeben und von diesen und andern in verschiedener Weise erläutert. Neue Bruchstücke des Briefs a. d. Röm. entdeckte in einem Palimpsest zu Wolfenbüttel F. A. Knittel, herausgeg. von diesem Braunschw. 1763. 4. und mit Anmerk. von J. Ihre, Ups. 1763. 8. Eine Gesammtausgabe des Entdeckten mit Berücksichtigung des bis dahin Geleisteten und nöthigem Apparat lieferten F. C. Fulda und J. Ch. Zahn, Weißenfels 1805. 4. Die übrigen Fragmente entdeckten in Palimpsesten auf der Ambrosiana in Mailand Ang. Mai und C. O. Castiglione und veröffentlichten sie nach und nach von 1819—39. Eine Gesammtausgabe mit vollständigem Apparat besorgten H. C.

v. Gabelentz und J. Loebe, Lips. 1843—46. 2 Tmi. 4., eine Handausgabe Ign. Gaugengigl, 2 Bde. 8., in 2 Ausgaben Passau 1848 und 1849. Ueber die Uebers. handelt am ausführlichsten W. Krafft, die Kirchengesch. der german. Völker I. 1. Berlin 1854. 8. S. 240 ff.

Die gothische Sprache, die ältere Schwester der andern deutschen, starb in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters aus. Das Deutsche selbst hat sich in 3 Hauptzweigen forterhalten, von denen das Nordische hier ganz außer Betracht fällt, das Niederdeutsche nur beschränkt, dagegen das Hochdeutsche ganz eigentlich in Berücksichtigung kommt, das sich der Zeit nach wieder als Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch unterscheidet. Es ist diejenige Sprache, die als Schriftsprache neben den Volksmundarten ihre besondere Bestimmtheit erhielt und sich über die örtlichen und persönlichen Schranken mehr oder weniger erhebend einen allgemeingültigen Typus annahm, in dem das Volk als Ganzes sich erkannte.

Es vergingen lange Jahrhunderte, bis es zu einer vollständigen hochdeutschen Bibelübersetzung kam. Diese auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Die Schwierigkeit der Arbeit außer Betracht gelassen, so war die Zeit nicht zu abstrakter Wissenschaftlichkeit, sondern zu concreter Wirklichkeit geneigt; was man brauchte, wurde beschafft und das machte Mühe genug. Das Bedürfniß, den Inhalt der Schrift zu haben, war da, es war ein liturgisches, didaktisches, erbauliches und selbst aus dem Erhaltenen ist erkennbar, wie sehr es sich geltend machte. Dabei ist aber festzuhalten, daß die Zeit nicht nur die eine Form eigentlicher Uebersetzungen für sich zuträglich hielt, sondern sich gern auch anderer Formen bediente, in denen biblischer Inhalt mitgetheilt wurde, als Reimbibeln, Historienbibeln, freiere Bearbeitungen biblischen Stoffes, und sodann daß für das nächste Bedürfniß die Uebers. hervorstechender Theile der heil. Schrift genügte. Nicht zufällig ist es daher, daß die Psalmen, die lyrischen Stücke der heil. Schrift und die Evangelien am meisten berücksichtigt wurden.

Etwa mit dem 8. Jahrh. entwickelte sich auf dem Gebiete des Althochdeutschen in Poesie und Prosa, Kirchlichem und Weltlichem eine literarische Thätigkeit; es war die Zeit, wo das Christenthum sich die deutsche Sprache zu Diensten zu machen begann. Da die Geistlichen ihre Studien vorzugsweise der heil. Schrift zuwandten, finden wir nicht nur zahlreiche deutsche Glossen in biblischen Texten, s. R. v. Raumer, die Einwirkung des Christenth. auf die althochd. Sprache. Stuttg. 1845. 8. S. 81 ff., sondern es wurden auch Uebersetzungen einzelner biblischer Bücher angefertigt. Mancherlei der Art mag verloren, Anderes noch handschriftlich verborgen seyn; hier beschränke ich mich darauf, das kurz zu verzeichnen, was uns bisher zugänglich gemacht worden ist, rücksichtlich weiterer literar. Angaben auf v. Raumer a. a. O. S. 35 ff. verweisend. Aus dem 8. (?) Jahrh. haben wir Bruchstücke einer Uebers. des Ev. Matth. (edd. *St. Endlicher* et *H. Hoffmann*, Vindob. 1834. Fol., ed. 2. 1835. 8.), deren Verf. sich nicht streng wörtlich hält und seiner Sprache sich sehr kundig zeigt, aus dem 9. Jahrh. eine aus dem Latein. gefertigte Uebers. der Evangelienharmonie Tatian's, ed. J. A. Schmeller, Viennae 1841. 4., und eine niederdeutsche Psalmenübers., herausgeg. von F. H. v. d. Hagen, Breslau 1816. 4. Von dem fleißigen Uebersetzer Notker Labeo in St. Gallen, † 1022, hat sich eine Uebersetzung und Erklärung der Psalmen und einiger lyrischer Stücke A. und N. T.'s erhalten, s. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters. Bd. 3.; die Uebers. des Hiob ist verloren. Williram, Abt zu Ebersberg in Bayern, † 1085, übersetzte und erklärte in gewandter Sprache das Hohel., zuletzt herausgeg. von H. Hoffmann, Breslau 1827. 8. Die deutschen Interlinearversionen der Psalmen aus der Windberger (12. Jahrh.) und Trierer Handschr. (13. Jahrh.) gab E. G. Graff, Quedlinb. 1839. 8. heraus; eine Uebers. der biblischen Cantica s. in desselben Diutiska 3. S. 124 ff.

In der Priesterkirche erkaltete in den nächsten Jahrh. das Interesse an dem deutschen Bibelwort und wenn man dessen auch nicht gänzlich entrathen konnte, so beschränkte man sich doch auf das Nothwendigste für den täglichen Gebrauch in Haus und Kirche. Anders in gewissen frommen Kreisen des Volkes, die abgestoßen von dem Mechanischen und

Hierarchischen des Kirchenwesens auf eigene Hand ihre Erbauung in der Lectüre der Schrift und von Tractaten in Landessprachen suchten, weßhalb die Hierarchie dagegen einschritt und zum Bibelverbot kam, das sich durch kein katholisches Sophisma bemänteln, oder gar beseitigen läßt, s. T. G. Hegelmaier, Gesch. des Bibelverbotes. Ulm 1783. 8. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, läßt sich nicht einmal die Zeit näher bestimmen, in welcher eine vollständige deutsche Bibelübers. zuerst zu Stande kam, aber soviel ist erkennbar, daß eine solche zu Anfang des 15. Jahrh. bereits vorhanden war und daß sich besonders seit der Mitte dieses Jahrh. ein allgemeineres Interesse an der Sache zu erkennen gab. Gleich unter den Wiegendrucken finden sich Drucke der deutschen Bibel. Ueber sie ist das äußere Bibliographische durch viele und fleißige Untersuchungen (s. die vornehmste Literatur in Jos. Kehrein, zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther. Stuttg. 1851. 8. S. 33), ziemlich in's Licht gesetzt, nicht existirende oder nicht sicher erweisbare Ausgaben sind abgewiesen, den erschienenen ist Ort und Zeit mit ziemlicher Sicherheit angewiesen und ihr Aeußeres genau beschrieben worden. Danach erschienen sicher bis zum Jahr 1518 in hochdeutscher Sprache 14 Ausgaben, sämmtlich in Fol., die 4 ersten o. O. und J., nämlich 1) Mainz, J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), Straßb. H. Eggesteyn um 1466 (?). 2) Straßb. J. Mentel um 1466. 3) Augsb. Jod. Pflanzmann um 1475. 4) Nürnb. Frisner und Sensenschmid um 1470. 5) Augsb. o. J., um 1470. Günther Zainer, s. Serapeum 11. S. 12 ff. 30 ff. 6) Augsb. 1477 (Günth. Zainer?). 7) Augsb. Ant. Sorg 1477. 8) Augsb. Ant. Sorg 1480. 9) Nürnb. Ant. Koburger 1483. 10) Straßb. 1485. 11) Augsb. Hans Schönsperger 1487. 12) Augsb. H. Schönsperger 1490. 13) Augsb. Hans Otmar 1507. 14) Augsb. H. Otmar 1518. Gegen diese Zahl der Gesammtausgaben sticht karakteristisch die der Ausgaben einzelner biblischer Theile ab. Ausgaben von Plenarien finde ich 27 (bei L. Hain bis 1500, 20) verzeichnet, vom Psalter allein deutsch nur 8 (bei Hain bis 1500, 7), von der Offenb. Joh. 2., Nürnb. Albr. Dürer 1498. Fol. und wieder 1511. Einzelne Nachträge, die sich hierzu beibringen lassen, ändern das allgemeine Resultat nicht. Im Niederdeutschen erschienen 4 Gesammtausgaben, sämmtlich in Fol., nämlich 1) Cöln o. J., H. Quentell um 1480, vgl. J. H. J. Niesert, Nachricht über die erste zu Cöln gedruckte niederdeutsche Bibel. Cösfeld 1825. 8. 2) Cöln o. J., H. Quentell. 3) Lübeck, Steffen Arndes 1494 und 4) Halberstadt 1522. In den beiden ersten Ausgaben ist das Hohel. nicht übersetzt, weil es den jungen Leuten nach dem Buchstaben wenig fromme, aber der Vollständigkeit wegen lateinisch beigegeben. Von Drucken einzelner biblischer Stücke kannte Göze aus Anführung nur einen Psalter, Lübeck 1493. 4., und ein Epistel- und Evangelienbuch, Basel 1517, doch Hain führt bis 1500. 7 Plenarien auf und außer jenem noch einen Psalter, Lübeck um 1494. Bei der niederdeutschen Uebers. lag die hochdeutsche zu Grunde, diese wurde dialektisch umgesetzt, dabei die Vulgata berücksichtigt und nach derselben Manches verbessert. Reichliche Proben daraus s. in J. M. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächs. Bibeln v. 1470—1621. Halle 1775. 4. — Neben den Bibeldrucken ist das noch vorhandene Handschriftliche von ganz besonderem Interesse. Handschriften einzelner biblischer Theile und vornehmlich der Psalmen und von Lektionarien aus dem 14. und 15. Jahrh. sind nicht gerade selten, s. ein Verzeichniß bei Kehrein a. a. O. S. 21 ff., über 2 Straßburger Handschr. *Th. Fritz*, Commentatio in Ps. CIV. Argent. 1821. 8. p. 84 sqq., dagegen gehören die der ganzen Bibel oder doch größerer Stücke zu den Seltenheiten und es lohnt sich hier, das kurz zu verzeichnen, was mir davon bekannt geworden ist. Eine Handschrift in Zürich enthält die Evangelien; eine Uebers. der Evangelien lieferte Matthias v. Beheim, Mönch in Halle, im Jahr 1343; die Handschr. ist in Leipzig, s. Serapeum 11. S. 48. 62 ff. Eine Handschrift der Evang. und Apostelgesch. v. J. 1404 in 8. besaß J. M. Göze a. a. O. S. 6 ff.; eine neutestamentl. Handschr. findet sich in Stuttgart vom Jahr 1351 (? 1451?) und in Freiberg eine aus dem Anfange des 15. Jahrh. Ganzer Bibelhandschr. finden sich in Wien 2, nämlich die prachtvoll ausgestattete, die Kaiser Wenzel besorgen ließ, s. *Lambec.*, comment.

de bibl. Vindob. l. II. p. 749, und eine andere Thl. 1. v. J. 1446, Thl. 2. v. J. 1464, 1 in Gotha, ebenfalls ein Prachtwerk, vollendet 1532, aber vom A. T. ist nur die Hälfte da, s. F. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur Bd. I. S. 38 ff., 1 in Zürich v. J. 1472, von der sich nur der zweite Theil erhalten hat, s. J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden I. 3. S. 713 ff. und Serapeum 15. S. 177 ff., und 1 in Augsb. aus dem 15. Jahrh., s. G. C. Mezger, Gesch. der — Bibl. in Augsb. Augsb. 1842. 8. S. 90 f. Wo einige Handschr., die D. G. Schöber, ausf. Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln. Schleiz 1763. 8., erwähnt und beschreibt, hingekommen sind, ist mir unbekannt. Von niederdeutschen Handschr. finde ich nur 2, einen Psalter und einen Jesus Sirach angeführt, s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Literatur 2. S. 55 ff.

Nach den verschiedenen Ausgaben gibt sich diese Uebers. im Ganzen als eine, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß theils in dialektischer Hinsicht, theils nach der Vulg. größere oder geringere Veränderungen angebracht wurden. Dagegen ist eine weitere Frage, ob auch in den Handschr. nur diese Uebers. sich findet. Nach dem bisher Mitgetheilten scheint dem nicht so zu seyn, wie es denn auch sehr denkbar ist, daß wenn nicht von allen, so doch von manchen bibl. Büchern mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Uebers. angefertigt wurden, doch fehlt hierüber noch jede Erörterung. Deutlich aber ist, daß überhaupt nur aus der Vulg. übersetzt wurde, die bisweilen gröblich mißverstanden wurde, daß man sich sehr wörtlich hielt und eine frühere Uebers. benutzte. Die Sprache ist unbeholfen und rauh. Proben sind unter andern mitgetheilt von Ge. W. Panzer, Nachricht v. d. allerältesten gedr. deutsch. Bibeln. Nürnb. 1777. 4. S. 76 ff., Kehrein a. a. O. S. 62 ff., Ge. W. Hopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung. Nürnb. 1847. 8. S. 7 ff. und im Serapeum 15. S. 181 ff. — Trotz der Ausgaben der deutschen Bibel und einzelner Stücke derselben kann von einer damaligen großen Verbreitung derselben unter den Laien (Kehrein) überall keine Rede seyn, wenn man darunter wie billig die größeren Massen versteht. Bewiesen dies nicht ausdrückliche Zeugnisse von Zeitgenossen, so müßte es aus der einfachen Statistik dieser Ausgaben erhellen. Die Gesammtausgaben waren jedenfalls nur engern, gewähltern Kreisen zugänglich, die Ausgaben einzelner Stücke aber in verhältnißmäßig so geringer Zahl vorhanden, daß sie nicht einmal für den Bedarf der Priester, wenn diese ein rechtes Verlangen danach gehabt hätten, hinreichend gewesen wären. Nein, das deutsche Bibelwort blieb trotzdem dem Volke verschlossen; was es davon erhielt, waren einzelne Bruchstücke, die der ärmliche geistliche Unterricht mit sich führte.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer, vgl. überhaupt J. Ge. Palm, Historie d. deutsch. Bibelübers. Dr. M. Lutheri von 1517—34. Herausgeg. von J. M. Göze. Halle 1772. 4., Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. L.'s vom J. 1517—81. Nürnb. 1783. 8. (2. A. 1791) und desselben Zusätze dazu 1791. 8., Ge. W. Hopf s. o., die weitere Literatur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. L.'s. Leipz. 1835. 8. S. VI ff. In den gleichen Jahren, in denen er Hand an's Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Uebers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen Einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstain (7 Bußps. und Rut), J. Lange in Erfurt (Matth., Mark. und Luk.), Nic. Krumpach in Querfurt (Ev. Joh., Briefe Petri und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene) und Ge. Frölich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnb. 1532 u. öft.); die nähern Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel. Nürnb. 1780. 4., die wichtigern andern Uebers. unten. Ohne noch an Weiteres zu denken übersetzte Luther nicht „für die Gelerten," sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei. Den Anfang machte

er mit den 7 Bußpf. (1517. 4., wesentlich verbessert 1525), denen bis 1521 das Vater unser, Gebet des Manasse, die 10 Gebote, das Magnificat mit dem Gebete des Salomo, einige Psalmen und evang. Perikopen folgten; auch nachher erschienen noch einige Ps. und Festepisteln besonders: Schriftchen, die wiederholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des J. 1521 scheint Luther den Plan gefaßt zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Ueber seine Gründe sind wir nicht unterrichtet, aber wir können leicht von selbst erkennen, daß sich ihm dieses Unternehmen nahe genug legen mußte. Erkannte er darin seine Lebensaufgabe, das christliche Volk wieder in das lautere biblische Wort einzuführen, so war als dringendes Bedürfniß nicht nur eine lesbarere Bibelübers., sondern auch eine solche gegeben, die nicht aus einer abgeleiteten, unlautern Quelle, sondern aus der Urquelle floß, die ja eben der Wissenschaft zugänglicher gemacht worden war und mit der sich diese angelegentlichst beschäftigte; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft seyn. Zuerst nahm er das N. T. in Angriff; es war der wichtigste Theil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er gegen Michaelis 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten, ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jahrzahl, ja Luther selbst ist nicht genannt, wie auch in mehreren folgenden Ausgaben des N. T. sein Name fehlt; der Preis 1½ fl. Schon im Dezember des gleichen Jahres erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit Angabe des Druckers und der Jahrzahl; über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf &c. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum A. T. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Th. 1. (5 B. Mose), 1524 Th. 2. und 3. (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 die Propheten, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jonas und Habak., 1528 Zachar. und Jes., 1530 Daniel. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Weisheit, die übrigen, von denen 3 und 4 Esra und 3 und 4 Makk. ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534, stückweis und als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind," zuerst in der ersten Ausgabe der Luther'schen Bibel 1534. Fol. bei Hans Lufft erschienen zu seyn, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnißmäßig wenigen Jahren das epochemachendste Werk der Neuzeit an's Licht gestellt: es war ganz das Werk Luther's, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melanchthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. F. Galle, Versuch einer Karakterist. Mel.'s. Halle 1840. 8. S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luther's, womit natürlich nicht ausgeschlossen war, daß er gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Collegen oft genug Rath einholte und in seinem Sinne verwendete. Und mit der Zeit lernte er selbst; wie unabläßig er Altes umstieß, änderte, nachbesserte, ausfeilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben, eine Vergleichung von 6 Ausgaben des N. T.'s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff.; einzelne Uebersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Ps. gilt. Wenn er selbst das Verhältniß der Ausgabe der Ps. vom J. 1524 zu der vom J. 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dieß allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen. Nur ein Beispiel, Ps. 6, 10.

1524. Got erhöret hat mein gebeet, Got hat auffgenomen mein bitten.	1531. Der Herr hat meyn flehen gehöret, meyn gebet hat der Herr angenommen.

1545. Der Herr höret mein flehen,
mein gebet nimpt der Herr an.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältniß zu den frühern Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte, und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöthen.

Wie daher Luther schon früher sonderlich bei den Revisionen seine Collegen zur Hülfe zog, so errichtete er jetzt zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Collegen Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Corrector Ge. Rörer (Rorarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendessen in seiner Wohnung, ein Jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hülfsmitteln umgesehen und nun kam das einzelne Fragliche in Berathung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zu Stande, deren Verbesserungen indessen schon zum Theil (1 Mos. bis Ende 2 Kön.) die vorhergehende Ausg. 1540 und 1541 hat, welche zuerst als "auffs new zugericht" bezeichnet ist. Auch die 2 folgenden Ausgaben vom J. 1543 haben manche Verbesserungen, bis in der vom J. 1544 und 1545 die nachbessernde Thätigkeit Luther's ihren Abschluß fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtniß Luther's zu halten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, A. T. 5 Bde. Halle 1845—53. 8. Allerdings erschien schon 1546 wieder eine Ausgabe mit Aenderungen, aber es ist eine lebhaft verhandelte Controverse, besonders zwischen J. M. Krafft und Ch. Reineccius 1708 ff., ob diese von Luther selbst (Krafft), oder etwa vom Corrector Rörer herrühren. Ersteres bezeugt nur Rörer; sein Zeugniß in diesem Falle an sich nicht unverdächtig, wird um so verdächtiger, als die Correcturen im Jenaer Exemplare Luther's von seiner (Rörer's) Hand herrühren, ihre Beschaffenheit sich nicht eben empfiehlt und Luther selbst wohl schwerlich schon wieder zu einer Revision kam.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im A. T. nur darin abweichend, daß er einige Apokryphen ganz überging, s. oben, die andern als Anhang dem Ganzen anschloß, im N. T. nur darin, daß er auf die Paul. Briefe die Petrin. und Johann. folgen ließ und als Anhang wegen ihrer geringern historischen Beglaubigung und somit deuterokanon. Ansehens den Brief an die Hebr., den des Jak., des Judas und die Offenb. Joh. anfügte. In der Kapitelabtheilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chron. 4. in 2 Kapitel zerlegt, so daß das Buch nun 30 Kapitel zählt. Die Versabtheilung findet sich nur in den Ps. und Sprüchen, doch ohne Zahlangabe, dafür sind die Kapitel in Unterabtheilungen getheilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mos. 1, 1. der wind, in der 2. Ausg. kam die Glosse dazu: oder geyst, bis 1534 der geyst in den Text kam; vorausgeschickt sind werthvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luther's Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Ps., aber nicht mit der Absicht, daß sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalausgaben und Nachdrücke in Menge. Erstere sämmtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lotther'schen Offizin, s. über diese Serapeum 12. S. 335 f., dann in der von Hans Lufft, † 2. Sept. 1584; vom N. T. sind von 1522—33 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, dagegen belaufen sich die Nachdrücke auf ungefähr 54, wobei Augsburg mit 14, Strasburg mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Ueber sie hatte sich Luther bitter zu beklagen, so steht in der Ausg. von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrucke, die "unvleißig und falsch" seyen: man solle dies Test. des Luther's deutsch Test. seyn lassen, "denn meisterns und klügelns ist itzt wedder masse noch Ende;" brauchen sie eins, so sollen "sie selbs ein eignes für sich machen." Daß in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindrangen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Theile des A. T. wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wieder aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Th. 1. in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Th. 2. in Wittenberg 4 mal, auswärts 15 mal, Th. 3. in Wittenberg 2 mal, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher und Abtheilungen von Büchern wiederholt gedruckt und nachgedruckt und namentlich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrücke. Als das ganze Werk 1534 an's Licht gestellt war, bewirkte die Betriebsamkeit des rechtmäßigen Verlegers, daß die

Nachdrücke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der Luther'schen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Luther'schen noch Fehlende durch eine neue Uebersetzung zu vervollständigen. Man nennt dieß combinirte Bibeln. Es sind die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschower erschienenen mit der Züricher Uebers. der Propheten und Apokryphen, s. u., die vielbesprochene Wormser 1529. Fol. (Nachdruck Augsb. H. Steyner. 1534. Fol.), ein Nachdruck der Zürich. von 1527 mit einigen Aenderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274 ff., die 2 Ausgaben von Strasburg bei Wolff Köpphl 1530. Fol. und 4., in denen in den Propheten das bei Luther noch Fehlende Hätzer's, s. u., Uebers. ist, endlich die von Frankfurt a. M. bei Christ. Egenolph 1534. Fol., wo Alles die Luth. Uebers. und nur die der Apokryphen, aber auch Weish., Sirach und 1 Makk. ausgenommen, die Züricher ist. In den 4 zuletzt genannten Ausg. und in dem Strasburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537. 8.) der Luth. Bibel hat auch der Brief an die Laodicäer Aufnahme gefunden.

Ueber die Aufgabe des Uebersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vgl. Hopf a. a. O. S. 75 ff., und man sieht daraus, wie tief er sie zu würdigen verstand, wie bemüht er war, sich vom Dolmetschen, der „sonderlichen Gabe Gottes“ Rechenschaft zu geben. Aber der Theorie folgt nicht sofort die Praxis; wir sehen Luther'n in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, wie er unermüdlich das heilige Werk am heiligen Buche der Vollendung, die seinem Geiste vorschwebt, entgegenzuführen strebt. Und freilich nur dadurch, daß er rang, daß er es auf die Weise, wie er es that, allmählig umgestaltete, wurde es zu dem Meisterwerke deutscher Sprache und Kunst. Zur Karakteristik desselben hier nur das Hauptsächlichste. Die Uebersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem A. T. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luther's Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurde die LXX., Vulgata, die lateinischen Uebersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Commentaren besonders die glossa ordinaria und die des Nicol. v. Lyra zu Rathe gezogen, beim N. T. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. v. J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schott a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. War Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum Theil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, daß er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der heil. Schrift. Kein Wunder daher, daß er im Ganzen richtig übersetzt hat, womit ja freilich besteht, daß es bei einem so großartigen Werke nicht ohne Fehler abgegangen ist, daß der Sinn an gar manchen Stellen nicht, oder doch nicht ganz getroffen wurde, namentlich in den schwierigen Büchern als Hiob, den Propheten und Briefen. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Theil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, Außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Er wollte kein „Buchstabilist“ seyn, sondern befleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben.“ Wenn er in einem Briefe ausruft: Deus! quam molestum et quantum opus Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, resistunt, quum Hebraicitatem suam relinquere volunt et barbaritatem Germanicam imitari, so versetzt uns das in den Kampf, in den er sich gestellt sah. In der That war auch die barbaries Germanica zu überwinden. Die Gefahr ängstlicher Wörtlichkeit lag Luther'n nicht nahe, wohl aber die Gefahr, zu frei seinen Genius walten zu lassen, doch es bewahrte ihn hier die tiefe Ehrfurcht vor dem gegebenen Schriftworte, und daß er sich in die biblische Anschauungsweise bereits ganz hineingelebt hatte: daher war es bei ihm ein ebenso natürlicher, als glück-

licher Entwicklungsgang, daß er nur allmählich die dem Deutschen widersprechenden Formen des Originals beseitigte. Er wollte genau seyn, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps. 63, 6.), ein Wort zuzusetzen (Röm. 3, 28. allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Sein Werk ist deutsch und doch wieder sofort als Nachahmung eines orientalischen Originals zu erkennen; das hebräische Colorit ist nur wo nothwendig verwischt, sonst so maaßvoll beibehalten, daß Mancherlei davon mit Recht das deutsche Bürgerrecht erhielt. Weiter ist es ihm im hohen Grade gelungen, den verschiedenartigen Typus des Originals der Uebersetzung aufzudrücken: nicht nur ist zwischen Poesie und Prosa, Geschichtlichem und Lehrhaftem, Breite und Kürze streng geschieden, alles Breite und Platte zu vermeintlicher Verständigung vermieden, auch mit feinem Gefühle ist der Wohllaut berücksichtigt, und wie Luther'n im Originale die rhetorischen Figuren, als Paronomasien, nicht leicht entgingen, so suchte er sie auch entsprechend wieder zu geben. Die Sprache ist klar, lebendig und kräftig, mannigfaltig und wohltönend, edel und züchtig; daß er das Natürliche und Derbe des Grundtextes wo nothwendig wiedergab und nicht nach moderner Zimperlichkeit verquickte, dürfen wir ihm nur Dank wissen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Kurz, es ist ihm gelungen, einer in einer andern Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Und so dürfen wir ihm wohl glauben, daß er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen.“ Eigentliche Nachläßigkeiten, wie daß Ez. 41, 20. ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten. Ueber Luther's Sprache ist als Sammlung brauchbar W. A. Teller, Vollst. Darstellung u. Beurtheilung d. deutsch. Sprache in Luther's Bibelübers. 2 Bde. Berl. 1794 f. 8. Der Sprachstoff auch nach seiner christlichen Seite hin war Luther'n im Wesentlichen durchaus gegeben, vgl. v. Raumer a. a. O. S. 285 ff., wie er denn auch die ältere deutsche Uebersetzung zu Rathe zog, allein mit Meisterschaft wußte er denselben zu beherrschen und umgestaltend und schaffend in denselben einzugreifen.

Luther's Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, daß sie das Reformationswerk einem guten Theile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesammte Anschauung desselben auf das Tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformirte, so s. über Basel Illgen, Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1839 S. 113, mittelbar aber theils dadurch, daß sie von andern Uebersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., theils dadurch, daß sie in neuen Uebersetzungen in Landessprachen Töchter erhielt. Und wäre es ihr einziges Verdienst, daß nach ihr dem ganzen deutschen Volke das deutsche Bibelwort, und zwar in lesbarer Gestalt nicht mehr vorenthalten werden konnte, es wäre allein der Rede werth. In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; bewährte Luther besonders durch dieses seine Classicität, so verschaffte eben auch dieses ihm den bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, daß das Hochdeutsche, als das geregelte Deutsch und die feinere Umgangs- und Schriftsprache, sich weiter ausbildete, und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. Waren in den süddeutschen Nachdrücken anfangs nur etwelche dialektische Veränderungen vorzunehmen gewesen, so mußte dagegen die Uebersetzung in das Niederdeutsche geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluß eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die letzte niederdeutsche Bibelausgabe war wie es scheint die zu Lüneburg 1621. Ueberhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das N. T. in Wittenberg sechs Mal und in sieben Nachdrücken, einzelne Theile des A. T. in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrücken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben,

einzelne Stücke in 77, darunter das N. T. in 28. Das Nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichniß seiner Sammlung seltner u. merkw. Bibeln. Halle 1777. 4. S. 249 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Koth hängte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maaßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Vertheidigung der Maaßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luther's an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey." Lpz. 1523. 4., 2. Aufl. u. T. Annotationes. Dresde 1524. 8., vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübers. Nürnb. 1781. 4. S. 16 ff., worin er Luther'n in der Uebersetzung des N. T. ketzerische Irrthümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet war Ge. Wicelius (Annotationes, das sind kurze verzeichnus ꝛc. Leipz. 1536. 4. 2 Bde., Mainz 1555. 4., 1557. Fol.), er erkannte Manches an, fand aber überhaupt in der Uebersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luther's Werk (über F. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614. s. Hopf a. a. O. S. 135, 145.), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urtheile, die nicht ohne Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen d. heil. Schrift. 2. A. Braunschw. 1750. 8. S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe werth, ausführlich darauf einzugehen. Erwähnenswerth von den späteren Vertheidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung d. Bibel Lutheri. Frankf. 1613. 4. und *Balth. Raith*, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L. Tub. 1676. 4. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luther's dient, daß sein Werk Jahrhunderte lang ohne Unterbrechung seine Volksthümlichkeit bewährt hat, daß es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben — denn es gibt kein Buch in der Welt, an welchem solche Plagien begangen worden wären, wie an diesem — und daß man auf seine Uebersetzungsart als die bewährteste immer wieder zurücklenkt.

Ueber die weitere Geschichte der Uebersetzung liegen nur sehr zerstreute Materialien vor, wir beschränken uns auf Folgendes. H. Lufft lieferte bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben, seit 1555 blieben Rörer's Postfationen und auch das „Auffs new zugericht" weg. Die Ausgabe Wittenb. bei Hans Krafft 1572. Fol. erhielt Veit Dietrich's Summarien, die bei demselben 1581. Fol. ward auf Befehl Kurfürst August's von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben ohne und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zahlloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichniß bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürnb. Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnb. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichniß seiner Samml. ꝛc. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser, Vollst. Bücher-Lexikon. Die Stelle 1 Joh. 5, 7. hat von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom J. 1596. 4. In der Wittenb. Ausg. 1624. 4. traten an die Stelle der Summarien V. Dietrich's die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen kathol. Setzer Offenb. Joh. 14, 6. statt „ein ewig Evangelium" „ein new Ev.," weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Aehnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnb. 1670. Fol. das Fegfeuer, nämlich Jud. 23.: und rücket sie aus dem Fegefeuer. Die Wittenb. Ausg. wurden seit 1626 zu Frankf. a. M. gedruckt, s. J. Deutschmann's Vorrede der Ausgg. 1695. 12. — Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Aenderungen im Texte oder auch durch ihre Zuthaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth im calvinistischen Sinne glossirte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten, Nic. Krell u. a., Dresd. 1590—93 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuhren

herbe Angriffe die Ausgaben des Dav. Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1588 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jak. Andreä und J. Ge. Siegwart erhoben, die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Facultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ, die des Paul. Tossanus, Heidelb. 1617, 18. Fol. u. öfter, gegen den besonders der Gießener J. Winckelmann auftrat, endlich die Stuttg. Ausg. vom J. 1704. In anderem Sinne erregte die mystische und profetische Bibel (v. H. Horch) Marb. 1712. 4. Anstoß, die sich als „auffs neue nach dem Grund verbessert" gab, die zu Ebersdorf 1726. 4. aber wegen ihrer im zinzendorfischen Sinne meisternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Nic. Funk, Altona 1815. 8. einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube" gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die erstarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. N. Funk, Gesch. der neuesten Altonaer Bibelausg. Altona 1823. 8.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindrangen, es wirkte dabei nicht weniger Willkühr als Zufall und Nachläßigkeit. Daß in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisirende Versuch in der Braunschweiger Excellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der That wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so daß zum Verständniß der ursprünglichen Uebersetzung Erklärungsschriften nöthig wurden, s. die Literatur bei Hopf a. a. O. S. 230, 233. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es that Noth, von Zeit zu Zeit der Willkühr und Nachläßigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuschauen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Correctheit verdient machten, ist besonders J. Diekmann hervorzuheben, dessen Stade'schen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Diese dienten auch den sehr treuen Canstein'schen zur Grundlage. Seit 1713 druckt die Canstein'sche Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem mehrere Millionen ganze Bibeln und Bibeltheile unter's Volk gebracht, vgl. K. A. Weidemann, Gesch. d. d. Bibelübers. L.'s., Leipz. 1834. 8. S. 94 ff. und Art. Canstein Bd. II. S. 550. Den Halle'schen Text geben auch die Bibeln (ohne Apokryphen) der englichen Bibelgesellschaft. Aus neuester Zeit empfehlen sich weiter unter andern die zu Marburg 1808, von J. M. Hartmann und G. W. Lorsbach besorgt, und die (von W. Hopf) revidirte Leipzig und Dresden bei B. G. Teubner 1850 und öfter.

L.'s Uebersetzung galt auch in der luther. Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. H. Francke's zeigt, s. Guerike, A. H. Francke S. 284 ff. 326 ff. 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Aichinger, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w. Regensburg 1774. 8. Neuerlichst ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, J. W. Grashof u. a. wiederholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden. Eine einfache Rückkehr zur Ausg. von 1545, s. H. Hupfeld N. Jen. Lit. Zt. 1842, Nr. 253 ff., wäre nicht nur eine archaistische Grille, sondern auch sehr bedenklich. In der That kann nicht sowohl über die Statthaftigkeit und Nothwendigkeit einer Verbesserung in L.'s Geiste ein Streit seyn, als vielmehr nur die nähere Art der Ausführung in Frage kommen, die bisherige große Zähigkeit aber hatte wenigstens das Gute, der Willkühr zu steuern und Unberufene eher abzuschrecken als anzulocken. Unterdessen haben neuerlich, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer und E. Ch. F. Kraus eine Berichtigung vorgenommen. Letzterer (Tüb. 1830. 8.) hat in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem

Sinne nach das Richtigere nach dem Grundtexte zu geben gesucht, ersterer (Frankf. a. M. 1819. 3 Bde.*), 5. Aufl. [ohne Anmerkungen] Halle 1850) dem Berichtigungsgelüst einen gar weiten Spielraum gegeben.

Neben Luther als Uebersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fühlen und in der That erschien einerseits, abgesehen von der achtungswerthen Arbeit der Antitrinitarier Ludw. Hetzer und Hans Denck, der Uebers. der Propheten, Worms 1527. Fol. und oft (s. Jos. Lorck, die Bibelgesch. Bd. 1. Kopenh. und Leipz. 1779. 8. S. 439, Panzer, Beschr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. S. 105 ff., Baumgarten, Hall. Bibl. 8. S. 285 ff.), der auch Luther (Werke von Walch 21. S. 323) Kunst und Fleiß nicht absprach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes. 58, 1. Schrey, daß dir der Hals kracht), nur die Züricher Uebersetzung. Daß in Z. L.'s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt, aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man selbst Hand an's Werk. Beide erschienen 1529 Fol. und 12. in neuer Uebersetzung, erstere „durch die Predicanten zu Z.," letztere durch Leo Jud mit der nähern Bezeichnung: „diß sind die bücher die bey den alten under Biblische gschrifft nit gezelt sind, auch bey den Ebreern nit gefunden." Aufnahme fanden darunter auch das 3. und 4. B. Esra und das 3. B. der Makk., dagegen ist erst später in den Ausgaben das Gebet der 3 Jüngl. und das des Manasse hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel die Züricher erstmals 1530. 4. Bemerkenswerth ist sofort die 2. Ausg. 1531. F. und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußern Ausstattung. Vorangeht „ein kurtze vermannung unnd eynleytung an die Christenlichen läser diser Biblischen bücher", eine wohlgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwingli's, beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt kleine Holzschnitte, doch das Wichtigste ist, daß nun von den Hagiographen die Züricher eine eigene Uebersetzung gegeben haben. Die folgende Ausg. 1534. 4. ist von einigen Aenderungen in den Zuthaten abgesehen von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschouer, daß die Diener des Wortes in Zürich „die gantz Bibel grundtlich und eygentlich verteütschet" zu höhern Ehren gekommen. Die Uebersetzung selbst ist also größerntheils die Luther's, die angebrachten Aenderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zahlreich, dagegen sind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich über Jud's Arbeit urtheilt: mirum quam nihili sunt, so läßt sich dagegen nicht wohl aufkommen, aber auch die Uebersetzung der andern Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Karakter. Die Sprache ist hart und schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon, sondern verständlich seyn wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten: jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichniß der spätern Ausgaben s. von J. C. Nüscheler vor der Ausg. Zür. 1755 Fol. und in J. Lorck a. a. O. 1. S. 212 ff. und von J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II. 2. S. 381 ff. Aus der weitern Geschichte der Uebersetzung noch dies. Die Versabtheilung erhielt zuerst die Ausg. 1589. 4. Die Ausgabe von 1548 Fol. und 4. will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen seyn, so daß sie „an vil orten verbesseret" und „das Teütsch yetz dem Hebraischen vil näher dann vor ye worden" sey. Das ist zu viel gesagt, aber wahr ist, daß sie manche Aenderungen erfahren hat. In den folgenden Ausg. änderte man hier und da sprachlich und folgte bald mehr der von 1534 oder der von 1548.

Im Jahr 1629 erschien keine neue Ausg. der Bibel, sondern nur das N. T. in 4. und zwar ist dies keine neue Uebersetzung von J. J. Breitinger, sondern es ist bloß eine von diesem vorgenommene ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausg.

*) Eine neue Ausgabe mit den Anmerkungen erscheint jetzt bei Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. nach einem von J. F. v. Meyer noch selbst revidirten Exemplar.

von 1622. 8. (das corrigirte Exemplar ist auf der Zürcher Kantonsbibl.). Da Breitinger in sprachlicher Hinsicht reactionär verfuhr, um das Buch dem Volke wiederum „in seiner Eydgnöss. anerbornen muterspraach" zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind etwa wohl Aenderungen, aber nicht Verbesserungen „an unzalbar vil orten" bemerkbar. Dennoch fand diese Arbeit in der Folge nicht nur Berücksichtigung, sondern geradezu Aufnahme, vgl. die Ausg. 1638. Fol. Mit der Uebersetzung der Genesis (Zür. 1593. 8.) und des Psalter's (Zür. 1628. 8.) von H. R. Walther, die man anführt, verhält es sich so, daß erstere nichts als die Züricher ist, letztere eine Ueberarbeitung der Luther'schen. Daß die Züricher Uebersetzung einer sehr durchgreifenden Ueberarbeitung und zwar nicht nur in sprachlicher Hinsicht bedürfe, konnte keinem Kundigen entgehen. Wirklich nahm man dazu seit 1661 einen großen Anlauf und errichtete ein collegium biblicum, aber da lähmte die allerdings begründete Furcht damit Anstoß zu geben („Insgemein vermeinen die H. Capitulares es seyge weder nothwendig noch erbaulich, daß abermalen im Text etwas geändert werde.") alle Kraft: die neue Ausg. 1667. Fol. und 4. bietet gar Geringfügiges und läßt die billigsten Erwartungen unerfüllt, vgl. J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung 2c. I. 3. S. 914 ff. II. 1. S. 113 ff. Auch in der Folge glaubte man sich auf solches armselige Nachflicken im Einzelnen beschränken zu sollen, vgl. besonders die Ausg. von 1724. 4., 1755. 2 Bde. Fol. von J. Casp. Ulrich besorgt, vgl. J. J. Simler a. a. O. II. 1. S. 365 ff., 1772. Fol. und 1817. Fol. und 3 Bde. 8. Allerdings hat die Uebersetzung auf diese Weise im Laufe der Zeit ihr dialektisches Gewand größtentheils abgelegt und an Richtigkeit, soweit die Kenntniß reichen wollte, gewonnen, allein die Kenntniß ging eben namentlich in den schwierigern Büchern des A. T. gar nicht selten aus und das an sich löbliche Streben, treu und doch deutlich zu seyn, führte zu widrigem Schwulst und eckigem, gespreiztem Ausdruck; kurz, es ist ein Flickwerk, nicht aus einem Guß und ohne Genialität.

Die katholische Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Luther'schen Uebersetzung nicht zurückbleiben; daß sie dieselbe als verfälscht verschrie, wollte nicht verfangen, das Aechte mußte dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luther's Uebersetzung des N. T. mit wenigen, fast nur dialektischen Aenderungen stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526. Fol., s. Serapeum 15. N. 21, trat Hier. Emser, „der Sudler in Dreßen", auf den Kampfplatz, sein N. T. erschien Dresden 1527. Fol. Ein Zufall wollte, daß es in der Offenb. Joh. ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenommen) hatte wie Luther's Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, s. Palm a. a. O. S. 80, anders stand's mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendirt und zurecht gebracht zu haben, in der That hat er aber nur eigne Glossen gegeben, die Uebersetzung Luther's dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gedient. Das Werk ist dann oft wieder gedruckt worden, s. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. d. römisch-cath. deutschen Bibelübersetzung. Nürnb. 1781. 4. S. 47 ff. Ganz verunglückte J. Eck's Bibel, Ingolstadt 1537. F. und einige Male aufgelegt, s. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im N. T. war Emser's Ausg. im Wesentlichen beibehalten, im A. T. aber die Vulgata in einem jämmerlichen Deutsch wiedergegeben. Mehr Glück machte ohne sein Verdienst der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit seiner Bibel, Mainz 1534. Fol. und oft, s. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er sich nämlich im N. T. fast ganz an Emser hielt, die Apokryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des A. T. aber Luther stark benutzte, doch im Einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungefüge; seine Tendenz polemisch. Er wollte die ungesauberten Biblien der „Elymassiten" von ihrem Unflat fegen und reinigen und ruft daher sofort allen deutschen Christen zu:

„Kompt her on forcht, lesst mich allein.
Bey mir habt yr Gots wort gantz rein.
Das euch vil zeit ist abgestolen,
Durch falsche Bibel, unverholen,
Hie findt yr, wie yr seyt verfürt.
Gantz, trew, rein, war, werd ich gespürt."

Nachdem dieses Werk von Casp. Ulenberg † 1617, Cöln 1630. Fol., stark überarbeitet, dann wieder von den Mainzer Theologen, Cöln 1662. Fol., verbessert worden war, erschien es gewöhnlich u. T. Catholische Bibel, s. die Ausgg. bei Panzer a. a. O. S. 160 ff. 177 ff., und so hatte die kath. Kirche allmählig eine Uebersetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar sehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vortheil abwich; im Ganzen herrscht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maaßgebend.

Etwa nach Verfluß eines Jahrhunderts versuchte man sich zunächst in den protestant. Kirchen wieder in neuen Uebersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes, Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisiren wurden durchgemacht und Klopstock's Ode „die deutsche Bibel", daß der heil. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Platze. Aber auch die Bessern übersetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im Ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit zurück, so daß es gar nicht Wunder nimmt, wenn es die Mehrzahl dieser Uebersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des Reformirten J. Piscator, Herborn 1602 ff. 4 Bde. 4. und oft, die sogenannte Straf-mich-Gott-Bibel (Marc. 8, 12. „wann disem geschlecht ein zaichen wirdt gegeben werden, so straaffe mich Gott."), die in Bern, s. J. J. Frickart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern. Aarau 1846. 8. S. 52, und auch in einigen andern Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. Sie ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sucht ängstlich den Text wiederzugeben, latinisirt aber daneben so stark, daß die Benutzung der lat. Uebersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Perikopen in der „Evangel. Kirchen-Harmoney" des Herz. August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichniß seiner Samml. rc. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Uebersetzung unternommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666. 4. bis 1 Sam. 17, 58.) unter Verschluß genommen; das Princip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jahrhundert entstand im mystischen Interesse die Berlenburger Bibel 1726—41. 8 Bde. Fol. von J. F. Haug*) u. A. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Luther'schen Uebersetzung, übrigens s. oben diesen Artikel; die Wertheim'sche aber, Wertheim 1735. 4. von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jahrzehente verfrüht: es durfte nur der erste, die 5 B. Moses enthaltende Band an's Licht gestellt werden. Die Uebersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei beherrscht das naturalistische Interesse alles Außerordentliche und Wunderbare zu beseitigen. 1 Mos. 19, 26. „Lots Frau blieb zurück, und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehends da, von harzichtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild." Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738. 4. und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der W. Bibel. Erfurt 1739. 4. Dem gelehrten J. D.

*) Dessen Namen zu ergänzen, Bd. II. S. 80, vergl. auch Edelmann's Selbstbiographie, herausgeg. von Klose. Anm. des Verf. des Art.: Berleb. Bibel.

Michaelis fehlte zum Uebersetzer der gewandte, treffende deutsche Ausdruck und Geschmack, seine Uebers. (A. T. Gött. 1769 ff. 13 Bde. 4., ohne Anmerk. A. T. 1789, 2 Bde. 4., N. T. 1790. 2 Bde. 4.) ist breit, ächt hausbackene Kost damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelübers. Frankf. a. M. 1773. 8. und J. H. Voß in Jen. Allg. Lit. Zt. 1804. Nr. 25. Breit und matt übersetzt auch J. H. D. Moldenhauer, A. T., Quedlinb. 1774 ff. 10 Bde. 4., N. T. 1787 f. 2 Bde. 8. Sim. Grynaeus, Basel 1776 f. 5 Bde 8., 2. Aufl. Berl. und Bas. 1782. 3 Bde. 8., paraphrasirt mit engerem Anschluß an die Texteswortе in modernisirender Weise. Die histor. Bücher des A. T. sind im Auszuge gegeben, die Evangelien synoptisch in einander verschmolzen. Um durch eine „edele und gebildete" Uebersetzung, statt der veralteten Lutherischen, zum Verständniß der h. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Griesinger die h. Schrift „nach den neuesten besten deutschen Uebersetzungen" heraus, Stuttg. 1824. 8., worin von 11 neutestamentl. Briefen die Bahrdt's gegeben ist. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daß sie Besseres haben wollte und geben konnte, denn die Uebers. von W. M. L. de Wette und J. C. W. Augusti, Heidelberg 1809—14. 6 Bde. 8., bezeichnet jedenfalls einen bedeutsamen Fortschritt und namentlich hat sie durch den Rücktritt Augusti's, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachsen war, in der 2. umgearb. Aufl. 1831 f. 3 Bde. 8. (3. Aufl. 1838 f.) bedeutend gewonnen. In Anschluß an L.'s Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffenden, geschmackvollen Ausdruck exegetischen Takt, der über Schwierigkeiten nicht selten glücklich hinüberhilft. Die von Rob. Weber (2. Bd. Lief. 1. 2. Stuttg. 1853 f. 8.) angefangene Verdeutschung zeigt, daß der Verfasser neueste Arbeiten nicht nur gelesen hat und erinnert an alte Bekannte.

Zahlreiche Uebersetzungen erschienen in der katholischen Kirche. Die herkömmliche kathol. blieb meist die Grundlage, man folgte der Vulgata, berücksichtigte hier und da etwa den Grundtext, selten nur diesen. Aenderungen wurden genug angebracht, sie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrschenden anbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt sich meist treu und verständlich. In diesem Sinne hielten sich zur frühern Th. Aqu. Erhard, Augsb. 1722. 2 Bde. Fol., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünster unter Leitung von Germ. Cartier, Constanz 1751. 4 Bde. Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphrasirend), Fr. Rosalino („von unzähligen Sprachfehlern gereiniget"), Wien 1781. 3 Bde. 8., Seibt, Prag 1781. 8. und wohl auch Ign. Weitenauer, Augsb. 1777—83. 14 Bde. 8. und (Jos. Fleischütz), Fuld 1778 ff. 8. Als neu verdeutscht gibt sich die anonyme, Wien 1793. 12 Bde. 8. Selbstständiger arbeitete H. Braun, Augsb. 1788—1805. 13 Bde. 8., 2. A. verbessert von M. Feder, Nürnb. 1803. 3 Bde. 8., 3. A. umgearbeitet von Jos. Fr. Allioli, Nürnb. 1830—32. 6 Bde. 8., worauf sie, da sie allerdings durch den letztern eine andere Gestalt gewonnen und mit Vermeidung des Modernisirens auf Luther's Art zurückgelenkt hatte, unter Allioli's Namen erschien, so 3. verb. Aufl., Landshut 1838. 6 Bde. 8. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat H. J. Jäck, Leipz. 1847. 8., übersetzt. Aus dem Grundtexte übersetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und modernisirend; das N. T. erschien zuerst Kempten 1790 f. 3 Bde. 8., 5. A. Grätz 1813 f. 4 Bde. 8., dagegen vollendete er die Bearbeitung des A. T. nicht. Sie wurde fortgesetzt von Th. A. Dereser und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833. 4 Thle. in 13 Bden. 8. und erschien während dem größtentheils auch in 2ter Aufl. Daran schließt sich die Bearbeitung des N. T. von Scholz, Frankf. a. M. 1828—30. 4 Bde. 8. Treuer hielten sich K. und Leand. van Eß, N. T., Sulzb. 1807. 8. und sehr oft, A. T. von L. v. E., 2. Bde., Sulzb. 1822. 36. 8.

Noch sey bemerkt, daß man es auch an Uebersetzungen in's Judendeutsch nicht fehlen ließ und daß selbst einige Afterübersetzungen (abgesehen von denen aus der Vulgata) geliefert wurden, doch ist mir von letztern eine vollständige nicht bekannt. Eine aus dem Französischen des Martin (A. T. bis Jerem.) enthält das aus dem Französischen übersetzte,

vom Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. A. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—60. 9 Bde. 4., eine aus dem Englischen Sam. Nelson's antideistische Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766—78. 8 Bde. 4. (A. T. bis Hohel.). Das N. T. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f. 3 Bde. 8., aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesammte heil. Schrift sich erstreckenden Uebersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Theiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichniß der einzelner Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes seyn. Ueber diese sey nur dies bemerkt, daß ihre Zahl, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrh. außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Uebersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerthen Ausnahmen im Ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das A. T. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Verähnlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, daß die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten. Lief. 1. Leipz. 1831. 8.) ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den Einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach= oder vielmehr Umbildung geben, oder gewöhnlicher folgte man dem Original, das sich ohne Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd. I. (5 B. Mos.) Wien 1786. 8., (R. F. O. Heinzelmann) Halle 1801. 2 Bde. 8., K. G. Kelle, 4 Bde. (Salom. und Mos. Schriften) Freiberg 1815—21. 8. und E. F. Ch. Oertel, Bd. I. (5 B. Mos.) Ansbach 1817. 4. der modernisirenden Richtung an. M. Mendelssohn lieferte eine verständige Uebers. der 5 B. Mos. (Berlin 1780 ff. 3 Bde. 8. und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783 2. A. 1788. 8.). Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Zunz, Berlin 1837. 8., L. Philippson, Leipz. 1839 ff. 8., S. Herxheimer, Berlin 1842 ff. 8. erstreben Treue. Von den Uebers. größerer Stücke des A. T. sind die neuerlich erschienenen Uebers. der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f. 2 Bde. 8., und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854. 8. und der poetischen Bücher von H. Ewald, Gött. 1835 ff. 4 Bde. 8., und E. Meier, Stuttg. 1854. 8. hervorzuheben. Letzterem ist nachtheilig geworden, daß er wirkliche Versmaaße im Originale entdeckt zu haben vermeint.

Gehen wir zu den Uebersetzungen des N. T.'s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jahrh. glaubte man durch neue Uebersetzungen dem Verständnisse zur Hülfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf Treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus *Le Long*, Bibl. s. II. p. 181 bekannten Uebers. von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590. 8., und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603. 8., die wohl dem Piscator Concurrenz machen sollte, die aber trotz der gleißnerischen Vorrede wesentlich nur ein an Luther begangenes Plagiat ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter) Rackau 1630. 8. Da Luther's Uebers. sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht ohne nachtheilige Einwirkung. Der Logos (Joh. 1.) ist „die Rede", „alle Dinge geschahen durch sie, und ohne sie geschah nicht ein einig Ding, welches geschehen ist" (1, 3.) „und die Rede war Fleisch" (1, 14.). Die zu Amsterdam 1660. 8. erschienene Uebers. (vom Socin. Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Rackau'sche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vgl. *Ge. H. Goezius*, De vers. N. T. Felbingeriana. Lubec. 1706. 4. Durch diese Beispiele nicht gewitzigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Aeußersten vor. Barbarisch ist die Uebers. des Reform. J. H. Reitz, Offenbach 1703, 8. und doch

erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterd. 1703. 8.), in der wir z. B. Röm. 1, 12. den untereinander Glauben, 1, 19. das kennerliche Gottes, Matth. 6, 11. das zuwesentliche Brod finden; übrigens vgl. *G. Olearius*, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15. Lips. 1704. 4. und *G. Ge. Zeltner*, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf. 4. Schließlich kam J. J. Junckherrot (Offenbach) 1732. 8. und lieferte ein gar possierliches Kauderwelsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin,“ 1, 1. „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da o küsser Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da.“ Eine handschriftliche Uebers. ungefähr aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichniß ꝛc. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersetzte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739. 8.), sich seinem gemüthlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein eigentlicher National-Trant allenhalben zu mercken.“ Daß er den Orthodoxen zum Aergerniß gereichte, vgl. z. B. *J. H. Benner*, Tirocinium Zinzend. Giss. 1742, war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir itzt etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismum der Handwerkspursche zu Nazareth nicht wüßten.“ Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f. 8., doch 1735 f. lieferte er auch eine Uebersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Uebersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748. 2 Bde. 8., 2. A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753. 8., 3. A. 1781. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart“ ist's nicht weit her; zu den Angriffen Kohlreif's und Frisch's s. Ge. A. Cassius, Lebensbeschr. Heumann's. Cassel 1768. 8. S. 414. 416 ff. Bengel's Arbeit sollte neben der fließenden Luther'schen Uebers. durch engern Anschluß an das Griechische „Etlichen dienen“, aber sie ist damit steif und undeutsch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Uebersetzers und Auslegers mit einander vermengend kam sie weiter zu dem leidigen Modernisiren. Indem die h. Schriftsteller ganz in der damals gewöhnlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß selbst die Gedanken alterirt und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedankenkreises trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbackenen Zeit also angepaßter Abklatsch, daß alles Dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind „die neuesten Offenbarungen Gottes — verteutscht“ von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f. 4 Bde. 8., 3. A. Berlin 1783. 8. Matth. 2, 23. „worauf man die alte Sage deuten kann.“ 5, 4. „Wohl denen, welche die süßen Melancholieen der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getröstet werden.“ Daß dagegen J. M. Göze (Beweis ꝛc. Hamb. 1773. 8.) seine ernste Stimme erhob, Göthe 1774 seinen Witz versuchte, wollte in dieser Zeit nicht verfangen, noch weniger konnte das Conclusum des kaiserl. Reichshofrathes 1779 von Wirkung seyn. Viel geringer und in mannigfaltiger Abstufung erscheint das Modernisiren bei den andern Uebersetzern. Der verdiente Philolog (Ch. T. Damm, Berlin) 1765. 3 Bde. 4. brachte die Neologie wenigstens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Masch, Prüfung ꝛc. Bützow und Wismar 1765. 67. 2 Bde. 8., auch (Ph. M. Hahn, Winterthur) 1777. 12. hielt sich auf Grundlage Luther's ziemlich treu, verfuhr aber so puristisch, daß auch die Namen Christus, Evangelium, Apostel u. dergl. übersetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—86. 8. (Matth. — Röm.) stark modernisirte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd. I. Evang. Leipz. 1774. 8., G. W. Rullmann, Lemgo 1790 f. 3 Bde. 8., J. A. Bolten, Altona 1792—1806. 8 Bde. 8., J. O. Thieß, Hamb. und Gera 1794—1800. 4 Bde. 8. Evang. und Apostelgesch., G. F. Seiler, Erl. 1806. 2 Bde. 8.,

2. A. 1822, J. C. R. Eckermann, Kiel 1806—8. 3 Bde. 8., J. W. F. Hetzel, Dorpat und Leipz. 1809. 8., Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811. 2 Bde. 8., L. Schuhkrafft, Stuttg. 8. War die Sprache auch wohl eine fließendere, so konnte sie jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die Gedanken verdünnenden Karakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Uebers. erschien zuerst Zürich 1781 f., Bd. I. von J. L. Vögeli, Bd. II. von Casp. Häfeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, 4. A. Hannover 1804. 2 Bde. 8. Ueber die Verketzerung Stolz's von Seiten J. L. Ewald's s. Stolz, Nöthige Antwort ꝛc. Helmst. 1797. 8. und die Verketzerer. Altenb. und Erf. 1800. 8. Im Jahr 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Uebers. Die Zeit dieser Richtung war abgelaufen. J. Goßner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revid. Ausg. Leipz. 1825. 8., hält sich in Anschluß an Luther etwas wörtlicher, Richter's u. A. Arbeit, Zwickau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljahres. Die neuesten Uebers. H. A. W. Meyer, Gött. 1829. 8. 2 Abth., C. G. A. Böckel, Altona 1832. 8., J. K. W. Alt, Leipz. 1837—39. 4 Abth. 8., besonders aber K. v. der Heydt, Elberf. 1852. 8. erstrebten mögliche Treue, ohne damit freilich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Schließlich darf die wohlgelungene Uebers. der Offenb. Joh. von J. G. Herder, Riga 1779. 8. nicht unerwähnt bleiben.

Auch von Katholiken erschienen seit Ende des vorigen Jahrh. neue Uebersetzungen. Sie floßen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des Grundtextes und halten sich, etwa die modernisirende und paraphrasirende J. Babor's, Wien 1805. 3 Bde. 8., ausgenommen, auf einem mittlern Niveau; das Traditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Mir sind bekannt geworden die von Christoph Fischer, Prag 1784, Trier 1794. 8., Seb. Mutschelle, München 1789 f. 2 Bde. 8., B. Weyl, Bd. I. Mainz 1789. 8., J. Ge. Krach, Freiburg 1790. 2 Bde. 8., 2. A. 1812, die anonyme, Wien 1792. 3 Bde. 8., die von B. B. M. Schnappinger, Mannheim 1797—99. 3 Bde. 8., 3. A. 1817. 4 Bde., C. Schwarzel, Ulm 1802—5. 6 Bde. 8. (Evangelien), die anonyme, Salzburg 1808. 8., die (von M. Wittmann) nach der Vatican. A. Regensburg 1809. 8. und oft, von J. M. Sailer, Grätz 1822. 8. und die von J. H. Kistemaker, Münster 1825. 8., 3. A. 1839. Die des Deutschkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845. 8. hält sich treu nach dem Grundtexte. O. F. Fritzsche.

Deutsche Concordate, s. Concordate.

Deutschkatholicismus. Dieser Name, an sich betrachtet, würde, entsprechend dem Gallicanismus in der französischen Kirche, alle diejenigen in der römisch-katholischen Kirche Deutschlands hervortretenden Bestrebungen bezeichnen, durch welche der sogenannte Ultramontanismus bekämpft und eine eigenthümliche, dem deutschen Bewußtseyn gemäße Entwickelung des kirchlichen Lebens befördert werden soll. Bestrebungen in diesem Sinne durchziehen die Geschichte der deutschen Kirche von ihrer Entstehung an; aus ihnen ging die evangelische Reformation des 16. Jahrhunderts, ihrer weltlichen Seite nach, hervor. Diese Reformation würde, wäre sie allerseits angenommen worden, zu einer gebührenden Geltung des eigenthümlich Nationalen in der Kirche, unter Beibehaltung einer sichtbaren Einheit für die ganze abendländische Kirche, geführt haben. Seitdem jedoch ein Theil von Deutschland sich diesem deutschen Reformationswerke versagte, und statt dessen sich an der neurömischen, auf dem Concil von Trident gebildeten Kirche betheiligte: seitdem ist, innerhalb dieses römisch-katholischen Deutschlands, jeder Gedanke an eine eigenthümlich deutsche Katholicität mit eiuem inneren Widerspruche behaftet. Zwar waren es, im Jahr 1786, noch die deutschen Erzbischöfe selbst, welche, durch die sogen. Emser Punktation, eine deutsche Nationalkirche meinten erschaffen zu können. Aber das Unternehmen scheiterte und trug nur dazu bei, daß mehr und mehr aller Deutschkatholicismus in Verruf kam, als eine Ausgeburt der religions- und kirchenfeindlichen Aufklärung. Des Kurerzkanzlers Carl von Dalberg Primat über Deutschlands katholische Kirche war nun gar eine Schöpfung Napoleons. Noch einmal sodann, nach den Befreiungskriegen, ist der

Gedanke einer deutschen Nationalkirche aufgegriffen und mannigfach, auch von den Regierungen (nämlich den Regierungen der kleineren deutschen Staaten zu Frankfurt im Jahr 1818), erwogen worden; indeß war es gewiß sehr richtig, wenn Niebuhr, als er in Rom über die römischkatholischen Kirchenverhältnisse Preußens verhandelte, in den Berichten, die er nach Hause schickte, stets darauf zurückkam, daß sich mit der römischkatholischen Kirche eben nur als solcher verhandeln lasse — wie denn das von der preußischen Regierung auch gar nicht anders gemeint worden war. Sit ut est, aut non sit hieß es auch hier. So wurde sie wieder hergestellt — ein Strombette für die nun erst zu voller Unwiderstehlichkeit gediehene ultramontane Strömung; ihr zu folgen, sie mochten wollen oder nicht, war für alle Kirchlichgesinnten im römischkatholischen Deutschland unter den vorhandenen Umständen eine Unvermeidlichkeit. Richtungen, die auf eigenthümlich deutsche Gestaltung in Wissenschaft und Leben hinzielten, wurden entweder zum Schweigen gebracht, oder lenkten selbst allmählig in die ultramontane Bahn. Die das nicht thaten, sahen sich, selbst wo im Anfange Besseres geahnt war, in die Mitgenossenschaft jenes gemeinen, leeren Liberalismus gezogen, der wohl bezweifeln und benagen, aber weder etwas Deutsches noch etwas Katholisches zu Stande bringen kann. Dennoch erzeugte diese Richtung, im Jahre 1844 von zwei Veranlassungen aus in die politisch-religiöse Gährung der Zeit einsetzend, eine Reihe von Erscheinungen, auf welche nun der Name des Deutschkatholicismus angewendet wurde — mit keinem andern Erfolge jedoch, als daß dadurch dieser Name selbst entwürdigt, und der Gedanke, den er bezeichnen könnte, mehr als je aus den Augen verloren ward. Jene zwei Anläße waren: des Vikars Johann Czerski Separation zu Schneidemühl, und des Johann Ronge Brief an den Bischof Arnoldi von Trier. — In dem posen'schen Städtchen Schneidemühl hatte nämlich der alte Propst Busse, durch sein Eifern gegen gemischte Ehen, in manche alte und neue Familienverhältnisse unbequem eingegriffen; zur Beschwichtigung ihrer gestörten Gewissen hatten auch Leute, die nicht eben zu dem gemeinen räsonnirenden Philisterthum gehörten, sich die Unterscheidung zwischen Christenthum und Priesterwort, die ohnehin im Bürgerstande, zumal bei gemischter Bevölkerung, geläufig ist, zu eigen gemacht; und sie hatten denn auch sich mit der heiligen Schrift so weit zu befreunden gesucht, um aus ihr für ihre Ansichten eine Stütze zu gewinnen. Im März 1844 wurde nun Czerski als des Propstes Vikar dorthin versetzt. Czerski war mit seinem Gelübde der Ehelosigkeit und dadurch mit seinen Obern zerfallen; er befand sich in einer ähnlichen Gewissensbedrängung, wie sie in seiner neuen Gemeinde herrschte. Man verstand sich gegenseitig; man bestärkte sich in der Ueberzeugung, daß nicht der Pabst, sondern daß Christus und der Glaube an ihn selig mache. Nun wurde Czerski suspendirt; die Gemeindevertreter baten für ihn vor, eine Eingabe mit etwa 500 Unterschriften war umsonst; da erklärte Czerski (22. Aug.), er trete aus der römischen Hofkirche aus. Seine Anhängerschaft aber, durch den Propst am 20. Okt. öffentlich von der Kanzel mit Ausschließung von den Sakramenten und vom Begräbniß bedroht, erklärte sich als christlich apostolisch-katholische Gemeine, miethete ein Privathaus, „engagirte" Czerski als Prediger, ließ sich das Abendmahl von ihm in beiderlei Gestalt reichen. Die Meinung war dabei diese: daß man so, als apostolisch-katholische Gemeinde, das Recht auf Kirchgut und dergleichen nicht aufgegeben, sondern gewahrt habe; in einer Eingabe an die Regierung, unterm 27. Oct., bat man um „Anerkennung und um Feststellung der externa;" d. h. man sah es für selbstverständlich an, daß vor der bürgerlichen Obrigkeit Czerski fortfahre, katholischer Priester zu seyn, die neue Gemeinde fortfahre, ein Theil der katholischen Gemeinde zu Schneidemühl zu seyn, und daß nur, wegen der vorgefallenen Spaltung, eine Abmessung des Antheils, welcher den Christkatholischen an den Gütern und Rechten der Schneidemühler Kirche und Schule zustehe, eintreten müsse. Eine Rechtsansicht, die natürlich von der Regierung nicht getheilt wurde, die aber wohl mit dazu wirkte, daß das Schneidemühler „Häuflein" so ganz den Gedanken von sich fern hielt, sich der bestehenden evangelischen Kirche einzuverleiben, sich in das große deutsche dreihundertjährige Reformationswerk demüthig lernend hinein zu leben. Man wollte

lieber eine eigen gemachte Reformation, ein eigen gemachtes Bekenntniß. Dieses nun, so wie es der Regierung eingereicht wurde, war allerdings ernst und verständig gehalten; der äußerlich am meisten hervortretende Unterschied von der evangelischen Kirche lag in der beibehaltenen Zählung von sieben Sakramenten. Die Gemeinde baute ein Haus; erhielt Besuche und Gaben von weit her; Czerski heirathete, getraut von dem evangelischen Ortspfarrer; ward feierlich excommunicirt, erschien durch Erzählungen des Nachtwächters von Schneidemühl als ein von feindlichen Ueberfällen bedrohter Märtyrer, wurde weithin als der Hochherzige, als der Mann von apostolischem Wesen gefeiert — sein Unglück aber war, daß er nun in den Ronge-Sturm hineingerissen und zum Mitreformator Deutschlands gemacht wurde. — Johann Ronge, ehemaliger Kaplan zu Grotkau in Schlesien, suspendirt wegen mißliebiger Schriftstellerei, seitdem ohne bestimmten Beruf, ließ in den sächsischen Vaterlandsblättern vom 16. Oct. 1844 ein Schreiben drucken, in welchem er die damals viel besprochene Ausstellung des angeblichen Rockes Christi zu Trier mit den kräftigsten Schlagwörtern des damaligen Liberalismus bekämpfte. Ein Volksaufruf in diesem Tone war damals ein Ereigniß, das ungefähr ebenso viel Aufsehen machen konnte, wie der Trierer Rock selbst; bald war die Zahl der Wallfahrer von Trier durch die Zahl der Leser und Verehrer Ronge's überboten; der nach Thaten oder doch nach Ereignissen durftigen Zeit ward Ronge noch interessanter, als das Domkapitel zu Breslau mit öffentlicher Excommunication gegen ihn verfuhr; seine Existenz zu sichern, erklärte man für die nächste Pflicht des deutschen Volks; aus Hinterpommern und noch weiter her kamen tönende Adressen, Geldgeschenke, Ehrenpokale, Prachtbibeln; ein Professor des kanonischen Rechtes zu Breslau, Regenbrecht, nahm mittels eines Briefes in gesteigertem Rongestyl Abschied von der römischen Kirche; deutschkatholische Gemeinden schoßen im Winter von 1844 zu 45 auf nicht nur zu Breslau, sondern auch zu Elberfeld, zu Leipzig, zu Offenbach und Worms, in Berlin, in Dresden und anderwärts. Schneidemühl, sammt Czerski und seiner Braut, wurden in die wachsende Ronge-Begeisterung eingeschlossen, welche von Ronge durch fortgesetzte Schriftstellerei rege gehalten, und zu der Aussicht auf endliche Herstellung einer deutschen Nationalkirche gesteigert wurde. Urplötzlich, am 23. März 1845, eröffnete denn auch zu diesem Zwecke zu Leipzig der dresdener Professor Wigard ein Concil, bei welchem Vertreter von etwa 20 deutschkatholischen Gemeinden ab- und zugingen. Im Widerspiele gegen das damals gerade 300 Jahre alte Concil von Trident wurden hier die neuen Grundlagen des Glaubens und Lebens mit solcher Eile beschlossen, daß selbst Ronge und Czerski nur eben noch zum Schlusse der Verhandlungen herbeikamen. Sie waren, außer dem Prediger der leipziger Deutschkatholiken, Kerbler, die beiden einzigen Geistlichen dieser constituirenden Synode. Als man ein Bekenntniß beschließen wollte, so zeigte sich zwischen dem von Schneidemühl, zu welchem sich auch Berlin und Elberfeld neigten, und dem von Breslau, welches als Ausdruck des Zeitgeistes der Mehrzahl wohlgefiel, ein unvereinbarer Widerspruch; dies setzte jedoch nicht in Verlegenheit, sondern man beschloß folgenden „allgemeinen Inhalt der Glaubenslehren der Deutschkatholiken:“ „Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum unsern Heiland. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben.“ Nachdem dann, unter andern Beschlüssen, der Name „deutschkatholisch“ für Alle festgestellt, und nur der Schneidemühler Gemeinde aus Rücksicht auf die polnischen Mitglieder der Name „apostolisch-katholisch“ gelassen worden, eilte man am 27. März zu einem Festmahle, durch welches die protestantischen Lichtfreunde in Halle die neue Nationalkirche beehren wollten. — Die Regierungen, in Handhabung des bestehenden Rechts, welches neben der augsburgisch-evangelischen und der tridentinischen Kirche nur Sekten kennt, legten nun aber an die neue Nationalkirche natürlich diesen Maßstab an. Nicht nur, daß die rechtliche Wirkung der von deutschkatholischen Predigern vollzogenen Taufen und Trauungen beanstandet blieb; sondern auch das Bestehen der Gemeinden und ihr Versamm-

lungsrecht mußte fortwährend in Frage kommen. Eine Frage, welche von den verschiedenen Regierungen einigermaßen verschieden, ja von den einzelnen Regierungen zu verschiedenen Zeitpunkten abweichend beantwortet wurde. Der Grund dieser Verschiedenheiten lag nur zum kleineren Theile in der Unsicherheit, in welcher sich die Behörden mit ihrer Beurtheilung der Sache befanden. Ueberwiegend vielmehr lag der Grund in dem Treiben der Deutschkatholiken selbst. Sofort nach dem Leipziger Concile trat Spaltung ein. In Berlin zuerst erkannten etliche Genossen des Deutschkatholicismus den Abgrund, welchen die Leipziger Beschlüsse aufgethan hatten; sie legten dawider Protest ein am 15. Mai; von der Mehrheit jedoch mit ihren Bedenken tumultuarisch zum Schweigen gebracht, vereinigten sie sich zu einer besondern Gemeinde, die der Protest-Katholiken genannt, und veröffentlichten ein Bekenntniß, welches, mit Voranstellung des apostolischen Symbolums, auf der Anerkennung der Schrift als „alleiniger Quelle des Glaubens" und der Gerechtigkeit allein durch den Glauben an Christum beruhte. Während nun Ronge triumphirend durch die deutschen Gauen zog, und in immer ungeschlachterer Schriftstellerei nun auch gegen das protestantische Jesuitenthum eiferte nnd auf dieses die Schuld der im Deutschkatholicismus entstandenen Spaltungen warf; während durch Anton Theiner in Schlesien und allenfalls auch durch Professor Schreiber in Freiburg dem Deutschkatholicismus der dringend nöthige Zuwachs an wissenschaftlicher Bildung geboten zu werden schien; hörte man von Czerski nur noch angstvolle Aeußerungen eines Unglücklichen, der weder den Muth hatte, seinen Leipziger Freunden zu folgen, noch den Muth, sich und seine Gemeinde an dem, was sie von christlichem Glauben hatten, festzuhalten. Vergeblich war daher der auf einer Synode zu Schneidemühl (22—24. Juli 46) gemachte Versuch, dem Deutschkatholicismus das zu Leipzig aufgegebene Christenthum zu retten; die Abgeordneten der Berliner Protestgemeinde drangen gegen Czerski's Armseligkeit und gegen Theiners vielwissende Flachheit nicht durch; in dem durch Theiner den hier versammelten Posen'schen Gemeinden aufgeredeten Bekenntnisse wurde Jesu Christo die Ehre, daß in ihm der Gottesglaube sich am deutlichsten dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht habe, gelassen bis auf weitere freie Entwickelung dieses christlichen Bewußtseyns: und so blieb der ursprüngliche Schneidemühler Christkatholicismus jetzt auf das dünne Häuflein der Berliner Protestkatholiken beschränkt. — Ronge unterdeß und seine Sache machte sich immer breiter, dadurch nämlich, daß er, seine Person wie seine Sache immer tiefer und ununterscheidbarer in den gährenden Pfuhl der rein verneinenden, in Kirche und Staat nur zerstörenden Elemente versanken. Zwar setzte noch im Jahr 1845 der Heidelberger Professor Gervinus den protestantischen Geistlichen die hohe Mission des Deutschkatholicismus auseinander; er erfuhr jedoch, selbst von der minder strenggläubigen Seite durch Dr. Schenkel entsprechende Zurechtweisung. Dagegen suchten einzelne protestantische Kandidaten, mit ihrer Kirche, oder mit dem Christenthume, oder mit der Welt zerfallen, in der neuen Kirche Brod und Gelegenheit zur Entfaltung ihres Zeitbewußtseyns; die gesammte politische Opposition, in den städtischen Collegien wie in den Ständekammern, machte die Sache Ronge's zu der ihrigen; und die protestantischen Lichtfreunde wußten kaum noch einen Grund aufzufinden, weshalb Lichtfreundthum und Deutschkatholicismus nicht in einander fallen sollten. Auch Ronge war in einiger Verlegenheit, dieses Ineinanderfallen vor der Hand abzulehnen; doch gelang es ihm; und auch in der eigenen Partei behauptete er, so viel möglich, die Alleinherrschaft; Männer von verhältnißmäßiger Bedeutung, wie z. B. Regenbrecht, sahen sich getrieben, ihm zu weichen, und dem Deutschkatholicismus den Abschied zu geben, wie sie es früher dem römischen gethan hatten. Jenes Ineinanderfallen trat denn aber doch sehr bald ein, als beide, Lichtfreundthum und Deutschkatholicismus, mit der im Jahre 1848 ausbrechenden politischen Revolution ineinanderfielen. In der Masse der neu auftauchenden Revolutionshelden verschwanden die Größen des Deutschkatholicismus; die Reaction vertrieb sie aus Deutschland, und verfuhr gegen die kümmerlich fortlebenden Gemeinden theils mit allgemeiner Unterdrückung, theils mit einzelnen polizeilichen Maßregeln. Denn, wenn auch

hier und da noch etliche in der guten Meinung stehen mochten, in diesen Vereinen ein religiöses Bedürfniß befriedigen zu wollen, so konnte doch der Deutschkatholicismus als solcher, da er eine religiöse Glaubensgrundlage nicht einmal nachweisen wollte, nur als eine Form angesehen werden, in welche sich der in andern Formen niedergekämpfte Revolutionsgeist zu retten suchte. Während die Regierungen nach diesem Gesichtspunkte handelten, schloß der römische Katholicismus sein Urtheil über den Deutschkatholicismus dahin ab, daß derselbe nur ein Ausfluß des Protestantismus, und seine Niederlage eine Niederlage des letzteren gewesen sey. In Wahrheit aber ist der Deutschkatholicismus nur der thatsächliche Beweis für unser im Eingange ausgesprochenes Urtheil: daß innerhalb des römischen Katholicismus, da er die evangelische Reformation von sich gestoßen, eine Reform überall keinen Sinn haben kann. **Dietlen.**

Deutschmann, Joh., geb. 1625, seit 1657 a. o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb 1706 in dem hohen Alter von 81 Jahren. Daß sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit geführten Streitigkeiten mit dem jüngeren Calixt und später gegen Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rectoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hause von Studenten eine Komödie aufgeführt, in welcher der jüngere Calixt als gräuliches Ungeheuer auf die Bühne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calov'sche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „christlutherischen Vorstellung" nicht weniger als zwei hundert drei und sechzig Ketzereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urtheilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel gerathen, daß sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituirt, also daß mir sobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben." Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegersohn von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Uebereinstimmung nicht nur des Alten Testaments, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Aug., sondern selbst mit der F. C. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Beichtstuhl von dem großen Jehovah-Elohim im Paradiese gestiftet." In dieser Spitze der Uebertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodoxie der Zeit.

Ranfft, Leben der chursächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doctorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben. 1742. I. S. 234. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche. I. S. 341 ff. 749 ff. II. 891. 898. Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs. 1852. S. 221. **Tholuck.**

Deutschorden, der, verdankt wie der Johanniterorden und der Tempelorden seine Entstehung den Kreuzzügen, steht aber an kirchlichen und socialen Verdiensten weit höher als jene beiden. Denn die Verbreitung des Christenthums und deutscher Bildung in den Ostseeländern, so wie die Gründung des Herzogthums Preußen ist wesentlich sein Werk. Seine Stiftung fällt in die Zeit der Belagerung von Akkon. Aus Mitleid über das jammervolle Schicksal der deutschen Pilgrime, welche nach den vielen Mühseligkeiten und Gefahren endlich entkräftet und mittellos in dem durch Seuchen und Hungersnoth heimgesuchten Lager ankamen, und hier ohne Pflege und Obdach hinstarben, schlugen einige Bremer und Lübecker Bürger, welche unter Führung des Grafen Adolph von Holstein nach dem heiligen Lande gesegelt waren, vermittelst ihrer Schiffsegel Zelte auf, um die deutschen Pilgrime darin aufzunehmen und sie, soviel es möglich war, hier zu pflegen. Mit ihnen verbanden sich um das Jahr 1190 auch Brüder des deutschen Hospitals zu Jerusalem. Die wohlthätige Wirksamkeit dieser Männer erregte die Aufmerksamkeit der anwesenden Fürsten und besonders des jungen Herzogs Friederich von Schwaben. Dieser

faßte den Gedanken, den zum Schutz der deutschen Pilgrime gebildeten Verein zu einem Ritterorden nach dem Vorbilde der Johanniter und Templer zu gestalten und die beiden Meister dieser Orden wurden nun beauftragt, in Gemeinschaft mit dem Patriarchen und anderen hohen Geistlichen eine neue Regel zu entwerfen. Dies wurde in der Art ausgeführt, daß man die Gesetze für die ritterliche Thätigkeit von dem Tempelherrnorden entlehnte, die Pflichten christlicher Mildthätigkeit aber und die Pflege der Leidenden nach den der Johanniter ordnete, was ohnehin schon den Vorgang der deutschen Hospitalbrüder für sich hatte. Die neue Gemeinschaft wurde nun „Orden des deutschen Hauses unserer lieben Frau zu Jerusalem“ genannt und erhielt als solcher die Bestätigung des Pabstes Cölestin III. am 6. Februar 1191. Einige Historiker, wie z. B. J. H. Hinnes in der Vorrede zum Urkundenbuch des deutschen Ordens, glauben jedoch diese Bulle, in welcher der Pabst die deutschen Brüder der heil. Marienkirche zu Jerusalem in seinen Schutz nimmt, nicht als Stiftungsbulle des Deutschordens auffassen, sondern nur auf die schon früher vorhandenen deutschen Hospitalbrüder in Jerusalem beziehen zu dürfen, und wollen die eigentliche Gründung des Deutschordens erst in einen spätern Zeitpunkt von unbekanntem Datum setzen. Herzog Friederich von Schwaben, der die päbstliche Bulle ausgewirkt hatte, erlebte deren Ankunft im Morgenlande nicht, an seiner Statt vollzogen nun der König von Jerusalem und der Patriarch die Aufnahme der deutschen Brüder in den neuen Orden. Vierzig edle Deutsche erhielten den Ritterschlag und die Weihe. Als Ordenskleid wurde ihnen ein weißes Gewand mit einem schwarzen Kreuze ertheilt. Bald darauf erfolgte auch die Wahl eines Vorstandes oder Hochmeisters, die auf den aus den Rheinlanden gebürtigen Ritter Heinrich Walpott von Bassenheim fiel. Eine weitere Ausbildung der Ordensregel erfolgte unter dem Pabst Clemens III. der 1191 auf Cölestin III. gefolgt war, und sich als großer Gönner der Deutschordensritter bewährte. Er setzte fest, daß sie alle Rechte, Begünstigungen und Freiheiten genießen sollten, welche die Templer und Johanniter besaßen. Als erstes Grundgesetz wurde aufgestellt, daß nur Männer deutscher Geburt von freiem und edlem Stamm aufgenommen werden sollten. Die Gelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams hatten sie mit den andern geistlichen Orden gemeinsam. Die Brüder zerfielen in zwei Classen, in streitbare Ritter, und in solche, welche die Pflege und Heilung der Kranken in den Hospitälern besorgten. Außer diesen Ordensbrüdern wurden auch Priester in den Dienst genommen, welche den Gottesdienst zu besorgen hatten, aber keine eigentliche Glieder des Ordens waren. Erst 30 Jahre später bekam der Orden die Erlaubniß, auch Priester-Brüder aufzunehmen. Die Mittel der Erhaltung und die Kosten der Krankenpflege floßen dem Orden anfangs, mehr in einzelnen Spenden wohlthätiger Gönner, als aus eigenen Besitzungen zu. Erst nach der Eroberung von Akkon erwarb der Orden auch Grund und Boden und erbaute auf demselben eine Kirche, ein Hospital und mehrere Wohngebäude. Die erste bedeutende Schenkung verlieh ihm Kaiser Heinrich VI., der ihm durch Urkunde vom 18. Juli 1197 ein Cistercienserkloster der heiligen Dreifaltigkeit zu Palermo, dessen Besitzer wegen widerspenstigen Benehmens vertrieben worden waren, sammt allen dazugehörigen Besitzungen übergab. Uebrigens blieb der Orden geraume Zeit in bescheidenen Verhältnissen, wuchs nur langsam an Mitgliedern und Gütern. Erst unter Hermann von Salza, einem tapferen aus Thüringen gebürtigen Ritter, der um's Jahr 1210 zum Hochmeister gewählt wurde, nahm er einen schnelleren Aufschwung; es floßen ihm nun reichlich Gelder, Güter und Privilegien zu.

Hermann v. Salza war ein Mann von einnehmender Persönlichkeit und ausgezeichneter Thatkraft, er spielte nicht nur bei allen Unternehmungen im Morgenlande eine sehr wichtige Rolle, sondern auch in den europäischen Angelegenheiten. Häufig sehen wir ihn als Botschafter an den abendländischen Fürstenhöfen herumreisen; mit Erfolg machte er den Vermittler in Streitigkeiten zwischen Kaiser und Pabst. Beide wetteiferten, ihm und seinem Orden Begünstigungen zuzuwenden. Der Kaiser verfügte, daß immer zwei Ordensbrüder am Kaiserhofe sollten weilen dürfen, um milde Gaben für die Spitäler

des Ordens einzusammeln; und wenn der jeweilige Hochmeister selbst an den Hof komme, so sollte er als Mitglied der kaiserlichen Familie betrachtet und ihm alles Nothwendige auf's Reichlichste zur Verfügung gestellt werden. Als Hermann von Salza einst (1226) zwischen dem Pabst Honorius und Friederich II. durch schiedsrichterlichen Ausspruch glücklich vermittelt hatte, wurde er und seine Nachfolger im Amte zur Reichsfürstenwürde erhoben und mit einem kostbaren Ringe beschenkt, der nachmals bis in entfernte Zeiten von Meister zu Meister überging; auch erhielt er die Erlaubniß, auf seinem Schilde und in seiner Ordensfahne den schwarzen Adler führen zu dürfen. Der Pabst Innocenz III. verlieh dem Orden Zehentfreiheit von allen seinen Gütern, und bestätigte eine schon von früheren Päbsten zugestandene Gleichstellung mit den Vorrechten der Templer und Johanniter; Honorius III. verordnete, es solle jeder, der an einen Deutschordensritter gewaltthätige Hand anlege, in den Kirchenbann erklärt werden. Eine besonders wichtige Begünstigung war es, daß Honorius III. dem Orden das Recht ertheilte, Halbbrüder anzunehmen, die nicht gerade Ritter zu seyn brauchten, wodurch es ihm möglich wurde, in allen Ständen und Lebenskreisen tüchtige Männer für seine Dienste zu gewinnen. Gegen den Neid und die Anfeindungen von den Geistlichen, die bei diesen Begünstigungen nicht ausblieben, wurde ihm kräftiger Schutz gewährt. Nicht nur Vorrechte erhielt der Orden, sondern auch von Kaiser, Pabst und Privatpersonen reiche Schenkungen in Italien und Deutschland, besonders in den Rheinlanden, Franken, Hessen, Thüringen, Baiern, Oesterreich und Ungarn. Das für die Zukunft des Ordens folgereichste Ereigniß war aber die Berufung zum Kampf gegen die heidnischen Preußen, der ihm einen weiten Wirkungskreis und eine schöne Bahn zu Macht und Ruhm eröffnete. Der für Verbreitung des Evangeliums unter den Preußen so eifrige Bischof in Preußen, Christian, konnte gegen dieses rohe und wilde Volk nur wenig ausrichten, und fand auch bei dem verbündeten Herzog Konrad von Masovien nur ungenügende Hülfe. Namentlich war das neubegründete Bisthum im Kulmerland den beständigen Einfällen und Verheerungen der Preußen ausgesetzt. Der Bischof Christian und der Herzog Konrad kamen nun nach Besprechung mit den masovischen Großen überein, an den tapfern Hochmeister des Deutschordens eine Gesandtschaft nach Italien, wo er damals residirte, zu schicken, ihm eine Schenkung des Kulmerlandes und eines andern Gebietes zwischen dem Herzogthum Masovien und Preußen anzubieten und ihn aufzufordern, er möge einen Theil seiner Ordensritter zur Bekämpfung der heidnischen Preußen herbeisenden. Der Hochmeister, den die preußische Gesandschaft in den ersten Monaten des Jahres 1226 in Italien fand, erklärte sich in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern bereit, das Erbieten anzunehmen, wenn auch der Kaiser einwillige und Beistand verheiße. Dies geschah, der Kaiser Friederich II. die Wichtigkeit des Unternehmens würdigend, ertheilte dem Hochmeister Vollmacht, mit der ganzen Macht seines Ordens in Preußen einzudringen und bewilligte zugleich, daß der Hochmeister für seine Nachfolger und seinen Orden sowohl das Landgebiet, welches der Herzog Konrad verheißen habe, oder sonst noch verleihen werde, sowie Alles, was der Orden sonst noch in Preußen erwerben würde, völlig frei ohne Dienstlast und Steuerpflicht besitzen sollte, ohne irgend eine Verantwortlichkeit. Kurz der Orden wurde in eine souveräne Herrschaft über Preußen eingesetzt. Auch der Pabst ertheilte seine Einwilligung, doch so, daß das Land eigentlich dem heiligen Petrus gehöre und der Orden es als Lehen vom päbstlichen Stuhle inne haben sollte. Mit dem Herzog Konrad von Masovien wurde ein für alle Fälle sichernder Vertrag abgeschlossen. Im Jahr 1227 schickte nun Hermann von Salza eine Schaar auserwählter Ordensritter unter Anführung des Deutschmeisters Hermann Balk und des Marschalls Dieterich von Bernheim nach Preußen ab. Nachdem sie das ihnen angewiesene Gebiet in Besitz genommen, vereinigten sie sich mit dem schon früher in diesen Gegenden zur Bekämpfung der Heiden gestifteten Orden der Dobriner Ritterbrüder, der mit allen seinen Besitzungen dem Deutschorden einverleibt wurde. Um festen Fuß zu fassen, schritten die Ordensritter sogleich zu Erbauung einiger Burgen an der Weichsel. Zuerst wurde Nessau befestigt, dann eine

andere alte, früher zerstörte Burg Thorn neu aufgebaut, bald wurden einige andere von den Preußen besetzte Burgen erobert und in kurzer Zeit war das dem Orden geschenkte Kulmerland ganz vom Feinde gesäubert, die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Der Orden erhielt in Folge eines gegen Preußen gepredigten Kreuzzugs ansehnliche Zuzüge aus Deutschland; der Landgraf Konrad von Thüringen nahm mit 24 seiner Ritter das Ordenskleid; der Markgraf Heinrich von Meißen erschien mit einem ansehnlichen Kreuzheer an der Weichsel, um die Ordensritter zu unterstützen. Diese machten immer weitere Fortschritte, sie eroberten Pomesanien, gründeten die Stadt Elbing, vereinigten sich im Jahr 1237 mit dem Ritterorden der Schwertbrüder in Livland, die kurz zuvor Esthland unterworfen hatten, und faßten nun auch in Livland festen Fuß. Hermann von Balk konnte sich nun Landmeister von Preußen und Livland nennen. Aber jetzt wurde seiner siegreichen Thätigkeit ein Ziel gesetzt. Nach Deutschland berufen, um in einer Versammlung des Ordenskapitels von seinen Thaten Bericht zu erstatten, erkrankte er und starb am 5. März 1239. In demselben Jahr und Monat starb auch der große Hochmeister des Ordens Hermann von Salza. Zu seinem Nachfolger wurde jener Landgraf Konrad von Thüringen erwählt, der den Krieg gegen die Preußen mit erneuter Energie fortsetzte. Eben jetzt drohten bedenkliche Gefahren; die Preußen hatten nur durch große Strenge in Unterwerfung gehalten werden können und nährten bitteren Haß gegen ihre Unterdrücker. Ihre Klagen fanden Gehör bei dem pommerschen Herzog Suantepolk, der ein ähnliches Loos fürchtend, als Schirmherr der Preußen sich aufwarf. Der Orden wurde mit Suantepolk in Krieg verwickelt, gewann aber Verbündete in den Herzogen von Polen, und Suantepolk, dessen Land greulich verheert wurde, mußte 1248 einen für den Orden sehr günstigen Frieden abschließen, dem im folgenden Jahr auch eine Uebereinkunft mit dem unterworfenen Preußen folgte, durch welche die gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen geregelt wurden. Annahme des Christenthums, Erbauung einer Anzahl von Kirchen und Theilnahme an den Heerfahrten des Ordens waren im Wesentlichen die Friedensbedingungen, welchen die Preußen sich fügen mußten. Die Kämpfe für Unterwerfung der Preußen waren aber damit noch nicht abgeschlossen, manche Gefahren und Wechselfälle traten dazwischen, Aufstände der bereits besiegt geglaubten Preußen, Verwicklungen mit benachbarten Fürsten und den preußischen Bischöfen, Verheerungen bereits angebauter Länderstrecken durch die benachbarten Litthauer. Als Schluß der Eroberungskriege kann die Unterwerfung der preußischen Provinz Sudauen angesehen werden, die im Jahr 1283 erfolgte. Dreiundfünfzig Jahre waren nun verflossen, seitdem der Orden den Kampf, zu dem er berufen worden, aufgenommen hatte, acht Hochmeister und vierzehn Landmeister waren seitdem einander gefolgt. Noch während des Kriegs war für die Germanisirung und Cultivirung des Landes viel geschehen. Eine große Anzahl deutscher Einzöglinge, zum Theil aus adeligen Geschlechtern stammend, hatten sich auf den herrenlosen Besitzungen niedergelassen und Burgen, Dörfer und Städte angelegt. Es bildete sich nicht nur ein deutscher Adel, sondern auch ein deutscher Bauernstand, und ein deutsches städtisches Bürgerthum. Der Deutsche trat hier in freierer Beweglichkeit auf, als in der alten Heimath, er konnte Rechte und Freiheiten, die er zu Hause nur unter Fehden und Bedrängnissen, unter Zwist und Kampf zu erringen vermochte, auf dem Wege friedlicher Anordnung und gesetzlicher Ruhe gewinnen. Die Landesverwaltung bildete sich im Zusammenhang mit der Ordensverfassung jetzt weiter aus. Die oberste Behörde in dem Ordensstaat war der von seinem Ordenscapitel auf Lebensdauer erwählte Hochmeister mit den ersten Würdeträgern oder Ordensgebietigern, die seinen engeren Rath bildeten. Der erste derselben war der Großkomthur, des Hochmeisters Stellvertreter in dessen Abwesenheit; ihm zunächst stand der Oberst-Spittler, der Vorsteher der Hospitäler, zunächst des mit dem Haupthause verbundenen; die dritte Würde war die des Oberst-Trapiers, der die Aufsicht über das Hauswesen im Convente, die Bekleidung und die zum Lebensunterhalt nöthigen Dinge zu führen hatte; das vierte Amt war das des Treßlers oder Schatzmeisters. Die Resi-

denz des Hochmeisters und seiner Würdenträger war Akkon; dort wurde von Zeit zu Zeit das große Generalcapitel des Ordens gehalten, und die Gesetze und Beschlüsse, die man dort entwarf, hatten in allen Provinzen Geltung. Für die einzelnen Länder, in welchen der Orden seine Besitzungen hatte, wurden dann Stellvertreter ernannt, welche die oberste Gewalt im Namen des Hochmeisters handhabten.

Der Statthalter von Deutschland hieß Deutschmeister, der von Livland Heermeister, der von Preußen Landmeister. Ihm stand dann noch ein Ordensmarschall zur Seite, welcher das Kriegswesen leitete, übrigens war das Marschallamt kein feststehendes Ordensamt, es wurde nur besetzt, wo die Kriegsführung das Bedürfniß eines eigenen Vorstandes erzeugte. Den einzelnen Bezirken, auch Balleien genannt, deren es in Deutschland eilf gab, standen dann Komthure vor, die sich wieder in Landkomthure und Burgkomthure unterschieden, sie waren die natürlichen Berather des Landmeisters und hatten die ganze Verwaltung des ihnen zugewiesenen Gebietes in Händen.

Neben den Komthuren kommen in Preußen auch noch Ordensvögte vor, die eine Art Landkomthure waren, während die eigentlichen Komthure gewöhnlich an bestimmte Burgen und ihr Gebiet gebunden sind. Der eigentliche Landesherr in den Provinzen, wie z. B. in Preußen, war der Landmeister, und alle Ordensritter im Lande, sowie alle Bewohner des dem Orden unterworfenen Gebietes ihm zum strengsten Gehorsam verpflichtet. Er hatte keine feste Residenz, sondern hielt sich eben da auf, wo die Geschäfte seine Gegenwart erforderten. Hochmeister wie Landmeister durften bei wichtigeren Angelegenheiten nicht aus eigener Macht handeln, sondern waren an die Berathung und Zustimmung des Ordenscapitels gebunden.

Die Einkünfte des Ordens bestanden aus dem Zehnten von dem bebauten Felde, den Zinsen von den nicht zinsfreien Gütern, der Haus- und Gewerbesteuer in den Städten, dem Ertrag der Metallgewinnung und Bernsteinfischerei, den Wasserzöllen, Gerichtsgefällen.

Nach Unterwerfung der Preußen durften die Waffen der Ordensritter daselbst noch nicht ruhen, so lange noch heidnisches Volk und Widersacher der Kirche täglich drohend und der neuen Schöpfung oft schweres Verderben bringend in der Nähe standen. Auch trieb die Kampflust der Ritter sie schon von selbst, neue Gelegenheit zu Gewinnung ritterlichen Ruhmes aufzusuchen. Diese bot sich im Kampfe mit dem östlichen Nachbarlande Preußens, Lithauen, dar, dessen wilde heidnische Bewohner oft ihre Raub- und Verheerungszüge bis an die Ufer der Weichsel ausgedehnt hatten. Ueber ein Jahrhundert lang war Lithauen das Ziel der Eroberungszüge der Ordensritter, und es gelang ihnen wirklich, große Strecken von Lithauen in ihren Besitz zu bringen. Kaiser Ludwig der Baier sprach in einer Urkunde vom Jahre 1337, als Zeichen der Anerkennung der hohen Verdienste des Ordens um Verbreitung des Glaubens, eine förmliche Schenkung Lithauens an den Deutschorden aus, und im Jahre 1384 sah sich der Herzog Witowod von Lithauen genöthigt, einen Theil Lithauens, das Land der Schamaiten, dem Orden förmlich abzutreten; nachher wurde ihm der Besitz zwar wieder streitig gemacht, aber im Jahre 1400 mußte der Großfürst von Lithauen dem Orden von Neuem den unbeschränkten Besitz Schamaitens zuerkennen. Aber im Jahre 1410 entbrannte der Krieg auf's Neue mit großer Heftigkeit, die Lithauer durch ihre Fürsten mit Polen verbunden, und zum Christenthum bekehrt, stritten nun in Verbindung mit den Polen gegen die Oberherrschaft des Deutschordens, und am 10. Juli 1410 kam es bei dem Dorfe Tannenberg in Ostpreußen zu einer entscheidenden furchtbar blutigen Schlacht zwischen dem Orden und dem polnisch-lithauischen Heere, in der die Ordensritter der Uebermacht erlagen und der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit dem größten Theil seiner Mannschaft todt auf dem Schlachtfelde blieb. Doch hatte der Orden auf anderen Punkten mehr Glück, und im Frieden von Thorn im Jahre 1411 blieb er im Besitz sämmtlicher Gebiete, die er vor dem Kriege inne gehabt hatte, mußte aber große Summen an Polen zahlen. Die Kriege mit Polen dauerten von nun an beständig fort.

Eine wichtige Eroberung, die sie schon früher gemacht hatten, war die Pommerns oder Pomerellens; Danzig kam schon im Jahre 1308 in den Besitz des Ordens, und bald folgte Dirschau, Schwez und ganz Pommern.

In Folge der wachsenden nordischen Eroberungen wurde der Hauptsitz des Ordens im Jahre 1309 nach Marienburg in Preußen verlegt. Schon nachdem Akkon 1291 durch Sultan Malec erobert worden war, übersiedelte der Hochmeister Konrad von Feuchtwangen nach Venedig und erhob das dortige deutsche Ordenshaus zum Haupthaus. Als aber Umtriebe des Erzbischofs von Riga, der den Orden gar gern aus Livland und Preußen vertrieben hätte, bei dem Pabste Gehör fanden, und Gefahr drohte, daß die üble Stimmung gegen den Tempelherrnorden auch die Stellung des Deutschordens untergraben könnte, fand es der damalige Hochmeister Siegfried von Feuchtwangen rathsam, seine Residenz im Mittelpunkt seiner Macht aufzuschlagen, er wählte dazu die auf einem Berg an der Nogat in Ostpreußen, nahe an der Grenze gegen Pommern hochprangende Marienburg, eine wahrhaft fürstliche Hofburg, die an Pracht und großartiger künstlerischer Ausführung Alles übertraf, was das Land in seinen übrigen Ordensburgen aufzuweisen hatte, und überhaupt eines der herrlichsten Denkmale mittelalterlicher Baukunst war. Mit der Verlegung des Hochmeistersitzes nach Preußen hörte die bisherige Würde eines besonderen Landmeisters auf, und an seine Stelle trat gewissermaßen der Großkomthur, wozu der damalige Landmeister Heinrich von Plotzke ernannt wurde. Die Anwesenheit des Hochmeisters in Preußen hatte bald auf die Landesverwaltung den günstigsten Einfluß, namentlich geschah unter Leitung der Hochmeister von Marienburg aus viel mehr als früher für die sittliche und religiöse Bildung des Volkes, sowie für die Entwickelung des Staates überhaupt. Das 14. Jahrhundert ist die Blüthezeit des Ordens, eine Reihe ausgezeichneter Hochmeister regierten in dieser Marienburger Zeit, zuerst Karl von Trier, ein Fürst von hoher Bildung und Gewandtheit in Staatssachen (1311—14), dann Werner von Orselen (1324—30), dessen Frömmigkeit, Sittenreinheit und strenge Zucht gerühmt wird. Er wurde von einem Ordensritter, dessen unsittlichen Lebenswandel er gerügt hatte, nach dem Abendgebet meuchlerisch ermordet. Sein Nachfolger Herzog Luther von Braunschweig (1331—35), ein durch feine Bildung und Karakter ausgezeichneter Fürst, der als Regent hohe Weisheit und Umsicht bewährte und auch Wissenschaft und Kunst mit Vorliebe pflegte. Er war selbst Dichter; unter ihm schrieb auch der Ordenspriester Nikolaus von Jeroschim eine Reimchronik des Ordens. Heinrich Dusmer von Arffberg aus Pommern (1345—50) erwarb sich besonders um Verbesserung des Ackerbaues und der Rechtspflege große Verdienste, sein Nachfolger Winrich von Kniprode, aus den Rheinlanden stammend (1351—82), war ein gewaltiger durchschlagender Geist in Hermanns von Salza Art, unter welchem die städtischen Gemeinen frisch aufblühten, in Handel und Gewerbe neues Leben kam, und Preußen in den politischen Verhältnissen des nördlichen Europa's eine wichtige Rolle spielte; Konrad Zöllner von Rotenstein (1382—1390) widmete besonders dem Handels- und Verkehrswesen große Sorgfalt und griff in die Angelegenheiten der Hansestädte vielfach leitend und rathend mit Erfolg ein. Sein Nachfolger Konrad von Wallenrode, der übrigens nur einige Jahre regierte, stand im Rufe eines kühnen entschlossenen Kriegsmannes, focht auch manchen Streit nach außen mit Glück aus, entwickelte für die Hebung des Handels regsame Thätigkeit, wird aber von der Geistlichkeit beschuldigt, daß er die Religion nicht geachtet, Ketzer und Irrgläubige im Lande geduldet und beschützt, namentlich erlaubt habe, wikleftitische Irrthümer zu predigen, und selbst ohne Beichte und Absolution gestorben sey. Desto hervorragender durch Tugenden der Frömmigkeit war sein Nachfolger Konrad von Jungingen (1393—1407), welcher durch eine friedliche Politik und eine ausgezeichnete Verwaltung sich die Liebe des Landes erwarb; auch wird seine Pflege der Wissenschaft und Kunst, besonders der Musik, gerühmt. Ein feuriger kühner Mann war sein Bruder und Nachfolger, jener Ulrich von Jungingen, welcher in der unglücklichen Schlacht bei Tannenberg fiel. Durch diese Schlacht, in welcher beinahe das ganze

83,000 Mann starke Ordensheer aufgerieben wurde, erhielt der Orden einen schweren Schlag, von dem er sich nie mehr recht erholte. Heinrich von Plauen, der tapfere Vertheidiger Marienburgs, vor dem das siegreiche polnische Heer, ohne etwas ausrichten zu können, wieder abziehen mußte, wurde jetzt zum Hochmeister gewählt, er vermochte aber mit aller Einsicht und Willenskraft die schwierigen Verhältnisse, die jetzt kamen, nicht zu bewältigen. Die Verwickelungen mit Polen, die dringende Nothwendigkeit eines neuen Krieges mit diesem Reiche, die Umtriebe des polnischen Königs bei Kaiser, Pabst und Ordensbrüdern, die Spaltungen, welche unter diesen selbst entstanden, bereiteten den Boden für eine Verschwörung gegen den Hochmeister, die zu dessen Absetzung führte (1413). Der neue Hochmeister, Michael Küchmeister, erlag ebenfalls den inneren und äußeren Bedrängnissen, er mußte abdanken. Die schönen Zeiten der inneren Einheit und Macht nach außen waren überhaupt vorbei; unglückliche Kriege mit Polen, der innere Gegensatz einer polnischen und antipolnischen Partei, Aufstände in den Städten, Finanznoth, Sittenverderbniß und Auflösung der alten Ordnungen, untergruben die Macht des Ordens und die einzelnen tüchtigen Hochmeister, die auch jetzt noch kamen, wie Konrad und Ludwig von Erlichhausen, vermochten nicht den Zerfall, der hereinbrach, aufzuhalten. Es bildete sich eine organisirte Opposition des Adels und der Städte wider den Orden, der sich „preußischer Bund“ nannte, und den die Hochmeister anerkennen mußten (1440). Vier Städte, Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig schloßen einen geheimen Bund, stellten sich unter polnischen Schutz und zahlten dem König von Polen Tribut. Es kam zu einem inneren 13jährigen Krieg, an welchem auch der König von Polen Antheil nahm, welchem sich Marienburg nach langer Belagerung übergab (1460), und nach einer Reihe von Unglücksfällen wurde unter Vermittlung eines päbstlichen Legaten 1466 der Frieden von Thorn geschlossen, in welchem der Orden das ganze Kulmerland, Schloß und Stadt Marienburg, Elbing u. A. an Polen abtreten, Preußen, Samland, das Nieder- und Hinterland zwar behalten durfte, aber von Polen zu Lehen nehmen mußte. Der Hochmeister und alle seine Nachfolger im Amte wurden verpflichtet, sich jedesmal sechs Monate nach der Wahl vor dem Könige zu stellen, ihm für seine Gebietiger und Lande den Eid pflichtiger Treue, stete und unverbrüchliche Aufrechthaltung des Friedens und Unauflöslichkeit des geleisteten Eides zu schwören. Dies war ganz den Bedingungen zuwider, unter welchen der Orden die Schenkung Preußens angetreten hatte, wornach das Land Eigenthum des heil. Petrus und ein Lehen des römischen Stuhles war. Die Hochmeister kamen dadurch in Konflict mit ihren Pflichten gegen die Kirche und es war ihre beständige Aufgabe, sich dem aufgenöthigten Huldigungseid zu entwinden, was immer Veranlassung zu einem gespannten, oft feindseligen Verhältniß zu Polen wurde. Wollten die Hochmeister nicht immer wieder Krieg mit Polen haben, so blieb ihnen nichts übrig, als den Huldigungseid zu leisten; und auf einen Erfolg des Kampfes war wenig Aussicht, da alle Mittel fehlten, um ihn mit Nachdruck und Ausdauer zu führen. Denn durch die früheren Kriege mit Polen waren die Finanzen gänzlich zerrüttet und auch die um Unterstützung angegangenen Komthure in Deutschland erklärten, sie sehen wegen drückender Schulden ihrer Balleien gänzlich außer Stand, dem Orden in Preußen auch nur die geringste Unterstützung zu gewähren. Auf Hülfe von Seiten des deutschen Reiches war auch keine Aussicht. Zu diesen äußeren Verhältnissen kam auch noch innere Unordnung in der Verwaltung und Auflösung der Zucht. Eine von dem Hochmeister Truchseß von Wetzhausen um's Jahr 1479 versuchte Reformation des Ordens scheiterte an der mangelnden Unterstützung der Komthure. Auch den dahin zielenden Bemühungen seines Nachfolgers, des Johannes von Tieffen (1489—1497), eines trefflichen, um das Wohl seiner Untergebenen rastlos bemühten Mannes, gelang es ebensowenig. Vielmehr griff die Auflösuug immer weiter um sich, aus allen Balleien Dentschlands und Italiens liefen Klagen ein über Unordnung in der Verwaltung, über unziemliches, ja zügelloses Leben der Ordensritter, über Ungehorsam und Widerspenstigkeit gegen die Oberen. Die Finanznoth nahm auch immer

zu, und in dem Türkenkrieg, an welchem der Orden, um seiner Lehenspflicht gegen Polen zu genügen, hatte Antheil nehmen müssen, erlitt er auch wieder große Verluste. Noch zu Lebzeiten des Johannes von Tieffen kam man auf den Gedanken, ob nicht durch die Wahl eines Hochmeisters aus einem angesehenen Fürstenhause der Orden wieder etwas in Aufnahme gebracht und namentlich die Stellung zu Polen verbessert werden könnte. Man trat mit dem herzoglichen Hause zu Sachsen in Unterhandlung, und als Johannes von Tieffen gestorben war, wurde der erst 25jährige Herzog Friedrich von Sachsen, der sich schon früher dem geistlichen Stande gewidmet hatte, im Jahre 1498 zum Hochmeister gewählt. Dieser nahm sich seines Amtes mit großem Eifer an, überwachte namentlich die innere Landesverwaltung mit Umsicht und Energie, und es gelang ihm wirklich, die Finanzen zu verbessern und die Möglichkeit einer kräftigen Kriegsführung anzubahnen. Dem Huldigungseid an Polen wußte er, obgleich die Könige von Polen beständig mit Krieg drohten und mehrmals ernstlich Rüstungen machten, zu entgehen. Er fand in dieser Sache auch bei dem deutschen Kaiser und Pabst Unterstützung, welche den König von Polen ermahnten und bedrohten, von seiner Forderung abzustehen; es wurden auch wirklich Verhandlungen zu Aufhebung des Lehensverhältnisses eingeleitet, aber es gelang dem Hochmeister nicht, die Sache zu dem erwünschten Abschluß zu bringen, sie nahm vielmehr wieder eine ungünstigere Wendung; im Kummer darüber erkrankte Herzog Friedrich und starb 1510, erst 37 Jahre alt. Sein Nachfolger wurde der erst 21jährige Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Schwestersohn König Sigismunds von Polen. Auch er verweigerte die Huldigung an Polen und nachdem er längere Zeit die Sache hinauszuziehen gewußt hatte, brach endlich der längst gefürchtete Krieg mit Polen im Dezember 1519 aus. Derselbe wurde mit wechselndem Glück ohne besonderen Nachdruck von beiden Seiten geführt, doch im Ganzen mehr zum Nachtheile des Hochmeisters, der keine besondern Feldherrntalente zeigte und nach Verheerung seines Landes froh seyn mußte, durch Vermittlung des Kaisers Karl V. einen Waffenstillstand auf vier Jahre schließen zu können. Albrecht reiste nun in Deutschland umher, um bei den Reichsständen um Beistand und Vermittlung zu werben und fand sich auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522) ein, um hier seine Sache zur Sprache zu bringen. Dort lernte er den lutherischen Prediger Andreas Osiander kennen und gewann durch ihn ein lebhaftes Interesse für die lutherische Lehre. In Folge davon trat er auch mit Luther selbst in Verkehr, um seine Ansichten über eine Reform des Ordens einzuholen. Dieser gab ihm, als er ihn im September 1523 in Wittenberg besuchte, den Rath, die Ordensregeln ganz bei Seite zu werfen, sich eine Frau zu nehmen, in Preußen weltliches Regiment einzuführen und das Land zu einem erblichen Herzogthum zu erheben. Dies leuchtete dem jungen Hochmeister ein und diese Wendung der Sache wurde ihm dadurch erleichtert, daß in seiner Abwesenheit die Reformation in Preußen bereits Wurzel gefaßt und der Bischof von Samland, Georg von Polentz, sich an die Spitze der kirchlichen Bewegung gestellt hatte. Es wurde nun auf's Neue mit dem König von Polen unterhandelt, und dieser erklärte endlich, da ihm die Unterhändler die Vielherrschaft im Orden als Hauptursache des Mißverhältnisses zwischen Preußen und Polen dargestellt hatten, daß er zwar von seinem Rechte der Lehensoberherrlichkeit nicht abstehen wolle, aber bereit sey, dem Hochmeister Albrecht das Land als erbliches Herzogthum zu überlassen. Die Belehnung erfolgte nun am 10. April 1525 zu Krakau, und die Erblichkeit der Herzogswürde wurde nun Albrecht und seinen, sowie seiner drei Brüder männlichen Nachkommen zugesichert. Preußen war nun für den Orden verloren und vermochte der Reformation keinen nachhaltigen Widerstand entgegenzustellen. Die wenigen Ordensbrüder, welche mit der neuen Wendung der Dinge nicht einverstanden waren, verließen Preußen, um sich mit den in Deutschland befindlichen Resten ihrer Genossenschaft zu vereinigen und einen neuen Hochmeister, Walter von Kronberg zu wählen, der jetzt seinen Sitz in Mergentheim nahm. Dieser versuchte, die Rechte des Ordens an Preußen festzuhalten und auf mehreren Reichstagen weiter zu verfolgen, aber er vermochte eine militärische Execution gegen

Preußen nicht in's Werk zu setzen. Da die veränderten Verhältnisse eine neue Ordensverfassung nöthig gemacht hatten, wurde jetzt eine solche entworfen, welche unter dem Namen der Walter von Kronbergischen Constitution in's Leben trat.

Auch Livland ging für den Orden verloren. Noch am Anfang des 16. Jahrhunderts hatte dort die Ordensherrschaft einen glänzenden Aufschwung genommen. Als Livland durch den russischen Großfürsten Iwan III. zum Ziel eines Eroberungskrieges gemacht wurde, stellte sich ihm der tapfere Heermeister Walter von Plettenberg an der Spitze eines wohlbewaffneten und namentlich mit grobem Geschütz gut versehenen Ordensheeres entgegen und brachte den Russen in der Schlacht bei Maholm (1501) eine vollständige Niederlage bei. Die Russen machten dagegen einen Rachezug nach Livland und verwüsteten dessen nördlichen und östlichen Theil; im folgenden Jahr griff sie Plettenberg mit neuer Rüstung an und lieferte ihnen am 13. Sept. 1502 an den Ufern des Sees Smolin bei Pleskow eine Schlacht, in welcher er wieder sein Feldherrntalent glänzend bewährte und die Russen vom Schlachtfeld vertrieb. Es wurde nun zwischen dem Orden und dem Großfürsten Iwan III. ein Waffenstillstand auf 50 Jahre im September 1503 zu Pleskow geschlossen. Während dieser Friedenszeit befestigte sich Plettenberg so sehr in dem allgemeinen Vertrauen, daß er auf einer Versammlung von Abgeordneten der livländischen Ritterschaften und der Städtesendboten von Riga, Dorpat und Reval zum alleinigen Herrn des ganzen Landes zu Livland erklärt wurde, 1526. Neun Jahre später den 28. Febr. 1535 starb er, nachdem er 41 Jahre lang die Geschicke des Ordens und Livlands unter sehr schwierigen Verhältnissen gelenkt hatte. Unter seiner Regierung hatte auch die Reformation in Livland Eingang gefunden, Plettenberg blieb zwar der römisch-katholischen Kirche treu, erkannte aber so weit ihre Schäden an, daß er den reformatorischen Forderungen nicht unbedingt und schroff entgegentrat. Nach Ablauf des 50jährigen Waffenstillstandes brach der Krieg mit Rußland wieder aus. Der politisch gewandte Gotthard Kettler, der als Coadjutor des bejahrten Heermeisters seit 1558 an der Spitze der livländischen Ordensangelegenheiten stand, bot Alles auf, um Beistand gegen die andringende Eroberung Rußlands zu gewinnen, bemühte sich namentlich auch, die Verbindung mit dem deutschen Reiche festzuhalten, aber er fand nirgends Gehör. Von Allen verlassen, und unfähig das Land gegen die wachsende Macht der Feinde länger zu vertheidigen, sah sich Gotthard Kettler endlich genöthigt, dem Beispiele des Markgrafen Albrecht von Preußen zu folgen, den Orden aufzulösen und sich Polen in die Arme zu werfen. Am 28. November 1561 ward zu Wilna die Urkunde unterzeichnet, welche Livland unter die Lehensoberherrlichkeit Polens stellte und Gotthard Kettler als weltlichen Herzog von Curland und Semgallen anerkannte. So ging Livland für den Deutschorden und für Deutschland verloren. Der Orden erhielt sich in Deutschland bis auf die neueste Zeit, ist aber auf eine österreichische Ordensdecoration eingeschrumpft.

Seit dem Rückzug nach Deutschland bekleidete eine Reihe österreichischer Erzherzoge die Würde eines Hoch- und Deutschmeisters, wie z. B. Erzherzog Maximilian, der Bruder Kaiser Rudolphs II., welcher die Ordensstatuten nach den veränderten Verhältnissen erneuern ließ; dann ein Erzherzog Karl, Bruder Kaiser Ferdinands II., zur Zeit des 30jährigen Kriegs. Leopold Wilhelm, Ferdinands III. Bruder. Karl Alexander, Bruder Kaiser Franz I., Feldmarschall und Gouverneur der österreichischen Niederlande, Maximilian Franz, Bruder Kaiser Josephs II., und dann Karl Ludwig und Anton Victor, beide Brüder Franz II. Im Preßburger Frieden wurde bestimmt, daß die Domänen, Rechte und Einkünfte, die vor dem österreichisch-französischen Kriege mit dem Hochmeisteramte verknüpft waren, in der Person desjenigen österreichischen Prinzen erblich seyn sollten, den der Kaiser von Oesterreich dazu bestimmen würde, und das Hochmeisteramt wurde nun von Oesterreich in Besitz genommen, aber dem dermaligen Hochmeister Erzherzog Anton wieder überwiesen. Durch den Friedensvertrag und die Rheinbundsacte von 1806 wurden mehrere Commenden Baden, Baiern und Würtemberg einverleibt. Erst im Jahr 1809 aber wurde der Orden von Napoleon durch Dekret vom

24. April 1809 im Umfang der Rheinbundsstaaten förmlich aufgehoben und nun nahmen die Fürsten des rheinischen Bundes die in ihren Gebieten gelegenen Domänen des Ordens vollends in Besitz. Der Sitz des Hochmeisters, die Stadt Mergentheim, welche einst Gottfried von Hohenlohe, der um's Jahr 1244 das Hochmeisteramt bekleidete, mit anderen Erbgütern dem Orden geschenkt hatte, wurde der Krone Württemberg zugetheilt. Die Ordensunterthanen, die von ihren bisherigen Herren sehr milde behandelt worden waren, widersetzten sich der Besitznahme mit bewaffneter Hand und nur gewaltsames Einschreiten des Militärs und strenge Bestrafung der Anführer vermochte den Aufstand zu unterdrücken. Vor der Beraubung des Ordens durch französische Einziehungen betrug das Gebiet des Ordens noch 47 Quadratmeilen mit 105,000 Einwohnern und 566,000 fl. Einkünften. Nach dem Frieden wurde nur ein kleiner Theil der früheren Besitzungen dem Orden zurückgegeben, wie die Ordenscommende Sachsenhausen bei Frankfurt und Güter in Tyrol und Illyrien. In Oesterreich ist der Orden als kaiserliches Lehen und geistliches militärisches Institut erklärt und wurde unter den besonderen Schutz des Kaisers gestellt durch Decret vom Jahr 1834; auch erschien auf kaiserliche Anordnung eine Sammlung der Ordensstatuten und Verordnungen.

Der gegenwärtige Hochmeister ist Erzherzog Maximilian von Oesterreich, dessen Coadjutor Erzherzog Wilhelm.

Die Zahl der gegenwärtigen Ordensritter beläuft sich auf 15.

Die hauptsächlichsten Quellen und Bearbeitungen der Geschichte des Deutschordens sind folgende:

1) Urkundenbuch zur Geschichte des Deutschordens, insbesondere der Balley Koblenz. Herausgegeben von Joh. Heinr. Hennes. Mainz 1845.

2) Peter Duisburg, Chronicon Prussiae. Francof. 1679.

3) *Nicolaus von Jeroschim.* Neu herausgegeben von Franz Pfeiffer. Stuttg. 1854.

4) *Duellius*, Historia ordinis equitum teutonicorum. Viennae 1727.

5) *De Val*, Histoire de l'ordre teutonique. Paris et Rheims 1784—88.

Das Hauptwerk über seine Geschichte in Preußen: Joh. Voigt, Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergang der Herrschaft des deutschen Ordens. Bd. 2—9. Königsberg 1827—39. Dazu desselben Urkundensammlung zur älteren Geschichte Preußens. 4 Bde. Königsberg 1836—53.

Kurd von Schlözer, die Hansa und der deutsche Ritterorden in den Ostseeländern. Berlin 1851. — Derselbe, Verfall und Untergang der Hansa und des deutschen Ordens in den Ostseeländern. Berlin 1853. Klüpfel.

Devai, s. Ungarn, Reformation in.

Devolutionsrecht. Das eigentliche Devolutionsrecht ist die Befugniß, die einer Person in Beziehung auf die Verleihung einer Kirchenpfründe zustehende, für den einzelnen Fall aber durch Versäumniß für sie verloren gegangene Berechtigung an deren Statt auszuüben. Es hat seinen Ursprung in der Bestimmung des unter Alexander III. im Jahre 1179 gehaltenen Lateranensischen Conciliums (c. 2. X. de conc. praeb. 3, 8.), daß alle (niederen cf. c. 12. X. eod.) Kirchenpfründen und Aemter innerhalb sechsmonatlicher Frist von der Erledigung an wieder besetzt, und wenn der Bischof oder das Capitel hierin säumig wäre, in jenem Fall das Capitel, in diesem der Bischof einschreiten, wenn aber beide Theile unthätig blieben, der Metropolitan die Besetzung vornehmen solle. Auf dem Lateranensischen Concilium von 1215 dehnte Innocenz III. dieses Recht weiter aus, indem er verordnete, daß wenn für eine erledigte bischöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwahl ohne ein rechtfertigendes Hinderniß binnen drei Monaten nicht vollzogen worden sey, den Wahlberechtigten für dieses Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächsten Kirchenoberen devolvirt werden sollte (c. 41. X. de elect. 1, 6.). Weitere Bestimmungen hierüber enthalten die TT. de supplenda negligentia praelatorum in den Dekretalensammlungen Gregors IX. (1, 10.) und Clemens V. (1, 5.).

Das hierüber jetzt geltende Recht ist folgendes. Wenn irgend ein Provisionsberechtigter sein Präsentations-, Nominations-, Wahl-, Collations- oder Institutions-Recht innerhalb der gesetzlichen Frist vermöge verschuldeter Nachlässigkeit gar nicht oder doch nicht kanonisch ausübt, so wird es, ohne daß eine vorausgehende Aufforderung an ihn erforderlich ist, an den nächsten höheren Kirchenoberen devolvirt, welchem die Pfründe unterworfen ist, der dann (wenn er nicht freiwillig noch eine ordentliche Verleihung gestattet oder gelten läßt, cf. c. 4. 5. X. h. t.) die ihm hieraus erwachsene Befugniß in derselben Weise (namentlich auch in Rücksicht auf die Beschaffenheit der zu bezeichnenden Person) ausüben muß, in welcher sie der ursprünglich Berechtigte auszuüben hatte (devolutio fit cum qualitatibus et personis, quae in prima erant collatione). Demnach erfolgt die Devolution derjenigen Pfründen, welche dem Bischof untergeben sind, auch wenn sie das Capitel allein zu vergeben hat, und zwar selbst wenn dann der Bischof zugleich Capitelsglied ist (c. 15. X. de conc. praeb.), an den Bischof, dem mithin eine freie Collation zusteht, wenn der Patron sein Präsentationsrecht zu einer solchen Pfründe für diesmal durch Nachlässigkeit verliert. Bei Pfründen, welche der Bischof allein zu vergeben hat, erfolgt die Devolution an den Erzbischof (und zwar nach lang entschiedener Praxis, gegen c. 2. X. de conc. praeb., unmittelbar, nicht zunächst an das Capitel; s. Walter, Kirchenrecht §. 237. Not. 8). Ebenso bei Pfründen, welche der Bischof als solcher mit dem Capitel zu vergeben hat, wenn beide säumig bleiben (c. 5. X. h. t. c. 15. cit.). Die Besetzung eines Bisthums sollte nach der allgemeinen Regel jure devolutionis immer dem Erzbischof zufallen; es geht aber hier im Fall einer unkanonischen Wahl schon nach c. 18. X. de elect. in VI. (1, 6.) und nach den Wiener Concordaten überall das Verleihungsrecht unmittelbar auf den Pabst über, der jedoch für Hannover und die oberrheinische Kirchenprovinz in den Bullen Impensa §. 15. und Ad Dominici gregis §. 3. den Capiteln, im Fall die Wahl als unkanonisch verworfen wird, allgemein eine neue Wahl gestattet. Nach eben jenen Wiener Concordaten fällt, wenn der Pabst zu reservirten Pfründen nicht binnen drei Monaten eine taugliche Person ernennt, das Recht an den ordentlichen Verleiher zurück.

Bei evangelischen Capitelspfründen erfolgt, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn als Kirchenoberen. Ebenso tritt, wenn für ein evangelisches Kirchenamt das Präsentationsrecht binnen der gesetzlichen Frist nicht oder nicht kanonisch ausgeübt wird, freie Verleihung desselben durch den Landesherrn, beziehungsweise das Consistorium ein. Wird die Wahl einer Kirchengemeinde, der als solcher das Wahlrecht zukommt, verworfen, so kann nur eine neue Wahl angeordnet werden (Eichhorn, Grunds. Bd. 2. S. 715). Da protestantische Consistorien immer nur im Namen des Landesherrn handeln, so können ihre Versäumnisse bei der Besetzung von Kirchenämtern keine Devolution, sondern nur Beschwerden begründen.

Im weitern Sinn versteht man unter Devolutionsrecht die Befugniß höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einschreiten überhaupt, wenn nothwendige Jurisdiktionshandlungen von denjenigen, welchen sie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können, und zählt ein solches allgemeines Devolutionsrecht namentlich auch zu den wesentlichen Rechten des päbstlichen Primats. Hieran wurde angeknüpft, indem man in älterer Zeit lehrte, den evangelischen Landesherren sey die bischöfliche Jurisdiktion über die Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses in ihren Territorien in Folge des Religionsfriedens jure devolutionis zugefallen, und hieraus ihr Recht des Kirchenregiments entstanden. Scheurl.

De Wette, s. Wette, de.

Dexter, Flavius Lucius, Sohn des Bischofs Pacian von Barcellona, von Theodosius und Arcadius mit verschiedenen Aemtern betraut, mit Hieronymus eng verbunden, den er zur Abfassung der Schrift de viris illustribus veranlaßte, und der ihm daher diese Schrift dedicirte. In dieser Schrift sagt Hieronymus, Dexter habe eine allgemeine

Geschichte geschrieben und ihm dedicirt, er habe sie aber noch nicht gelesen. Die spurlos verlorene Schrift gab Anlaß zu einem Plagiate. Der Jesuite Romanus de la Higuera zu Anfang des 17. Jahrhunderts gab vor, sie in einem Codex des Klosters Fulda gefunden zu haben, und gab diesen vermeintlichen Codex heraus, der aber niemals in der dortigen Bibliothek sich fand. Herzog.

Diaconicum, *διακονικόν,* bedeutet zwar in der griechischen Kirche auch ein liturgisches Handbuch für die Funktionen des Diakonus, aber noch öfter einen abgesonderten kleinen Raum an einem Kirchengebäude; so kommt es schon bei Philostorgius 7, 3. vor als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (*σεμνοτέρᾳ*) einer Kirche zu Constantinopel, in welchen eine Statue Christi aufgenommen wird, vielleicht also schon hier als ein halbkreisförmiger Ausbau am Bema. Solche abgesonderte Räume und Anbauten, auch an abendländischen Basiliken (s. oben Th. I. S. 729, Note 1) und hier wohl in mancherlei Gestalt, dienten auch andern Zwecken; so zur Aufbewahrung der Gewänder und Geräthe und alles dessen, was besonders die Diakonen brauchten; so zu kleineren geschlossenen Versammlungen der Geistlichen einer Kirche; so auch zum Gefängniß für strafbare Geistliche, wofür sonst im 5. Jahrh. *δεκανικόν* (wohl von *δεκανόι* in der gleichzeitigen Bedeutung Häscher) gebraucht wird. Im 8. Jahrh. kommt auch diaconicum ebenso vor; *δικανικόν* ist vielleicht eine Vermischung von *διακονικόν* und *δεκανικόν.* Nachweisungen für dies alles in Dü Cange's Constantinopolis Christiana III, 82. pag. 48, und in dessen Glossarien unter den genannten Wörtern. Henke.

Diakon (*διακονος*) ist im Allgemeinen jeder, welcher Dienste leistet, vorzüglich kirchliche Dienste, im Besondern aber derjenige, welcher zur Uebernahme bestimmter mehr untergeordneter Dienste amtlich bestellt ist. Der Begriff hat geschichtlich seine besondere Begrenzung erhalten.

Die Kirche entwickelte sich Anfangs in einem engeren Zusammenhange mit der Synagoge und hielt solche Einrichtungen derselben fest, welche dem Geiste des Evangeliums nicht widersprachen, zum Theil selbst durch eine gewisse äußere Nothwendigkeit geboten waren. Die erste christliche Gemeinde in Jerusalem hatte ihre Vorsteher, Aelteste vornehmlich an den Aposteln, brauchte aber neben diesen noch andere Diener, ähnlich den in der Synagoge vorhandenen Chasanim (*ὑπηρέται,* Luk. 4, 20.). (*Vitringa,* de synagoga vetere lib. III. P. II. cap. 4.). Die der neuen Gemeinde sich anschließenden bisherigen Diener blieben wohl in Funktion und wurden gewiß von den Jüngern in der Gemeinschaft (*νεώτεροι, νεανίσκοι.* Actor. V, 6. 10.) darin unterstützt (Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche. Wittenberg 1837. S. 162 folg. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 2. [Frankfurt a. M. 1849] S. 107). Durch ein solches mehr freiwilliges Dienen konnte indessen für die Dauer das Bedürfniß nicht befriedigt werden. Da das Vermögen der Christen in Jerusalem ein gemeinschaftliches war (Actor. V, 4.) und von diesem vorzüglich Arme und Kranke mit erhalten und versorgt werden mußten, bald aber Klagen laut wurden, daß dies nicht genügend geschehe, schien es erforderlich, damit Männer von gutem Rufe und Einsicht zu betrauen. Auf den Antrag der Apostel wählte die Gemeinde sieben Almosenpfleger (*διακονοι, οἱ ἑπτὰ*), welche die Apostel dann durch Auflegung der Hände einsegneten (Actor. VI, 1—6.). Die diesem Amte seitdem Obliegenden hießen Diakonen. Die Hauptthätigkeit wird bezeichnet als *διακονεῖν τραπέζαις* (Actor. VI, 2.). Dazu gehörte die Aufwartung bei den gemeinsamen Liebesmählern (Agapen) und dem sich daran anschließenden Abendmahle (*δεῖπνον κυριακὸν*), die Mittheilung der Oblationen an die Kranken u. a., auch wohl überhaupt die Unterstützung der Aeltesten in ihrem Amte. Daß sie insbesondere auch durch Lehre wirkten, wird, abgesehen von der damaligen Befugniß in dem allgemeinen Priesterthume aller Christen, dadurch vornehmlich bestätigt, daß die dazu erforderliche Eigenschaft von ihnen verlangt wird (s. 1 Timoth. 3, 8—13.).

Der Diakonat ging als kirchliches Amt von Jerusalem auf die seitdem gestifteten Gemeinden mit über; worauf die strenge Scheidung von Klerus und Volk zu genaueren

Festsetzungen über dieses Amt führte. Am Anfange des zweiten Jahrhunderts äußerte schon Ignatius über sie: Diaconi non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiae Dei ministri (ad Trallianos, cap. 2. u. a.), und forderte, daß man sie als Gottes und Christi Gebot ehren solle (ad Trall. cap. 3. ad Smyrn. cap. 8.). Im dritten Jahrhundert wird ihnen aufgetragen, die Vermögenden zur Mittheilung ihrer Güter an die Bedürftigen zu veranlassen, diejenigen, welche unordentlich wandeln, zu warnen, zu ermahnen, zu tadeln, die Verächter des Glaubens auszuweisen, sich der Bedrückten anzunehmen u. s. w., überhaupt in jeder Dienstleistung (*ἐνπάσῃ διακονίᾳ*) sich zu bewähren (s. die sogen. apostolische Kirchenordnung [Bd. I. S. 452]. cap. 23 sqq.).

Nach den apostolischen Constitutionen liegt den Diakonen außer der Armenpflege (lib. III. cap. 19.) besonders ob, für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung beim Gottesdienste zu sorgen, die am heiligen Mahle nicht Theilnehmenden anzuweisen, sich zu entfernen u. a. (lib. II. cap. 57. lib. VIII. cap. 5. vgl. Justin. Martyr. Apologia I. cap. 67.), die Aufsicht über die heiligen Gefäße zu übernehmen (lib. II. cap. 44.), beim Gottesdienste dem Bischofe oder Presbyter Hülfe zu leisten (lib. II. cap. 26. lib. III. cap. 19. 20. lib. VIII. cap. 13.) u. a. Man liebte es späterhin, die Diakonen mit den Leviten des Tempels zu vergleichen. „*Levitae* ex nomine auctoris vocati. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi graece *diaconi*, latine *ministri* dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur“ (Isidorus [† 636] in c. 1. §. 13. diss. XXI.) und machte dann diejenigen Folgerungen, welche zulässig waren. So forderte man das diesen (4 Mosis 8, 24.) vorgeschriebene Alter von 25 Jahren (Conc. Carthag. III. a. 397. c. 4. [c. 5. dist. LXXVII. c. 14. Can. CXX. qu. I.]. Conc. Agath. a. 506. c. 16. Tolet. IV. a. 633. c. 20. [c. 6. 7. dist. LXXVII.] u. a. Novella CXXIII. c. 13.). Clemens V. setzte dieses auf dem Concil zu Vienne im Jahre 1311 auf das zwanzigste herab (Clem. 3. de aetate I. 6.), indem er die spätere jüdische Anordnung befolgte (1 Chron. 23, 24. 27. 2 Chron. 31, 17.). Das Tridentinische Concil bestimmte indessen das dreiundzwanzigste Jahr (sess. XXIII. cap. 12. de ref.), was man jedoch vom zurückgelegten zweiundzwanzigsten verstand (s. die Commentatoren zum c. 7. §. 2. X. de electione. I. 6. und z. B. die ausdrückliche Declaration der Ermländischen Synode von 1610, bei *Hartzheim,* Concilia Germaniae Tom. IX. Fol. 128. 129.). Nach der Auffassung der römisch-katholischen Kirche steht der Diakonus in der hierarchia ordinis auf der letzten Stufe, der der ministri (Conc. Trid. sess. XXIII. de sacram. ordinis can. 6.), in dieser selbst nimmt er aber die erste Stelle ein (sess. XXIII. cap. 17. de reform.) und gehört noch zu den ordines majores, weßhalb er auch zum Cölibat verpflichtet ist. Das Pontificale Romanum, nach welchem seine Ordination vollzogen wird, bezeichnet seine Rechte mit den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Der Dienst am Altare entspricht in gewisser Weise dem alten *διακονεῖν τραπέζαις* (s. oben). Der Diakonus unterstützt bei der Administration der Eucharistie den Priester und ist auch sonst der Gehülfe desselben. Deßhalb heißt er: Episcopi auris et oculus, item et os, cor et anima (Constt. Apostol. lib. II. cap. 44.). Die Verrichtung der Taufe durch ihn erfolgt mit Genehmigung des Bischofs (s. *Tertullian,* de baptismo cap. 17. c. 13. pr. dist. XCIII. Gelasius a. 494 u. a.). Früher wirkte er auch bei der Beichte und Buße, während ihm später nur die Reconciliation gelassen wurde (s. *Regino,* de causis synodal. lib. I. cap. 300. u. a. Synodus Coloniensis a. 1536. P. III. cap. 15. *Hartzheim* a. a. O. Tom. VI. Fol. 262. vgl. *Benedict. XIV.* de synodo dioecesana lib. VII. cap. XVI. nr. 5—8.). Das Predigen wird ihm öfter übertragen, ordentlicher Weise hat er aber nur das Evangelium vorzulesen. — Die Ordination des Diakonus erfolgt durch den Bischof, der ihn durch Handauflegung segnet, nicht aber salbt (sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione) (c. 12. dist. XXIII. Nicolaus I. a. 964. gratiam vers. c. 23. Can. I. qu. VII. §. 4.). Deßhalb, wie aus andern Gründen, ist es bestritten, ob die Diakonatsweihe ein Sakrament oder nur ein sakramentaler Ritus sey (s. *Benedict. XIV.*

de synodo lib. VIII. cap. 9.). Eben darum ist es auch fraglich, ob er einen character indelebilis habe.

Die ursprüngliche Einsetzung von sieben Diakonen (*οἱ ἑπτά* Actor. XXI, 8.) ist Anlaß geworden, daß diese Zahl häufig festgehalten, ja selbst gesetzlich vorgeschrieben wurde (c. 14. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 12. dist. XCIII. vgl. c. 11. eod. Ps. Isidor.). Indessen ist man später davon abgewichen und hat je nach Bedürfniß mehr oder weniger Diakonen an den größeren Kirchen bestellt.

Ueber die Diakonen der römisch-katholischen Kirche vgl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars I. lib. I. cap. 51. 52. 53. lib. II. cap. 29—33. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd. I. S. 335—386. — *Caspar Ziegler*, de diaconis et diaconissis veteris ecclesiae. Viteberg. 1678. 4. *Bingham*, origines eccl. lib. II. cap. 20. Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. XI. S. 194 folg.

In der griechischen Kirche ist die Stellung des Diakonus und seine amtliche Thätigkeit im Ganzen dieselbe, wie in der römischen. Er darf übrigens vermählt seyn und die römische Kirche gestattet dies auch den unirten Griechen, verbietet jedoch denen, welche unverheirathet ordinirt sind, nachträglich eine Ehe zu schließen (s. d. Art. Cölibat Bd. II. S. 772, 773).

In der evangelischen Kirche besteht der Diakonat in sehr verschiedener Weise. Die anglikanische Kirche schließt sich in ihren Bestimmungen fast ganz an das ältere kanonische Recht an (m. s. Bd. I. S. 329, 330), wogegen in den übrigen evangelischen Kirchen von einer besonderen Diakonatweihe nicht die Rede ist. Wo sich, und zwar zunächst in der lutherischen Kirche, Geistliche unter dem Namen Diakonen vorfinden, sind es urspr(ü)glich aus der römischen Kirche beibehaltene Capläne und Hülfsgeistliche, welche später feste Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, oder indem man den ersten, den Hauptgeistlichen, Pfarrer nannte, Prediger, wobei eine besondere Vertheilung der Amtsgeschäfte vorgenommen wurde. Wo die Zahl der Geistlichen an einer Kirche größer war, unterschied man noch im Besondern einen Archidiakonus und Subdiakonus. Während Anfangs diese Diakonen in äußeren Beziehungen und in der Disciplin dem Pfarrer untergeordnet waren (vergl. die Brandenburg. Visitations- und Consistorialordnung von 1573. S. v. Mühler, Geschichte der Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 81 folg.), kam es nach und nach zu einer fast allgemeinen Gleichstellung. Nach der Observanz erhielten die Diakonen mitunter die eigentlichen seelsorgerischen Akte, namentlich das Beichthören nnd dergleichen, während den Pfarrern Confirmationen, Copulationen u. a. vorbehalten wurden. Auch hierbei ist später eine gleiche Berechtigung meistens zu Stande gekommen. M. s. z. B. für die Grafschaft Mark das Reglement vom 4. Okt. 1723 (Scotti, Sammlung der Verordnungen und Gesetze für die Grafschaft Mark Bd. II. S. 1013, 1014), für die Stadt Königsberg 1795—1796 (Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen und Posen Th. I. Bd. II. S. 194) u. a. Die Besoldung der Diakonen floß gewöhnlich aus dem gemeinen Kasten, der meistens aus städtischen Stiftungen gebildet war; deßhalb besaßen und besitzen sehr häufig die Magistrate der Städte die Berufung der Diakonen (Jacobson a. a. O. S. 117). In neuerer Zeit ist der Titel Diakonus bei den Geistlichen öfter abgeschafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer ersetzt worden. So in Bayern durch das Rescript des Oberconsistoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen B. VIII. S. 1370).

Die bisher genannten Diakonen sind Diener am Worte, Pfarrer und Prediger. Von ihnen unterscheiden sich daher diejenigen, unter dem Namen Diakonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klasse der Aeltesten gehören. Eine Herstellung des Amts in apostolischer Weise wünschten die Reformatoren dringend. Luther erklärte deßhalb, der Diakonat solle wieder bestehen, daß er „nicht ein Dienst sey, das Evangelium oder

die Epistel zu lesen, wie heut zu Tage gebräuchlich, sondern die Kirchengüter den Armen auszutheilen ... denn mit diesem Rath, wie wir Actor. VI. lesen, sind die Diakonen gestiftet worden ... Nach dem Predigtamt ist in der Kirche kein höher Amt, denn diese Verwaltung, daß man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf daß den armen Christen, die ihre Nahrung selbst nicht schaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, daß sie nicht Noth leiden" (Luthers Werke von Walch B. XIII. S. 2464). Demgemäß enthalten auch schon die ältesten lutherischen Kirchenordnungen eigene Bestimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kastens und die Anstellung von Diakonen. So die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528: "To sulkem schatte edder vnsem gemeynen gude schal me erwelen Diakone dat synt denere der armen ... Actor. 6. 1 Tim. 3. ... Sulke Diakone de wile se hebben de heymelicheit des louen in reiner conscientie, konen ock wol troesten mit Gades worde de armen vnde elenden den so mit gelde to hulpe kamen" (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117). Deßgleichen in der Hamburger Kirchenordnung 1529, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 folg. 140). Nicht minder haben von jeher die Reformirten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 ist vorgeschrieben, daß in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigstens drei Diakonen als Gehülfen zur Armenpflege u. s. w. haben soll (cap. 24, 25. bei Richter a. a. O. B. I. S. 66). Die Basler Kirchenordnung von 1529 bestimmt ebenfalls, daß jeder Pfarrer (Lütpriester) Diakonen als Gehülfen habe, die ihn auch im Nothfall vertreten: "Den Diacon würt zugehören teglich das früebett zu halten, darzu einen Lütpriester ob der zu zyten kranck, oder in brüderlichen nottwendigen geschefften begriffen, mit dem predigen zuuersehen, die kinder zu töuffen, die Eelüt jnzusegnen, die krancken heimzusuchen, mit dem wort Gottes zu tröſten, vnd in des Herrn Nachtmal dem Lütpriester behilfflich zu sin" (a. a. O. Bd. I. S. 122, 123). Calvin sieht das Amt der Diakonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich sind, und unterscheidet eine doppelte Art derselben, nämlich Almosen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (s. die Genfer Kirchenordnung von 1541, bei Richter a. a. O. B. I. S. 346 u. a. m.). Ebenso sieht Johannes v. Lasky die Diakonen als solche an, ohne welche die Gemeinde nicht gut bestehen kann (s. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1500, a. a. O. Bd. II. S. 100, 101). Auch die Bekenntnißschriften der Reformirten zeichnen die Diakonen als nothwendig besonders aus; so die Conf. Gallicana art. XXIX., Belgica art. XXX. XXXI., Bohemica art. IX. Darauf hin ist fast in allen späteren evangelischen Kirchen dieses Amt als ein hochnöthiges anerkannt und es sind mit Anschluß an die heilige Schrift die Bedingungen, wie die Funktionen desselben festgestellt worden. M. s. z. B. die rheinisch-westphälische Kirchenordnung von 1835, §. 7. 17., die würtembergische königl. Verordnung über die Einführung von Pfarrgemeinderäthen vom 25. Januar 1851, insbesondere §. 2. 29. u. v. a. H. F. Jacobson.

Diakonissa bezeichnet den weiblichen und besonders für Weiber bestimmten Diakonat, ein schon in der apostolischen Zeit entstandenes Amt oder Dienst, wenn gleich der Ausdruck Diakonissa nachapostolischen Ursprunges ist. Die Schwester Phöbe aus Kenchrea war Diakonissin dieser Gemeinde, *διακονος*, Röm. 16, 2., aus welcher Stelle erhellt, daß solche Frauen auch Männern Handreichung leisteten, so dem Apostel Paulus selbst. Die Röm. 16, 12. genannten Frauen waren wahrscheinlich Diakonissinnen. Andere Spuren dieses Amtes finden sich im N. T. nicht; denn Tit. 2, 3., 1 Tim. 3, 11. 5, 9 ff. können nicht darauf bezogen werden. Wenn nach älterem Vorgange Schaff, apost. Kirche S. 356 diese letzte Stelle auf die Diakonissen übertragen zu müssen glaubt, so muß diese Behauptung als unbegründet zurückgewiesen werden. Es wäre nämlich höchst auffallend, daß Paulus das 60. Lebensjahr festgesetzt hätte für einen Dienst, der gewiß manche beschwerliche Seiten hatte. Auf der andern Seite läßt sich auch nicht wohl mit Neander, apost. Kirche I, 265, ebenfalls nach älterem Vorgange, annehmen, daß hier bloß und allein vom Eintragen in das Verzeichniß der zu unterstützenden Wittwen die Rede

sey; denn solche, die jünger waren und wieder geheirathet hatten, mochten oft der Unterstützung eben so werth seyn; sondern es ist hier die Rede von der Aufnahme in das später sogenannte *ταγμα χηρων, χηρικον*, in die ausgezeichnete Classe der *πρεσβυτιδες*, solcher Wittwen, welche für ihr Geschlecht gewissermaßen das waren, was die Presbyteren; solche werden genannt Tit. 2, 3. Dieses Institut ist hinlänglich bezeugt durch *Chrysost.* hom. 31, de diversis N. T. locis, *Epiphanius* haer. 79, 4. Tert. de virg. velandis c. 9., wahrscheinlich auch durch *Hermas* lib. I. vis. 2. Sie hießen nach dem 11. Canon der Laodicensischen Synode, welche das Amt aufhob, viduae seniores, zum Unterschiede von den Diakonissen, wofür ebenfalls bald der Ausdruck Wittwe gleichbedeutend gebraucht wurde. Das hing damit zusammen, daß die Diakonissinnen aus den Wittwen gewählt wurden, welche in vieler Hinsicht dazu am besten zu passen schienen; doch waren es nicht ausschließlich Wittwen, noch weniger bloß bejahrte Wittwen. Zu Tert. Zeiten geschah es, daß ein zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelassen wurde. De virg. vel. c. 9. Der Codex Theod. setzte zwar mit Beziehung auf 1. Tim. 5, 9. das 60. Lebensjahr fest*), die chalcedon. Synode setzte es aber auf das 40. herunter. Sie wurden in ihr Amt eingeführt durch Handauflegung des Bischofs, verbunden mit Segnung, Const. ap. VIII. 19.; daher sie Clem. Alex. im Paed. III. 12. als *προςωπα εκλεκτα* anführt. Allein schon das nic. Concil verbot diese Weihung, damit es nicht das Ansehen habe, als wären die Diakonissinnen *εις το ἱερατευειν* bestimmt, wie *Ephiph.* haer. 90, 3. sich ausdrückt. Die Verrichtungen derselben bezogen sich auf die Pflege der Armen, Kranken, Gefangenen, in einigen Kirchen auf die Vorbereitung der weiblichen Katechumenen zur Taufe (4. Concil von Karthago K. 12.) **) und auf die Assistenz bei der damals mit Untertauchung verbundenen Taufe der erwachsenen weiblichen Täuflinge (Const. ap. VIII, 28.). Doch ist es möglich, daß die Vorbereitung der Katechumenen den Presbytissen zukam. Dieses Amt bestand im Ganzen nicht lange. In Frankreich wurde es aufgehoben durch die erste Synode von Oranges 441 K. 26., die Synode von Epaon 507 K. 21., das zweite Concil von Orléans K. 18. Wahrscheinlich war dasselbe in Deutschland niemals einheimisch. Es blieb zwar der Name Diakonisse und Archidiakonisse, aber wie in der griechischen Kirche als Benennung des Vorsteheramtes in den weiblichen Klöstern. Nach Bona s. rerum lit. I, 25. 15. haben sie im Abendlande erst im 11. Jahrhundert völlig aufgehört. In Constantinopel gab es noch am Ende des 12. Jahrh. Diakonissen, welche bei der Communion Dienste leisteten, doch nur als Ausnahme. Damals wurden weibliche Ascetinnen unrichtigerweise so genannt, nach *Balsamon*, Comment. in Conc. Chalced c. 15. Dagegen haben sie sich bei den Jakobiten erhalten, nach Asseman's orient. Bibliothek übers. v. Pfeiffer I. 327. Zum Aufgeben dieses Amtes trug wesentlich der Umstand bei, daß seit Const. M. die Armen- und Krankenpflege unter Aufsicht des Staates gestellt wurde, und daß die Kindertaufe mehr und mehr aufkam, verbunden mit bloßer Besprengung statt der frühern Untertauchung, wobei also besondere Gehülfen nicht mehr so nöthig waren. Herzog.

Diakonen- und Diakonissenhäuser. Wir wählen diese Bezeichnung, um schon durch die Ueberschrift anzuzeigen, daß in diesem Artikel nicht von dem Diakonate im älteren kirchlichen Sinne die Rede ist. Die Bezeichnung Diakonen und Diakonissen, und namentlich die letztere ist in jüngster Zeit nicht bloß unter verschiedenen Völkern evangelischen Bekenntnisses (in Deutschland, Schweden, Frankreich, Holland, Nordamerika), sondern ebenso in den verschiedenen confessionellen Abtheilungen der evangelischen Kirche,

---

*) L. XVI. Tit. II, lex XXVII. nulla nisi emensis LX annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur.

**) Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium ut possint apto et sacro sermone docere imperitas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori interroganti respondeant, et qualiter accepto baptismo vivant.

für eine neue evangelisch-kirchliche Berufsthätigkeit gangbar geworden die, so jung sie ist, doch bereits so festen Fuß gefaßt, und so weite Verbreitung gefunden hat, daß ihr Fortgang und ihre Consolidirung nicht mehr bezweifelt werden können. Es mag dabei nicht verhehlt werden, daß die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln ist und daß es vielleicht passender gewesen wäre, die Bezeichnung als evangelischer Schwester- und Brüderhäuser jener gangbar gewordenen vorzuziehen. Doch ist der Name gleichgültig, wo man über die Sache vollkommen einig ist. Der Name der Brüderhäuser statt der Diakonenanstalten ist übrigens wirklich der gebräuchlichere und an einigen Stellen grundsätzlich allein geltend gemacht worden.

So wenig eine so junge Pflanzung der Gegenwart wie diese in der theologischen Real-Encyclopädie Raum finden könnte, wenn nur von ihrer bisherigen Ausbreitung und ihrer erst werdenden Wirksamkeit die Rede seyn sollte, eben so sehr darf sie hier eine bescheidene Stelle in Anspruch nehmen, wenn die ihr zu Grunde liegende Idee und der durch sie vermittelte geschichtliche Zusammenhang mit früherer kirchengeschichtlicher Tradition in's Auge gefaßt wird. Diese letztere Seite soll hier zunächst hervorgehoben werden, um dann eine kurze Uebersicht dieser neuen Stiftungen folgen zu lassen.

Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach außen gehende Wirksamkeit unserer Diakonissenanstalten und Brüderhäuser führt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die schon der apostolischen Kirche angehörige Institution der Diakonen und Diakonissen zurück; vielmehr hat in ihnen die evangelische Kirche in ganz neuer, rein evangelischer Art den zur Zeit der Reformation abgerissenen Faden der kirchlichen Corporationen, Orden und Stifte für practische Liebeszwecke zum Besten von Kindern, Armen, Kranken, Verlassenen, Gefangenen u. s. w. wieder aufgenommen. Von denjenigen, welche in neuerer Zeit auf's Neue die Bedeutung der Kirche zur Lösung der socialen Fragen erkannt haben, ist, wie oft! mit der Klage auch die Anklage erhoben, die Reformation habe ohne genügenden Grund jene Orden und Corporationen, statt auch sie zu reformiren, lediglich aufgelöst. Man hat dabei an den Ausfall so vieler materiellen Mittel, die der Kirche für Liebeszwecke zur Disposition gestellt waren, gedacht, und, wenn auch sehr viel seltener, doch mitunter und dann mit noch größerem Rechte an den weit wichtigern Verlust so vieler persönlichen Kräfte, die in diesen Orden für diese Zwecke bereit stehen würden, während man gegenwärtig unter uns nicht bloß um äußere Mittel, sondern ebenso oft und noch viel mehr um die rechten tüchtigen Leute verlegen zu seyn pflegt. Offenbar war mit der Auflösung und vollständigen Darangebung dieser Genossenschaften das Prinzip aufgegeben, durch welches Männer und Frauen in bleibender Weise für diese kirchlichen Liebesdienste gewonnen und die Gewonnenen in der Kirche und für die Kirche gliedlich geschaart werden können. Daß die Organisation der Gemeinde, abgesehen davon, daß sie überhaupt kaum zu Stande gekommen ist, den Ausfall so vieler Persönlichkeiten, die ausschließlich diesem Beruf der Barmherzigkeit leben, nicht ersetzen konnte, auch nicht ersetzt hat, beweist die Geschichte. Und doch fassen Luther und mit ihm alle Reformatoren die Pflege der Armen und Kranken als integrirenden Theil des Gemeindelebens und die Unterlassung dieser Pflege als eine Verleugnung des Herrn selbst auf. Den Beweis liefern außer unzähligen Aeußerungen in den Privatschriften der Reformatoren namentlich die sämmtlichen Kirchenordnungen aus der Reformationszeit.

Bei dem sehr bald erkannten Mangel an frommen und tüchtigen Männern, denen man solchen Dienst übergeben konnte (vergl. z. B. Stralsunder K.-O. v. 1525), blieb zur ununterbrochenen Ausübung der Armen-, Kranken-, Gefangenen- und jeder ähnlichen Pflege am Ende nichts übrig, als die Aufstellung eines rein weltlichen und bürgerlichen Beamtenstandes, so wie zur volksthümlichen Unterrichtung der Jugend die Aufstellung eines mit der Kirche nicht organisch verbundenen Lehrerstandes. Die bloß bürgerliche Berufung und bloß bürgerlich festgestellte Befähigung aber zu Diensten, die wesentlich der freiwilligen Aufopferung angehören, enthält keine Garantie für die Geltendmachung

oder Wahrheit der religiösen Gesinnung, ohne welche doch keine heilsame Wirkung in jenen Regionen erzielt werden kann; vielmehr führt der von diesem Gesichtspunkt aus betretene Weg am Ende zur Ausleerung von dieser Gesinnung; denn keine bürgerliche Obrigkeit könnte dieselbe gesetzlich fordern und zur Bedingung der Dienstleistungen machen, ohne zugleich eine Versucherin zur innersten Unwahrheit zu werden. Der Endpunkt dieser Entwicklung konnte deßwegen kein anderer seyn, als der zu Tage liegt: die völlige Verweltlichung aller Institutionen, Hospitäler und Zufluchtsstätten für Bedürftige und Elende und alle diejenigen, welche einer öffentlichen Erziehung bedürfen. Das gegentheilige Resultat bleibt bloßer Zufall, ist in rein individuellen Verhältnissen begründet, ohne objectiven Halt und Quellpunkt. Dagegen ersteht die irgend mögliche Garantie zur Gewinnung christlich-kirchlich gesinnter Lehr- und Pflegekräfte in allen jenen in socialer Beziehung wichtigsten Arbeitsstellen dann, wenn der Kirche Gelegenheit und Raum zur geordneten Bethätigung freiwilliger aufopfernder Glaubensliebe gegeben ist. Denn die im kirchlichen Bereich freiwilliger Aufopferung sich darbietende Glaubensliebe ist wesentlich eben so mit der einigenden Kraft begabt, aus der sich mit innerer Nothwendigkeit ordnende und geordnete, unter Regel und Gehorsam tretende Genossenschaften für jene in dem Gemeinwesen nie untergehenden Zwecke bilden, wie anderntheils diese kirchlichen Innungen (immer vorausgesetzt, daß sie den Canon des göttlichen Worts nicht verlassen) schon kraft des Selbsterhaltungstriebes darauf angewiesen sind, die Reinheit dieser Gesinnung zu bewahren und unter der Zucht des göttlichen Wortes fortgehend in sich selber zu erneuen. Ihre Existenz und die Bürgschaft ihrer Fortdauer und jedenfalls das Segensreiche ihrer Wirksamkeit fällt zusammen mit der Lauterkeit der Motive, die in ihnen als solchen bestimmend wirken. Sie sind deßhalb schlechterdings darauf angewiesen, sich in und auf Gottes Wort zu gründen und zu erhalten und haben ihr inneres Recht in der Kirche und vor der Kirche nur in dem Maaße, in welchem sie in ihr und mit ihr auf diesem Worte entstehen und bestehen.

Diesem gemäß mußte sich auch die Reformation verhalten gegenüber den zu jener Zeit vorhandenen Vereinen, Orden, Brüderschaften, Klöstern, welchen Titel dieselben auch führen mochten. Wenn die Reformation ihrem Prinzip gemäß das Gotteswort von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ als alleinigen idealen Maßstab an den vorhandenen Welt- und Kirchenstand legte und darnach entschied, was in der Kirche zu bleiben berechtigt und unterzugehen bestimmt sey, so konnten vor diesem Gerichte der Wahrheit die damaligen Orden und Klöster nicht bestehen. Dieselben boten im Großen und Ganzen keine Handhabe zu ihrer Reformation; sie bildeten in ihrem damaligen Zustande und in allen ihren Einrichtungen den vollsten Gegensatz zu dem gesunden Ideal des christlichen Wesens, das sich durch die Reformation in Lehre und Leben auf's Neue zu realisiren begann. Das göttliche Gericht vollzog sich in dem Untergang aller jener Stiftungen und Ordnungen, weil dieselben sich der göttlichen Stiftung und Ordnung des Heils entzogen, ja feindselig gegenübergestellt hatten; es vollzog sich aber auch darin, daß zugleich diejenigen damaligen Ordensleute, welche den Geist der Wahrheit in sich bewahrt oder erneut und darum das Prinzip der Reformation in sich aufgenommen hatten, zu Trägern und Verbreitern der in der heiligen Schrift wiedergefundenen lauteren Lehre in der sich verjüngenden Kirche wurden. „Aus dem Institut, auf das die abendländische Kirche vornehmlich gegründet war, gingen die rüstigsten Bekämpfer ihrer hierarchischen Bestrebungen hervor.“ Luther an der Spitze folgten nicht bloß die meisten Augustiner den neuen Bahnen, sondern fast alle in Deutschland vorhandenen Orden, Dominikaner, Franziskaner, Benedictiner, Carmeliter, Prämonstratenser u. s. w. lieferten die standhaftesten Streiter für das heilige Gotteswerk und wurden in ganzen Landen und in den bedeutendsten Städten die Mittelpunkte und Ordner der kirchlichen Bewegung, in der sie zugleich den Chor der Märtyrer eröffneten. Die Orden hatten damit theilweise ihren Beruf erfüllt; die thüringischen Augustiner lösten sich selbst auf, die andern zerfielen vor dem Hauche des Geistes, der aus dem Worte Gottes daher-

brauste, ihre äußeren Güter wurden vielfach zur Gründung von Schulen, etliche auch zur Begründung neuer Wohlthätigkeitsanstalten, aber nur selten in kirchlichem Geiste verwandt. Die Mönche und Nonnen starben aus, wenn sie nicht Verbreiter der neuen Lehre, und sey es auch nur als Bücherhausirer und Colporteure mit Luthers und andern reformatorischen Schriften wurden. Wie morsche Bauten stürzten diese Corporationen, nachdem der Geist Gottes längst aus ihnen gewichen war, zusammen. Es ist unleugbar, daß Luther wie ein Simson an den Säulen dieser Tempel gerüttelt, bis sie zu einem Schutthaufen geworden. Seine Schriften sind oft und mitunter mit leidenschaftlichem Eifer gegen diese kirchlichen Institute erfüllt. Er scheute kein irgendwie zu rechtfertigendes Mittel des Angriffs gegen diese Burgen der Lüge, wofür er sie hielt. Im Jahre 1526 ruft er in seiner Nachrede zu dem „Pabstthum mit seinen Gliedern abgemalt und beschrieben“ (mit den Holzschnitten abgedruckt in der Eislebener Ergänzung der Jenaer Ausgabe Band I.): „Darum, lieben Freunde, laßt uns auf's Neue wieder anfangen schreiben, tichten, reimen, singen, malen und zeigen das edle Götzengeschlecht (die Orden), wie sie verdient und werth sind. Unselig sei, der hier faul ist, weil er weiß, daß er Gott einen Dienst daran thut, der im Sinne hat und angefangen, den Greuel auf dem Erdboden zu zermalmen und zu Asche zu machen. Laßt unsere Zungen, Federn und Stimme demselben gerüstet frische Gezawe *) sein und ihm dienen“ — doch, setzt er hinzu, „ohne frevle Hand und allein mit Worten,“ und ferner: „dies Büchlein ist nicht ein Schmachbuch oder Lästerschrift, sondern eine öffentliche Strafe des öffentlichen unverschämten Greuels und Teufelspiels, welchen Gott will gestraft haben.“ — Und in der That galt der Angriff Luthers auf die Orden und Klöster und der ganze gegen sie ausgeschüttete heilige Zorn des Reformators immer nur dem „Mißbrauch des Gelübdes,“ „der gottlosen Meinung, so dem Glauben zuwider ist“ (Kurze Schlußworte von Gelübden und geistlichem Leben in Klöstern. Walch XIX. p. 1801. No. 55). „Der Glaube,“ sagt Luther, „ist in die Werke verkehrt, und die Freiheit durch's Gelübde getilgt und gefangen. Darum ist's nicht Wunder, wenn — in der Verkündigung des neuen Gottesworts — die christliche Freiheit wieder hervorleuchtet“ (Bedenken und Unterricht von Klöstern. Walch, XIX. p. 2064). In dieser Freiheit, mit der ihn der Sohn Gottes frei gemacht, waren Luther und seine Freunde weit entfernt, das Kind mit dem Bade auszuschütten; mit großer Klarheit und eben so großer Milde zeigt der Reformator den Weg, auf dem das Ordens- und Klosterwesen im Geiste der wahren Kirche würde umgewandelt werden können. Er hat nichts gegen die Gelübde als solche, wie er nichts hat gegen das Gesetz. Er will die Aufhebung der Gelübde auf jeden Fall, wenn sie die Stelle des rechtfertigenden Glaubens vertreten sollen, wenn Jemand wähnt, durch sie als durch Werke die Vergebung der Sünde und die Seligkeit zu erlangen. Darum „werde der Irrthum abgeschafft, wenn man entweder dergleichen Gelübde aufhebe (also die Orden und Klöster verlasse) oder von Neuem gelobe (in der Schrift an Melanchthon über die Gelübde von 1521. Walch, XIX. p. 2236), denn das sey auch ein Stück evangelischer Freiheit, sich dem Gelübde und dem Gesetz unterwerfen können. Also seyen auch Viele unter der Dienstbarkeit des Gesetzes dennoch frei gewesen. Mehreres als solche Aufhebung oder wenigstens Erneuerung der Gelübde verlange ich nicht, sondern lasse es dabei bewenden.“ (Ebenso in den kurzen Schlußreden bei Walch, XIX. p. 1797 sq. §. 58. §. 61. §. 77—80). Also sey auch St. Bernhard ein Mönch gewesen und alle, die in Klöstern göttlich gelebt haben. „Denn sie sind nicht darum in's Kloster gegangen, daß sie durch solches Leben gerecht und selig würden, sondern weil sie schon zuvor gerecht und selig waren, daß sie möchten frei im Kloster leben. Also, schließt er, lebt ein Mensch sicher im Kloster, wenn er darin im Glauben lebt.“

Es kam also dem Reformator gar nicht darauf an, die Ordensleute aus dem Klo-

*) „Gezähe“ bergmännisches Arbeitszeug.

ster herauszulocken. Er warnt (in dem schönen Schreiben an Herzog Friedrich, bei Walch, XIX. p. 781 §. 71.), daß wenn Jemand wolle aus diesen Orden kommen, er wohl zusehe, daß er nicht auch damit einen Schalk laufe. Der alte Adam könne sich säuberlich schmücken, Christus wolle nicht die Hand vom Werke, nicht die Person vom Orden, nicht den Stand vom Leibe, sondern die Seele vom falschen Wahn und das Gewissen von dem falschen Glauben erlösen; er, der Bischof der Seelen, lasse demnach die Hand im Werke, die Person im Orden, den Leib im Stande bleiben. Wer demnach unter den Ordensleuten an Christum glaube und dem Nächsten wiederum diene — und das sey der rechte Weg zur Seligkeit und Frömmigkeit — der möge darnach bleiben, wo er wolle. Er erklärt (§. 70), er wolle mit all seinem Kämpfen in diesem Stück keineswegs die Orden und Klöster ganz verwerfen, oder unter ihnen ein Aufrührer werden, sondern allein den Wahn und das Vertrauen der Ordensleute abstellen, »denn man kann in einem Orden wohl bleiben und das Gewissen frei behalten.« — Und nicht bloß in Disputationsthesen und in Briefen an Fürsten und Freunde erklärt er sich in diesem Sinne, auch öffentlich in Predigten verwahrt er sich ausdrücklich, daß er durch seine Polemik alle und jede Klöster und Stifter verstören, oder Jemand Anlaß geben wolle, herauszulaufen und seinen Stand zu verlassen; »solche Lehre wolle Klöster und Stifter nicht verstören, sondern lehre die Ordensleute recht und christlich darinnen zu wandeln.« (Epistelpredigt am Neujahrstage, bei Walch, XII. p. 373. §. 76).

Was für ein Wohlgefallen Luther an diesen Stiftungen, wenn sie Gottes Ordnungen nicht durch menschliche Satzungen aufhoben, hatte, zeigt sein Schutz, den er gegen Rath und Bürgerschaft zu Herford dem dortigen Brüderhause der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Theil werden ließ und seine Aeußerungen der Freude und des Wohlgefallens an dem christlichen Leben und Wesen dieser Brüder in dem Schreiben an ihre Vorsteher Montanus und Viscamp (1532). Dem Rathe der Stadt empfiehlt er Schonung der Schwestern im Schwesterhause und der Brüder im Brüderhause und fordert ihn auf, nicht zu gestatten, daß ihnen Erbitterung und Unruhe widerfahre, weil sie etwa noch geistliche Kleider tragen und alle löblichen Gewohnheiten, die nicht wider das Evangelium sind, halten. »Denn solche Klöster und Brüderhäuser mir aus der Maaße gefallen. Und wollte Gott, alle Klöster wären also, so wäre allen Pfarrern, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen.« Den genannten Vorstehern schreibt er unter anderm: »Eure Lebensweise, die ihr rein nach dem Evangelium Christi lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige solche Klosteranstalten vorhanden seyn. Ich wage nicht viel zu wünschen, denn wenn alle so wären, so würde die Kirche allzuselig in diesem Leben seyn.« — Wir stellen hieneben die Erinnerung an die lebendigen Farben, mit denen Luther die Anfänge der christlich practischen Wirksamkeit der Klöster zu malen pflegt, woran sich dann seine ernstlichen Wünsche, diese Institute wieder in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit thätig zu sehen, knüpfen. »Vorzeiten — schreibt er z. B. an jenen Herzog Friedrich zu Sachsen — waren alle Klöster anders nicht, denn allein Schulen, darinnen die Lernenden, so lange einem jeden das bequem und füglich war, williglich und keusch lebten, sie gebrauchten sich neben und mit einander in Gemein aller Güter, sie waren in Unterthänigkeit und freiwilliger Dienstbarkeit und Gehorsam ihrer Lehrmeister, bei ihnen war Ein Gesang und Gebet. Es ward auch ihr ganz Wesen nicht für eigen, nicht für ein gesondert Klosterleben, oder vollkommnen Stand, sondern für eine christliche Uebung und Lernung des Vollkommenen geachtet. Und wollte Gott, daß es noch heut zu Tage also um die Klöster gestellt wäre.« — Und an seinen Vater Hans Luther (Walch, XIX. p. 1937): »Wenn sie in den Klöstern allein für die jungen Knaben die Weise hielten, daß sie nicht irre liefen, damit ihre Jugend in Zaum gehalten würde, und daß sie in Klöstern lernten die christliche Liebe unter wenig Brüdern, daß sie hernach dieselbe Liebe in Gemein allen Menschen erzeigen möchten, so wäre ihre Einsetzung gut und zu leiden.«

Wir haben diese Würdigung der Orden und Klöster kurz zusammengestellt, um zu zeigen, daß die Träger der Reformation, wie ihnen öfter vorgeworfen wird, sehr fern davon waren, diese Institute schlechthin zu verwerfen, so sehr dieß auch nach gewissen, gegen die Mißbräuche gerichteten Stellen, wenn man dieselben einseitig auffaßt, den Schein haben könnte. Zugleich haben wir aus jenen Zeugnissen die Prinzipien zu entnehmen, nach welchen sie eine äußere und innere Umgestaltung dieser Institutionen für thunlich erachteten. So scharf und unerbittlich Luther den knechtenden Mißbrauch der Klostergelübde, durch welchen den Gewissen der Trost der Vergebung der Sünde unmöglich gemacht wurde, bekämpfte, eben so klar machte er geltend, daß die Gelübde, wenn sie nicht Werke zur Seligkeit abgeben sollten, in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe erneuert werden könnten, und daß auf dem Grunde allein des rechtfertigenden Glaubens mit Ausschluß aller Werkgerechtigkeit ein corporatives Zusammenleben und Zusammenwirken in der Furcht Gottes für practische Liebeszwecke, dem Herrn zur Ehre, den Brüdern und dem gemeinen Wesen zum Frommen bestehen könne und möge, ja unter Umständen sogar müsse.

Darnach nun muß es aber auffallend erscheinen, daß die zur Zeit der Reformation vorhandenen derartigen Institute keine Umwandlung nach diesen Grundsätzen erfahren haben. Denn die Verwendung der materiellen Mittel zur Gründung von öffentlichen Gelehrten- und andern Schulen, oder zur Stiftung von Armen- oder andern Wohlthätigkeitsanstalten zur bloßen leiblichen Verpflegung ohne christlich-kirchliche Bedingungen und Verpflichtungen des Lebens für diejenigen, welche diese Wohlthaten spendeten oder empfingen, kann doch nicht als Frucht reformatorischer Einwirkung gelten. Das wichtigste waren nicht die äußern Mittel, sondern die vorhandenen Genossenschaften, die kirchlichen Verbrüderungen von Menschen. Diese wurden vollständig aufgelöst, an ihre Umbildung ist, so viel wir finden, nirgends gedacht. — Der Grund zu dieser Erscheinung ist unseres Erachtens in mehrerlei zu suchen. Einmal in der vollständigen Verderbung und Ertödtung der Lebenswurzel dieser Corporationen. Der Unglaube hatte dieselben lebensunfähig gemacht; das Ideale, das ist der lebendige Glaube in ihnen, die Lebensgemeinschaft mit Christo und die dadurch vermittelte brüderliche und als solche wirksame Liebe war an diesen Stellen völlig zu Grunde gegangen; nur ausnahmsweise fand sich dergleichen in den letzten Ueberresten einiger Brüderhäuser, wie z. B. zu Herford oder in jenen schon erwähnten einzelnen Persönlichkeiten, die sich aus dem Schiffbruch retteten, um als die Geretteten und in Christo frei Gewordenen für das größere Werk, den Wiederaufbau der großen allgemeinen Kirche oder der einzelnen Gemeinden verwendet zu werden. Luther wiederholt in unzähligen Variationen: „der Grund und das Fundament aller Klostergelübde ist Unglaube, Gotteslästerung, Verachtung des Evangelii“ (An Hans Luther. Walch, XIX, p. 1830). Und wenn er einmal sagt: „So Jemand will und kann, so mag er wohl Gelübde und Orden behalten und die Gottlosigkeit der Gelübde allein ablegen,“ so setzt er doch gleich hinzu: es sey „zu besorgen, daß zu dieser Zeit, da der Unglaube überhandgenommen, unter tausend kaum Einer recht und christlich gelobe“ (Kurze Schlußrede §. 42. Walch, XIX. p. 1797). Bei einem solchen innerlich verfaulten Zustand von Stiftungen oder Gesellschaften ist nichts zu reformiren, sondern ist Auflösung allein Weisheit und bleibt die Möglichkeit der Selbstauflösung und des Sterbenkönnens die größte Wohlthat. — Zweitens. Wollte man fordern, daß die Aufrichtung neuer Orden und Klöster in neuem evangelischen Geiste und Sinne damals hätte erfolgen müssen, so ist zu bedenken, daß das eine unbillige Forderung, die Forderung von etwas Unmöglichem wäre gegenüber dem damaligen allgemein verfallenen Zustand des christlichen Lebens; es fehlte Luthern bekanntlich, wie er selbst klagt, an den rechten Leuten zur Bildung von wirklichen Gemeinden in den Parochien, er konnte deßwegen nach seiner eigenen Aussage schon keine gottesdienstlichen Einrichtungen treffen, wie sie eigentlich seyn sollten, wie viel mehr mußte es an den rechten Leuten zur Bildung solcher neuen corporativen Gemeinschaften, die wiederum nur aus

den „rechten Gemeinden“ oder doch den Anfängen derselben hätten hervorgehen können, fehlen. Wenn sich aber einzelne fanden oder gefunden hätten, so war das nächste Bedürfniß für die erstehende Kirche nicht die Stiftung von neuen Orden, sondern die Versorgung der Gemeinden mit rechten Pfarrern, woran der größte Mangel war. — Aber gesetzt auch, es wären zur Neubildung von Orden die rechten Leute wirklich vorhanden gewesen, es hätten sich solche gefunden, die nach Luthers Regel „den Stand der Ordensleute recht, nämlich frei hätten führen können, Gott zur Ehre und zum Dienst des Nächsten, die das Fromm- und Seligwerden allein dem Glauben überlassen und nicht vom Klosterleben erwartet hätten,“ so war (und das ist ein dritter Punkt, der hier sehr in Betracht kommt) das Aergerniß, das bisher durch diesen Stand gegeben, und die Versuchung, die durch denselben dem großen Haufen bereitet worden war, so allgemein und so groß, die große Menge der jungen Kirchgenossen war überdieß in dem Maaße unfähig geworden, das Rechte oder Verkehrte nach geistlicher Regel von einander zu unterscheiden, daß schon die Weisheit erforderte, von solcher Erneuerung veralteter Formen für damals abzustehen. Luther erklärt deßhalb dem Herzog Friederich geradezu, daß selbst unter der Voraussetzung, daß der rechte Geist eines Ordens sich bemächtigen sollte, dennoch das Bestehen desselben „dem gemeinen Haufen nicht unärgerlich seyn würde, dieweil der gemeine Mann (wie er damals war) daraus lernen und dafür halten werde, dieser Weg sey der rechte Weg zur Frömmigkeit und Seligkeit.“ (Walch, XIX. p. 780). — Aus diesen nächsten Gründen schon mußten die Orden in der erneuerten Kirche zu Grunde gehen, und war das Auflösen und Aufhörenlassen derselben unter den Wirkungen des neuen Geistes ganz dem Gange des Gerichts, das sich in der christlichen Geschichte vollzieht, entsprechend. Die Reformation verdient in dieser Beziehung keinen Tadel. Die Institute, wie sie waren, hatten sich ausgelebt, hatten sich in sich selbst vergiftet und damit Recht und Fähigkeit zu leben verloren. Damit, daß sie aus ihrem Schooße Luther und seine Helden entsandten, hatten sie ihren Beruf erfüllt. Es findet sich darum bald nach der eigentlichen Reformationszeit in den Landen evangelischen Bekenntnisses keine Spur mehr von Orden und Klöstern. Was der Art in der römischen Kirche weiter lebte oder neu entstand, konnte nur bestehen oder entstehen, so weit es, ohne dieß einzugestehen, die Reformation auf sich wirken ließ, wäre es auch nur, um sie zugleich zu bekämpfen (Carl Borromeo). In dem Jesuitenorden aber erfüllte sich das von der erneueten evangelisch-katholischen Kirche vertilgte falsche Ordenswesen der römischen Kirche, in ihm fixirte, systematisirte, organisirte sich die fleischliche Wiedervergeltung gegen die Reformation berufsmäßig und standesmäßig.

Unter den Lutherischen hatten die Bekenntnißschriften z. B. P. II. Art. 3. der Schmalkaldischen Artikel die oben dargelegte Ueberzeugung Luthers hinsichtlich der Stifte und Klöster kirchlich fixirt: „Daß die Stifte und Klöster, vorzeiten guter Meinung gestift, zu erziehen gelehrte Leut und züchtige Weibsbilder, sollten wiederum in solchem Brauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nöthige Personen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern u. s. w.“ — Allein es kam weder unter den Lutherischen noch unter den Reformirten eine Neigung, neue derartige Institute im Sinne der Reformatoren zu gründen, zum Vorschein. Lenkte auch die ganze Folge der in der nachreformatorischen evangelischen Kirche hervortretenden Bestrebungen zur Feststellung der Lehrgebäude im Ganzen von solchen praktischen Fragen ab, so würde es doch ein Verkennen dieser spätern Zeit (namentlich des 17. Jahrhunderts) seyn, wenn man sie als total blind gegen die großen Nothstände der Kirche darstellte; blind waren in dieser Beziehung die edelsten, wahrhaft kirchlichen Männer jener Tage nicht. Gegenüber dem Verfalle des christlichen Lebens in den schon damals hie und da in dieser Beziehung vorzugsweise genannten „großen Städten“ und auf dem platten Lande erhub sich einzeln der Ruf zur Buße und die Forderung an die Kirche, hier Wandel zu schaffen. Wir verweisen statt aller auf den trefflichen Johannes Seubert, der erst Müllergeselle, dann segensreich wirkender Pfarrer zu St. Lorenz in

Nürnberg war und mit dem sich (im Vorwort zu seinem Zuchtbüchlein 1633) eine Schaar gleichgesinnter Zeugen, zu denen Männer wie der große Gerhard, ein Valentin Andreä, ein Schmidt in Straßburg, Meyfart in Koburg gehörten, vereinigte. Er dachte aber „zur Reformation der Zucht und Sitten" nur an Kirchenvisitationen und Kirchenzucht. Der hier besprochenen Sache kamen schon näher Männer wie Großgebauer in Rostock (in seiner Wächterstimme 1666), der bei rücksichtsloser Aufdeckung der ungeheuren Schäden in der Kirche (die freilich keineswegs bloß durch die Kriegsnöthe, sondern zugleich durch ältere tiefer liegende Versäumnisse verschuldet waren) zu der Forderung einer solchen Zahl von Aeltesten, von „vielen Krankenbesuchern" als Gehülfen der Prediger gelangte, daß es hätte nahe liegen müssen, die hier zur Sprache gebrachte Frage wieder aufzunehmen, zumal er die Vergeudung der materiellen Mittel, die der Kirche in frühern Zeiten genommen seyen, mit eben so viel Freimuth als Ernst bespricht. Merkwürdig klingt in dieser Beziehung die freilich ganz vereinzelt dastehende Stimme des frommen Balthasar Meißner, Professors in Wittenberg († 1626), der in seinem Traktat (consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis) zum Erstenmale den Ruf nach Mission außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen läßt und unter anderm als Gegenbild der jesuitischen Seminarien und Collegien evangelische Stiftungen fordert, in denen Rüstzeuge der Kirche gezogen werden sollen. Monasteria olim hoc fine sunt exstructa et salutare foret, si usus eorum pristinus revocaretur et majorum bona ad pias causas legata collocarentur rectius. Diese im Jahre 1679 zuerst und zwar unter den ersten unmittelbarsten Einwirkungen der Spenerschen literarischen und praktischen Thätigkeit in Frankfurt veröffentlichte Meißner'sche Schrift wiederholt diese Gedanken aus der Reformationszeit in Tagen, wo das Evangelium zum Erstenmal wieder in der evangelischen Kirche solche praktische Lebensgestaltungen schuf, aus denen später oder früher der wirksame Missionstrieb nach außen und innen, den nach beiden Richtungen hin der eben genannte Wittenberger Theologe in seiner Kirche schmerzlich vermißt hatte, hervorwachsen sollte. — Es ist eine bemerkenswerthe Parallele zwischen der evangelischen Kirche Deutschlands und der römischen Kirche Frankreichs im 17. Jahrhundert. Indem in Frankreich, nach dem von den Jesuiten verschuldeten Untergang der letzten Reste jener Brüdervereine des gemeinsamen Lebens, das römische Ordenswesen, wenn auch unter reichbegabten frommen Männern, wie Vincenz von Paul, einen neuen bis heute weiter wirkenden Aufschwung und fast ausschließlich die Richtung auf praktische Zwecke nahm (s. darüber *Picot,* Essai historique sur l'influence de la Religion en France pendant le 17 siècle etc.), so befestigte es sich zugleich und zwar bis heute in der römischen Irrlehre von der Werkgerechtigkeit auf das Unerschütterlichste. Es erneuerte damit den entschiedenen Gegensatz gegen die reformatorische Kirche und lieferte so den eminenten Beweis für die Richtigkeit des Verfahrens der Reformatoren in Verwerfung der Klostergelübde und gänzlicher Auflösung der auf diesem Fundament gegründeten Institutionen. Dem parallel aber ergießt sich in der evangelischen Kirche, wenn auch unter Stürmen und Kämpfen und zwischen hartem Felsengeröll der Geist der brüderlichen Glaubensliebe und bildet in den ecclesiolis in ecclesia die Bergwerke, aus denen ein A. H. Franke zugleich die irdischen Glaubensschätze hebt zur Gründung und Förderung seiner großen Waisenhausstiftung als Mutter vieler ähnlicher Töchter; zugleich entwickelt sich von Halle aus eine Bibel- und Predigermission, deren letztere Tausende von frommen Geistlichen an die Gemeinden entsendet. Aber zu corporativen Neugestaltungen, welche den nicht erst von Spener, sondern schon lange vor ihm in der deutschen Kirche erkannten sittlichen Nothständen auch ihrestheils durch Aufstellung von kirchlichen Mitarbeitern heilend und der Kirche dienend entgegenwirken könnten, kam es damals noch nicht. Eine Annäherung an diese Idee erscheint uns bei Valentin Löscher in der Gründung seines Kandidatenconvicts und später des Consortium theologicum in Dresden. Die erneuerte Brüderkirche aber wurde in jenen Tagen eine Missionskirche, ein großartiger, eigenthümlicher ordo der evangelischen Kirche, der nicht bloß an den Heiden, sondern ebenso

auch in der Christenheit einen Missionsberuf geltend machte, wenn gleich letzteres nur mehr wünschend und andeutend. Schon in den ersten Zeiten der Gemeindesammlung verlautbarte es einigemale unter den Brüdern, daß z. B. ein Dienst derselben unter den Gefangenen Pflicht sey.

Die zu jener Zeit und auf jenem Wege gestreuten Saaten des Glaubens und der Liebe sind auch unter den Fluthungen des Unglaubens, der im vorigen Jahrhundert reifte, nicht untergegangen, und haben sich auch unter den göttlichen Gerichten, die Vaterland und Kirche in diesem Jahrhundert erfahren mußten, wenn auch in der Verborgenheit, dennoch frisch und fruchtbar erhalten, bis die Kirche nach den großen überstandenen Krisen, die ihr die Negation bereitet, wieder zu dem Bewußtseyn der ihr vom Herrn auferlegten positiven, realen Verpflichtungen und Berechtigungen gelangt ist, an der Lösung der großen socialen Fragen, welche die Welt bewegen, Theil zu nehmen und auf diese Fragen der Noth thatsächliche Antworten der Hülfe zu stellen. Dieser Wendepunkt in der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands beginnt mit dem Anfang dieses Jahrhunderts, wo nach langer Brache aus dem von Leiden durchfurchten Boden in Kraft des wieder gepredigten göttlichen Wortes in immer weiteren Kreisen der christliche Glaube in lebendiger Liebe, mit dem weiten hoffnungsvollen Blick und mit der Losung der Mission an Christen, Juden und Heiden neu erwachte und damit den Beruf der Gesammtkirche, in welchem sie der ganzen Welt verpflichtet ist, wieder anfing geltend zu machen. Je länger, mehr und tiefer die Mission als solche sich klar wurde über ihren Beruf, desto mehr mußte sie die Verpflichtung erkennen, zur Erfüllung dieses ihres Auftrags entweder besondere, ihr eignende neue kirchliche Aemter zu gründen, oder aus den Händen des bürgerlichen Gemeinwesens solche Aemter, welche wesentlich der Kirche angehören, zur Erfüllung des Missionsberufes zurückzunehmen. Darin lag die neue Nöthigung, zur Ausfüllung jener Aemter geeignete, d. h. christlich und kirchlich gesinnte, nach Einsicht, Karakter und Technik tüchtige, dazu herangebildete Persönlichkeiten aufzustellen. So war die Kirche nicht in Folge einer Reflexion, sondern im Drange der ihr eingebornen, in ihr zum Leben gewordenen, durch Gottes Wort wach gerufenen Glaubensliebe an dem Punkt angelangt, wo sie den zur Zeit der Reformation mit Recht abgeschnittenen Faden kirchlicher Verbrüderungen zu praktischen Zwecken nach den schon von Luther ausgesprochenen Prinzipien wieder aufnehmen konnte, durfte, mußte.

In diesem Lichte geben wir hier eine Uebersicht der bis heute neu entstandenen Brüderhäuser und Diakonissenanstalten mit kurzer Bezeichnung ihrer innern Einrichtungen und Wirksamkeit nach außen, soweit darüber Nachrichten vorliegen. Es werden daraus diejenigen Arbeitsfelder erkennbar, die ihnen in der Arbeit der Gesammtgemeinde, in der ihnen verhältnißmäßig doch nur ein geringer Theil der ganzen Arbeit zufallen kann, bis jetzt angewiesen sind.

Genau genommen sollten hier auch die verschiedenen Heidenmissionsanstalten, und nicht bloß die deutscher Zunge zu Basel, Berlin, Barmen, Leipzig, Hermannsburg, eine Stelle finden. Dieselben bedürfen aber einer besondern Behandlung; wir beschränken uns hier auf die betreffenden Anstalten der inneren Mission. — Auch sind hier die verschiedenen freien Vereine zur Armen- und Kranken-, Gefangen- und Kinderpflege nicht aufgeführt, die im kirchlichen Geist und im festen Anschluß an die Kirche, oft verbunden mit größeren Stiftungen, Hospitälern u. dergl. vielfach eine umfassende Wirksamkeit gewonnen haben; auch sie werden an einer passenderen Stelle zu erledigen seyn. Unsere gegenwärtige Darstellung gilt lediglich denjenigen Stiftungen, in denen Männer oder Frauen diesen Diensten der Barmherzigkeit ausschließlich ihre Kräfte widmen und in geschlossenem Zusammenhang unter einander zu gleichen Diensten für die Kirche entsendet werden. Wir sprechen zuerst von den Brüderhäusern, dann von den Schwesterhäusern oder Diakonissenanstalten.

I. Brüderhäuser.

In jedem dieser Institute heißen die zur Arbeit, Vorbereitung und Entsendung

recipirten Jünglinge Brüder und nennen sich unter einander mit diesem Namen. Ihre Gemeinschaft unter einander beruht in der Gemeinschaft des lebendigen Glaubens an Christum; die wesentliche Gleichheit des künftigen Berufs und der spätere Zusammenhang aller derjenigen, die Einer Anstalt angehören, wurzelt in dieser Gleichheit und Einheit brüderlicher Liebe, die sich in dem Namen der „Brüder" kund gibt. Es ist darum ganz der Sache entsprechend, die verschiedenen von einander übrigens gänzlich unabhängigen Häuser als „Brüderhäuser" zu bezeichnen.

Die Brüderhäuser sind keine christlichen Bildungsanstalten in dem Sinne, als ob darin junge Leute erst zum Christenthum erzogen werden sollen, sondern der Eintritt setzt diese lebendige Glaubensgesinnung voraus, und baut auf diesem Grunde weiter durch Vertiefung des Glaubenslebens und Erweiterung der theoretischen und praktischen Tüchtigkeit. Daraus ergibt sich auch die Nothwendigkeit, daß nur solche Persönlichkeiten, die bereits gereiftere Erfahrungen im Leben haben, zur Aufnahme in die Brüderhäuser zugelassen werden. Mit Ausnahme von Beuggen nehmen alle andern Häuser nur solche auf, die mindestens 20 Jahre alt sind. Wie sie innerlich frei seyn sollen, so sollen sie es auch im Aeußern seyn; es wird namentlich von Jedem gefordert, daß er frei vom Militärdienst und daß er unverlobt sey und bleibe, sowohl während des Aufenthalts unmittelbar in den Brüderhäusern selbst, als auch nach seiner Entsendung so lange, bis sein Beruf ihm die Heirath möglich oder gar nothwendig macht. Nach einem überstandenen Noviziat treten die Brüder in die Arbeit der Anstalten, die sämmtlich zugleich der Erziehung von (meist armen) Kindern, mitunter auch von Kranken gewidmet sind; die Brüder erhalten Unterricht und werden vorzugsweise in der heiligen Schrift, außerdem aber auch sorgfältig in Gegenständen allgemeinerer Bildung unterwiesen. Im Wesentlichen fällt diese Seite der Bildung in den Brüderhäusern mit der der Volkslehrer zusammen, ohne daß die Brüderhäuser eigentliche Seminare wären. Doch herrscht darin Verschiedenheit; so z. B. ist der Zweck von Beuggen geradezu Lehrbrüder zu bilden, während z. B. das Rauhe Haus auch bereits vollständig ausgebildete Lehrer in die Reihe seiner Brüder eintreten läßt. Außerdem, daß die Brüder sich, wenn sie dazu geeignet sind oder werden, mit der Unterrichtung der Kinder in den Brüderhäusern beschäftigen, widmen sie sich jedenfalls der Erziehung derselben und treiben zugleich mit den Kindern Handarbeit in Werkstätten, in Garten und Feld. Auch nach ihrer Entsendung aus den Brüderhäusern bleiben sie mit denselben in engerer bleibender Verbindung zu Ermahnung, Rath und That in ihren äußern und innern Angelegenheiten.

Die Brüder zu Beuggen im Großherzogthum Baden unter Leitung des Inspector Zeller gehören der im Jahre 1820 von Missionsfreunden gegründeten Anstalt an, die zugleich Rettungsanstalt für Kinder ist, deren sie bis dahin 500 aufgenommen. Die Brüder widmen sich ausschließlich dem Armenschullehrer- und Armenerzieher-Beruf. Von 162 Brüdern sind bereits 143 entsandt, unter deren Pflege zur Zeit etwa 7200 Kinder stehen. Diese Brüder haben ihre Berufskreise in Schulen und Armenerziehungshäusern zunächst in der Schweiz, dann in Deutschland, außerdem unter den Deutschen in Rußland, Ungarn, Nordamerika, Afrika und Ostindien gefunden. Sie sind durch Briefe und besonders durch das durch Tiefe und Ernst ausgezeichnete, von Zeller redigirte Monatsblatt für Beuggen mit der Mutteranstalt verbunden. Die Beuggener Jahresfeste bilden einen weit wirkenden Sammelpunkt christlichen Volkslebens jener Gegend und bringen den Einfluß der Anstalt auf die christliche Erziehung jenes südwestlichen Deutschlands und der Schweiz zur Anschauung. — Dieser Einfluß wird für die Zukunft noch dadurch erweitert, daß in dem preußischen Regulativ über Einrichtung evangelischer Seminare vom Oktober 1854 sämmtlichen preußischen Seminaren Zeller's „Lehren der Erfahrung für christliche Armenschullehrer", die als Leitfaden für den Unterricht der Beuggener Brüder dienen, namentlich anempfohlen sind.

Die Armenschullehreranstalt zu Lichtenstern in Würtemberg (seit 1836) ist als Tochteranstalt von Beuggen zu betrachten und verfolgt mit ihr in demselben Geiste den-

selben Doppelzweck der Bildung von Lehrbrüdern und Erziehung armer Kinder, deren 60 in der Anstalt sind. Sie zählt seit 1839 67 Brüder, die zur Zeit etwa 2680 Kinder unterrichten. Die bereits entsandten Brüder arbeiten außer in Würtemberg und den umliegenden süddeutschen Ländern besonders in der Schweiz, in Oberöstreich, Ungarn, Rußland und Nordamerika. Oeffentliches Organ der Anstalt ist der weit verbreitete süddeutsche Schulbote, redigirt von dem der Zeit nach ersten Inspector der Anstalt, Pfarrer Völter.

Die Brüder des Rauhen Hauses bei Hamburg (seit 1833) haben ihr nächstes Arbeitsfeld in der Kinderanstalt des Rauhen Hauses, die bis dahin 393 Kinder aufgenommen hat. Die Brüderschaft zählt gegenwärtig 170 aus allen deutschen Landen gesammelte Genossen, von denen jetzt im Mutterhause 40 anwesend, die übrigen 130 bereits an fast ebensoviele Arbeitsstellen wieder entsandt sind. Die Rauhhäusler Brüder haben vor ihrem Eintritt dem Stande der Handwerker, Lehrer, Kaufleute, Oekonomen angehört. In der Anstalt wohnen sie getrennt in 7 Convicten, die biblische Namen, z. B. Nain, Emmaus, Bethel ꝛc., tragen. An der Spitze eines jeden dieser Convicte steht ein Theolog als Oberhelfer und nächster Berather; unter ihm hat jeder Convict einen Convictmeister, Novizenmeister, Schriftführer und einen ältern erfahrnern Bruder als Familienbruder, unter dessen nächster Leitung und Verantwortlichkeit eine Familie von 12 Knaben erzogen wird. Nach einer festgestellten Regel hat der Convict sein Zusammenleben in äußerer und innerer Beziehung für ökonomische und erbauliche Zwecke geordnet. Der brüderliche Austausch über äußere und innere Erfahrungen im gegenwärtigen Berufsleben, die brüderliche Ermahnung und Belehrung auf Grund des Wortes der heiligen Schrift findet in geordneten Versammlungen der einzelnen Convicte seine gewiesene Stelle. In 14tägigen Brüderversammlungen unter Leitung des Vorstehers, an denen allein die Brüder Theil nehmen, finden die 7 Convicte sich zusammen zu besonderer, auf ihren eigenthümlichen Beruf sich beziehender gegenseitiger Erbauung und zu weiterm Austausch. — Das Tagewerk beginnt und schließt mit einem Hausgottesdienst der ganzen aus 200 Personen bestehenden Hausgemeinde, zu der auch die Kinder gehören; während des Tages wechselt für die Brüder Unterricht, den sie empfangen oder ertheilen, mit der Handarbeit unter den Kindern und der Beaufsichtigung und Führung derselben in dem familienartigen Zusammenleben. — Die entlassenen Brüder stehen mit den im Rauhen Hause anwesenden in fortgehender Verbindung durch eine für Alle gleich geordnete Gemeinschaft an einem jährlich neu bestimmten und sonntäglich von allen gleich gebrauchten Worte der heiligen Schrift, durch eine ebenso für immer zum Voraus monatlich festgesetzte gemeinsame Fürbitte Aller für Alle und jährlich zweimalige gemeinsame Abendmahlsfeier Aller an den verschiedenen Orten, wo sie arbeiten, an demselben Sonntag; nicht minder durch eine zunächst durch eigene Mittel der entlassenen Brüder gebildete Hülfskasse für Nothfälle Einzelner, z. B. für hinterlassene Wittwen und Waisen und zuletzt außer durch persönlichen Briefwechsel mit der Anstalt durch allgemeine, von dem Vorsteher erlassene Umschreiben, durch eine monatlich in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses geführte vorläufige Correspondenz, vermittelst welcher auch die entferntesten regelmäßig von einander wichtige Ereignisse im Leben und Berufskreise der Genossenschaft erfahren. In verschiedenen Arbeitsprovinzen haben die einander näher wohnenden eine engere Verbindung zu Rath und That unter einander. — Die betreffenden bis dahin entlassenen 130 Brüder arbeiten an fast eben so vielen Stellen in ganz Deutschland hin und her, in Rußland, in der Türkei, Italien, England, den Vereinigten Staaten Nordamerika's und Texas — die in den letztern Staaten als Kolonistenprediger, die in den übrigen Ländern als Vorsteher von (39) Rettungs-, Waisen- und Armenhäusern, Handwerkerherbergen, Informatoren unter Fabrikarbeitern, als Stadtmissionare, als Gefangenwärter, als Vorsteher von Asylen für entlassene Sträflinge, Krankenpfleger, Schullehrer, Colporteure u. s. w. — Die schon genannten theologischen Oberhelfer bilden den Kandidatenconvict, der gegenwärtig 9 Mitglieder zählt; bis dahin

haben 44 Theologen der Mitarbeit angehört, von denen die meisten in Pfarrämter berufen, ihrer 18 aber zeitweise oder andauernd unmittelbar in den Dienst der inneren Mission innerhalb Deutschlands übergegangen sind; vier derselben haben die Begründung von Brüderhäusern zu Duisburg, Erlangen, Züllchow und Neinstedt übernommen. Organ der Anstalt sind die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause.

Die Diakonenanstalt zu Duisburg seit 1844 unter Inspector Engelbert, verbunden mit einem Kandidatenconvict, einer 30 Kinder herbergenden Rettungsanstalt und einem Krankenhause. Rettungsanstalt und Hospital sind die nächsten Arbeitsstätten der Brüder oder „Hülfsdiakonen“, die durch mannigfache Unterweisung, namentlich in der heiligen Schrift und durch praktische Uebung für Armen-, Kinder-, Kranken- und Gefangenpflege herangebildet und verwandt werden sollen. „Gefangen von der Liebe Christi, in unverfälschter Bruderliebe wollen wir wirken in williger Dahingabe unserer Kräfte und unseres Lebens, daß wir Seelen für den Herrn gewinnen — das ist ein Ideal. Aber wir jagen ihm nach, dem vorgesteckten Ziel und vor uns haben wir das Vorbild des in Liebe sich bis in den Tod dahingebenden Herrn.“ — In diesem Geiste sind dem Duisburger Mutterhause bis jetzt an 51 Brüder angehörig, von denen circa 20 noch in Duisburg sind, während die übrigen meist in der Rheinprovinz, mehrere aber auch im übrigen Deutschland als Gemeindediaconen, in der Armen- und Krankenpflege oder als Armenerzieher wirken. — Sie stehen, wenn auch an Presbyterien, Vorstände und Vereine abgegeben, unter der Leitung der Mutteranstalt. Die Entlassenen sind zu ihren Aemtern eingesegnet. — Eine eigenthümlich nahe Verbindung mit dieser Diakonenanstalt hat das von ihr begründete Asyl für entlassene Sträflinge zu Lintorf, um das sich nach nur wenigen Jahren seines Bestehens eine evangelische Pfarrgemeinde gebildet hat. — Als Organ des Duisburger Hauses wird wöchentlich herausgegeben: das Sonntagsblatt für innere Mission in Rheinland und Westphalen.

Die Brüderanstalt zu Düsselthal unter Director Georgi ist seit 1847, wo Graf v. d. Recke die Leitung der von ihm selbst seit 1819 in der alten Abtei Düsselthal gegründeten und geleiteten Rettungsanstalt einem Curatorium übergab, entstanden und mit der Rettungsanstalt, in der die Brüder die Führer der „Kinderfamilien“ und Arbeitsgruppen sind, auf's Engste verbunden. Der Brüder sind 14 da; bis zum Jahre 1851 waren bereits 10 wieder abgegangen als Hausväter in Rettungshäuser und als Lehrer. — Organ für die Düsselthaler sind der Menschenfreund und die Düsselthaler Kinderzeitung.

Die Brüderanstalten zu Züllchow bei Stettin (seit 1850) und zu Neinstedt in der Provinz Sachsen (seit 1850) haben ihre Wirksamkeit unter Leitung von theologischen Vorstehern und im engen Verbande mit der Kirche erst begonnen. Sie haben je 10 Brüder in den Mutterhäusern, die sich zunächst der Kindererziehung widmen und beginnen bereits in Pommern und in der Provinz Sachsen Brüder zu Armenerziehungszwecken, zur Colportage und zur Armenpflege zu entsenden. Die Neinstedter Brüder haben bis jetzt 4 andere Kinderanstalten, die Züllchower deren 3 unter ihrer Leitung. Organ der Neinstedter ist das Nathusius'sche Volksblatt für Stadt und Land. —

II. Diakonissenanstalten.

a) in Deutschland. Das Vorbild aller derjenigen Anstalten innerhalb und außerhalb Deutschlands, in welcher ein fester, bleibender Verband der Schwestern untereinander und mit den Mutteranstalten besteht, ist

Kaiserswerth am Rhein, vom Pfarrer Fliedner 1836 begründet und von da an zu einer Wirksamkeit erweitert, die alle übrigen weiblichen Anstalten der Art weit hinter sich gelassen hat. Inmitten einer römisch-katholischen Bevölkerung und neben der fortschreitenden Ausbreitung älterer und jüngerer römischer Orden (barmherziger Schwestern, der Schwestern vom Kinde Jesu u a.) in der preußischen Rheinprovinz, ist diese evangelische Pflanzung im steten Wachsthum begriffen zu neuem Zeugniß der Lebenskraft des

allein rechtfertigenden Glaubens, in dessen Kraft und Liebe das Werk von Kaiserswerth gedeiht. Wir können den Umfang der Kaiserswerther Stiftung und ihre inneren Einrichtungen nur in kürzesten Umrissen beschreiben. Das Nähere enthalten die Jahresberichte (seit 1836), und als fortlaufendes Organ der von Pf. Fliedner monatlich herausgegebene Armen- und Krankenfreund.

Kaiserswerth umfaßt sieben Zweiganstalten, die ein Ganzes ausmachen: ein Krankenhaus, das jährlich über 600 Kranke verpflegt, ein Lehrerinnenseminar, in dem bereits über 500 Lehrerinnen ausgebildet sind, eine Kleinkinderschule mit 40 Kindern, ein kleines Waisenhaus für Mädchen, ein Asyl für weibliche entlassene Sträflinge (die früheste aller derartigen Anstalten), eine seit 1850 gegründete Heilanstalt für weibliche Gemüthskranke, und ein Diakonissen-Mutterhaus (seit 1836). Dem letzteren dienen mehr oder weniger alle übrigen Kaiserswerther Institute. Die in das Diakonissenhaus eintretenden Schwestern (Jungfrauen bis zum 40. Lebensjahr) sind zunächst Probeschwestern und werden, nachdem sie dazu als tüchtig sich bewährt haben, zu Diakonissen eingesegnet. Sie werden entweder Lehr- oder — und das in den bei weitem meisten Fällen — Pflegeschwestern, die sich der Pflege der Armen und Kranken widmen. Sie bleiben unter der erziehenden und praktischen Uebung des Mutterhauses, bis sie aus demselben entsandt werden, wohin sie aber nach geleisteten Diensten zu weiterer Verwendung zurückkehren. Sie verpflichten sich zu fünfjährigem Diakonissendienst. Die Diakonissenanstalt zählte bis zum Jahre 1853 163 Schwestern, von denen 119 in's Diakonissenamt eingesegnet worden. Weit über 100 sind außerhalb des Mutterhauses thätig, bei Privaten, in (26) öffentlichen Hospitälern, ferner in Gemeinden, in Waisenhäusern, Versorgungsanstalten für alte Leute, Kleinkinderschulen und einigen Erziehungsanstalten. — Sie haben ihre Wirksamkeit in fast allen Theilen Deutschlands, vorzugsweise in der ganzen Rheinprovinz, außerdem in Berlin und in den Hauptstädten und einigen anderen Orten Schlesiens, Pommerns, Ostpreußens. Jenseits der deutschen Gränzen leiten sie Hospitäler in London (das deutsche Hospital), in Pittsburg in Nordamerika, in Constantinopel, in Smyrna und Jerusalem. Den anderweitigen Anforderungen in Deutschland und außerhalb Deutschlands zu genügen ist bis dahin unmöglich geblieben.

Zur Aufnahme der erkrankten, invaliden oder der Recreation bedürftigen Diakonissen ist in Kaiserswerth ein eigenes mit der Anstalt eng verbundenes Pflegehaus „Salem" gegründet.

Die Diakonissenanstalt zu Dresden seit 1842, mit 60 Hospitalbetten, zählt 21 Schwestern. Die entsandten Schwestern arbeiten im Königreich Sachsen, in Lübeck u. s. w. Die Anstalt hat einen eigenen Geistlichen.

Zu Berlin ist das Diakonissenhaus Bethanien, eine große Stiftung König Friedrich Wilhelm IV., mit einem Geistlichen, einer schönen Kirche, 40 Schwestern und 300 Betten; sie hat Filial-Hospitäler in Schlesien und Pommern. Die Stiftung wurde 1847 gegründet und von da an bis Anfang 1855 von der Oberin von Rantzau in segensreichster Weise geleitet; nach deren Tod ist das Amt der Oberin an die Gräfin Anna v. Stollberg-Wernigerode übergegangen.

Seit demselben Jahre ist von der Oberin von Bülow zu Ludwigslust ein Diakonissen-Mutterhaus für Mecklenburg gestiftet, das sich seit der Zeit immer mehr erweitert, jetzt mit 8 Schwestern arbeitet und außer einem Hospital ein Waisenhaus umfaßt.

Im Jahre 1850 entstanden eben solche Diakonissen-Mutterhäuser zu Breslau (Bethanien), und Königsberg i. Pr. (das Haus der Barmherzigkeit), und 1851 zu Stettin und Carlsruhe, die in stetem Wachsen begriffen sind. Auch in Stuttgart ist jetzt eine Diaconissenanstalt im Entstehen, und noch eine andere ist im Sommer 1854 zu Neudettelsau in Bayern unter Pfarrer Löhe eröffnet.

Außerdem sind hier noch das Elisabeth-Krankenhaus zu Berlin, das schon 1837 von Pfarrer Goßner in's Leben gerufen ist (unter Frl. von Hochwächter) — und das Krankenhaus zu Ludwigsburg (1836 durch Oberjustizrath von Klett errichtet) zu

nennen, die nur für ihre eigenen Zwecke Pflegeschwestern bilden, und hier nicht zu denjenigen Anstalten gezählt werden, welche die Schwestern zu einem festern, bleibenden Verbande vereinigen.

b) in Frankreich. Frankreich zählt zwei derartige Anstalten. In Paris ist dieselbe (unter dem Namen der Institution des Diaconesses des eglises evangéliques de France) vom Pastor Vermeil gegründet (1841). Dasselbe umfaßt sechs Zweiganstalten, außer einem Hospital ein Magdalenenhaus (für gefallne Mädchen) mit 12 Pfleglingen, ein Rettungshaus (disciplinaire) für junge Mädchen, eine Arbeitsschule (apprentissage) zur Bildung weiblicher Dienstboten. Die Anstalt hat 20 Schwestern in Marseille, Montpellier u. s. w.

Die andere französische Diakonissenanstalt zu Straßburg im Elsaß verdankt ihr Entstehen dem Pfarrer Härter daselbst, der sie am Reformationsfest 1842 eröffnet und bis dahin geleitet hat. Mit dem Hospital ist ein Magdalenum, ein Besserungshaus für jugendliche weibliche entlassene Sträflinge und eine Dienstbotenschule für Mädchen verbunden; von den 60 Schwestern sind die entlassenen vorzugsweise im Elsaß thätig. Das Straßburger Diakonissenhaus hat zur Einrichtung der Carlsruher Stiftung die Schwestern vorgebildet.

c) in der Schweiz. Das 1842 vom Pastor Germond gestiftete Diakonissenhaus zu Echallens (im Waadtlande) wurde 1848 ein Opfer des revolutionären Fanatismus und ist 1852 nach St. Loup verlegt, wo es Pflegeschwestern für Kranke und Waisen bildet. Ihm gehören 19 Schwestern an, deren Krankenhaus 30 Krankenbetten aufgestellt hat. Die auswärtigen Schwestern verbreiten sich mit ihrer Arbeit bis Turin (im protestantischen Hospital) und Toulouse.

Die deutsche Schweiz hat neuerdings ein Diakonissenhaus zu Riehen bei Basel, das zu Luthers Geburtstag den 10. November 1852 eröffnet ist, mit jetzt 10 Schwestern. Außerdem bildet das Kranken- und Waisenhaus zu Boudry (bei Neufchâtel) Pflegeschwestern. Desgleichen die Pflegeanstalt zu Bern, ohne dieselben in eine geordnete Schwesterschaft zu vereinigen.

d) in Holland ist die Diakonissenanstalt (Inrigting voor Diaconessen in Nederland) zu Utrecht 1844 in Wirksamkeit getreten; ihr gehören jetzt 14 Pflegeschwestern an, welche außer den Kranken in ihrem Hospital auch Privatkranke in den Häusern der Stadt besorgen, und Stationen im Krankenhause zu Nymwegen, sowie im Magdalenum des Pfarrer Heldring zu Steenbeck haben.

Ohne festgeordneten Verband der entlassenen Schwestern werden außerdem noch christliche Pflegeschwestern (pleegzusters) in Groningen (seit 1844), und in Amsterdam (seit 1848) gebildet.

An eigentlichen Schwesterhäusern bleiben nur noch deren drei zu nennen.

e) in Schweden zu Stockholm seit 1851 auf Anregung des frühern Missionars Fjellstedt; im Stockholmer Mutterhause sind mit dem Krankenhaus ein Waisenhaus und eine Armenschule verbunden.

f) in Nordamerika zu Pittsburg, wo der Pastor Passavant die Anstalt 1849 mit Kaiserswerther Diakonissen eröffnet hat.

g) England. In London existirt seit 1840 eine Bildungsanstalt für Krankenpflegerinnen (institution of nursing sisters), die ihren Ursprung der Elisabeth Fry verdankt. Sie nimmt Wittwen und unverheirathete Frauen in sich auf, die in verschiedenen Hospitälern für den Dienst vorbereitet und, wo es später Noth thut, für unentgeltliche Krankenpflege verwandt werden. Die Anstalt ist nach Fliedners Vorbild errichtet (s. Bunsen, Elisabeth Fry p. 54), und hat jetzt 70—80 Schwestern.

Im Jahre 1848 wurde unter dem Vorsitz des Herzogs von Cambridge und unter dem Protectorat des Bischofs von London eine Krankenpflegeanstalt für Hospitäler, Kranke und Arme begründet, deren Mittelpunkt und Mutterhaus *St. John's House*, 34 Fitzroy-square ist. An der Spitze steht eine Oberin, unter ihr Schwestern „sisters“,

Probepflegerinnen und Pflegerinnen. Die „Schwestern" sind immer nur auf zwei Jahre verpflichtet, und jede derselben muß jährlich 50 Pf. Sterl. zu ihrem Unterhalte zahlen; die „Pflegerinnen" werden durch freiwillige Beiträge erhalten; auch hat das Mutterhaus kein eigenes Hospital, sondern bildet die Pflegerinnen in andern Hospitälern aus — beides von der deutschen abweichende Einrichtungen, während im Uebrigen auch hier Kaiserswerth offenbar das Vorbild ist.

Noch sind die Schwestern der Barmherzigkeit (sisters of mercy) in Davenport und Plymouth, die ihre Verbindung der Miß Sellon verdanken, und das Haus der Barmherzigkeit in Clever bei Windsor zu nennen, die gleich wie das St. John's House der hochkirchlichen Richtung der englisch-bischöflichen Kirche angehören.

(Vergl. über diese Diaconissenanstalten Fliedners Armen- und Krankenfreund vom October 1853, und die berichtigenden Urtheile hinsichtlich der letztgenannten Institute in England von V. A. Huber in Nathusius' Volksblatt 1854, Nr. 20.)

Aus dieser Uebersicht ergibt sich Folgendes: In den genannten 24 Brüder- und Schwesterhäusern ist in der evangelischen Kirche auf Grund des göttlichen Wortes mit Ausschluß aller Werkgerechtigkeit und aller unevangelischen Gelübde mit der Erneuerung der zur Zeit der Reformation durch Werkgerechtigkeit verderbten und darum aufgelösten corporativen Uebung christlicher Liebeswerke wirklich ein neuer Anfang gemacht. — Und zwar datirt sich dieser Anfang aus der evangelischen Kirche deutscher Nation, von wo er mit großer Ueberlegenheit der weiblichen Kräfte in die evangelische Kirche anderer Nationen (Frankreich, Holland, England, Schweden 2c.) übergegangen ist. — Die Entwicklung ist in sichtbarem Fortschritt begriffen; nachdem bis zum Schluß der dreißiger Jahre der erste Anstoß gegeben, sind im ersten Jahrzehnt (von 1840—1849) neun, in der noch nicht vollendeten ersten Hälfte des zweiten Jahrzehnts (von 1850—1854) 11 neue derartige Häuser in's Leben gerufen. Die Gesammtzahl der diesen Häusern angehörigen Brüder beträgt am Schluß des Jahres 1854 über 500, die der Diakonissen mindestens 450, von denen die beiweitem meisten den ältesten dieser Institute angehören. Es ist jeder dieser Anstalten unmöglich geblieben und wird allen immer unmöglicher, den an sie gestellten Anforderungen um Arbeiter zu genügen. In solchem Maaße wächst die Ueberzeugung, daß sowohl die Gemeinden, als auch Anstalten aller Art solcher christgläubiger Kräfte bedürfen. — Diese corporativen Bildungen haben eben so kräftig Wurzel geschlagen in den lutherischen als in den reformirten und unirten Landeskirchen; die Häuser der einen wie der andern haben unbeschadet ihres verschiedenen Bekenntnißstandes und unabhängig von einander, eins von dem andern gelernt und genommen. — Die Dienste dieser Häuser beschränken sich nicht auf begränzte Landeskirchen, sondern verwirklichen auch ihres Theils den katholischen Karakter der evangelischen Kirche. In viel Hunderten von Schulen, Erziehungshäusern und Pflegeanstalten aller Art durch alle Lande hin bis in die fernste Diaspora der evangelischen Kirche breiten sich ihre Zweige aus. Eben so unabhängig von den Territorien empfangen sie aus dem Schooße der überall vorhandenen gläubigen Gemeinde die Mittel ihres Unterhalts, der nach einem ungefähren Ueberschlag in jedem Jahre bis jetzt weit über 200,000 Rthlr. erfordert. (Nicht mitgerechnet ist hier die königliche Stiftung Bethanien in Berlin, auf deren Bau und Einrichtung allein circa 600,000 Rthlr. verwandt sind.) Das Kapital dieser Zinsen liegt in dem lebendigen Glauben, der sie eben sowohl darbietet, als er sie erhebt; überdies sind fast alle diese Institute auf diesem Wege bereits in den Besitz bedeutenden Grundeigenthums mit Baulichkeiten gelangt. Auch ist die Fortexistenz nicht durch einzelne Persönlichkeiten bedingt, da überall Curatorien bestellt sind, welche die Persönlichkeiten überdauern und das bleibende Verhältniß zur Kirche vermitteln, die in ihren amtlichen Trägern die geborne Pflegerin und Beschützerin dieser jungen Pflanzungen des in der geordneten Liebe wirksamen Glaubens bleibt.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß während so die Praxis vorangegangen und fortschreitet, derselbe Gegenstand auch literarisch und in wissenschaftlichem Zusammenhang

zur Sprache gebracht worden. Vgl. u. a. Bunsen, Verfassung der Kirche der Zukunft, S. 193 ff., u. desselb. Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands S. 43 ff. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus I, 280. II, 341. Rothe, Ethik III, 422 ff. Sartorius, von der heil. Liebe III, 94. Wichern.

Diaspora, Zerstreuung, werden die außerhalb Judäas wohnenden Juden genannt, Joh. 7, 35., 1 Petr. 1, 1., Jak. 1, 1., über deren besondere Verhältnisse unter dem Artikel Juden gehandelt werden soll. Dieser Name ist in neuern Zeiten auch für ähnliche Verhältnisse gebraucht worden; so haben die Herrnhuter ihre Diaspora. Denselben Begriff hat man neuerdings noch auf eine speziellere Weise angewendet, worüber Rendtorff, die evangel. Diaspora der preuß. Monarchie und die neuesten Arbeiten in ihr. Berlin 1855, nähere Auskunft gibt. Herzog.

Diatessaron, s. Tatian.

Dichtkunst, christliche, s. Poesie, christliche.

Dictatus Gregorii VII., s. Gregor VII.

Didymus, zubenannt der Blinde, geboren 308 in Alexandrien, wurde nach Hieronymus bereits im 5. Lebensjahre, nach Palladius, der versichert, diese Nachricht von Didymus selbst empfangen zu haben, sogar schon im 4. Jahre blind, das hinderte ihn aber nicht, eine sehr ausgebreitete wissenschaftliche Bildung zu erlangen. Das von Andern Vorgelesene prägte er durch Wiederholung dem außerordentlich gut begabten und durch viele Uebung geschärften Gedächtnisse ein. So wurde er einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, seine Kenntnisse umfaßten den größten Theil des damaligen Wissens, und er befliß sich dabei sehr angelegentlich der Erforschung der heil. Schrift. Er war einer der letzten Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (s. den Art.) und starb 395, nachdem er über fünfzig Jahre hindurch als Lehrer gewirkt hatte. Hieronymus, Palladius, Ambrosius von Alexandrien, Evagrius, Isidorus von Pelusium u. A. bildeten sich aus seinen Schriften. Obschon er die Arianer lebhaft bekämpfte (*Socrates*, IV. 23.), konnte er doch dem Verdachte der Ketzerei, nämlich der origenistischen nicht entgehen. Er schrieb auch, nach Aussage des Hieronymus, in der Apologie adv. Ruffinum lib. 1. eine Vertheidigung des Werkes *περι αρχων* des Origenes. So kam es, daß die zweite nicänische Synode das Verdammungsurtheil über ihn aussprach. Von seinen zahlreichen Schriften, die sich meistens auf Schrifterklärung bezogen, und wovon das Verzeichniß bei *Hieronymus*, de viris illustribus, noch vollständiger aber, mit Zuziehung anderer alter Schriftsteller, bei *Fabricius*, bibl. graeca V. VIII. sich findet, sind die meisten verloren gegangen. Erhalten ist 1) das Werk über den heil. Geist, nach der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus und in die Sammlung der Werke des Letztern aufgenommen, auch besonders herausgegeben in Köln 1531, und Helmstädt 1614; es ist eines der besten, die über diesen Gegenstand in der alten Kirche zu Tage gefördert worden, wobei es freilich zweifelhaft ist, ob wir dieses Werk des Didymus in der Uebersetzung des Hieronymus unverändert haben. (S. darüber *Jacob Basnage*, animadversiones in Didymum et ejus opera in Canisii lection. antiquis Vol. I. 2) Eine kurze Erklärung der kanonischen oder katholischen Briefe, auf Geheiß des Cassiodorus inst. div. scr. c. 8. von Epiphanius Scholasticus in's Lateinische übersetzt, befindlich in der Max. bibl. Patrum. Lugd. 1677. Tom. IV. f. 319. sq. In dieser Erklärung lernt man ihn besonders als Anhänger des Origenes kennen. 3) Bruchstücke eines griechischen Werkes gegen die Manichäer, am besten abgedruckt bei *Basnage* l. c. 4) Drei Bücher über die Dreieinigkeit, aufgefunden von Aloysius Mingarelli, herausgegeben von seinem Bruder, dem Camaldulenser Ferdinand Mingarelli (Veterum testimonia de Didymo Alexandrino coeco, ex quibus tres libri de trinitate nuper detecti eidem asseruntur. Romae 1764.) Mingarelli sucht zu beweisen, daß dieses eben dasjenige Werk sey, welches Socrates IV. 25. dem Didymus zueignet. S. über ihn Schröckh, K.=G. VII. 70 ff. *Guericke*, de Schola Alexandrina I. 79. 83 ff. 333 ff. Herzog.

Didymus, (Zwilling) Gabriel, einer der heftigen Karaktere der Reformationszeit,

zwischen welchen wie durch wogende Brandung hindurch steuernd Luther Sorge tragen mußte, daß er nicht von der Brandung verschlungen würde, geboren 1487 zu Joachimsthal in Böhmen, studirte in Prag, darauf in Wittenberg, wurde 1502 Augustinereremit, 1512 Magister, 1513 Priester. Gleich beim Anfange der Reformation erklärte er sich für dieselbe. Im Jahr 1521 predigte er in Zwickau am Tage Johannis des Täufers im Nachmittagsgottesdienste über Gnade und Prädestination. Es wird darüber gemeldet: „Da er klein von Statur war und eine schwache Stimme hatte, die Kirche aber sehr hoch war, so standen alle Zuhörer von ihren Sitzen auf und traten zur Kanzel, und hörten ihm so aufmerksam zu, daß er hätte hoffen können, sie einen ganzen Tag lang zu fesseln. Sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben, bis Luther, seinem Versprechen gemäß, einen Andern schicken würde.“ (*Seckendorf*, commentarius de Lutheranismo lib. II. f. 181.) Gegen Ende desselben Jahres finden wir ihn im Augustinerkloster in Wittenberg, wo er dahin wirkte, daß die Privatmessen aufhörten. Er hielt heftige Predigten namentlich gegen die Anbetung des Sacraments, wohnte am Ende des Jahres 1521 dem Convente der Augustiner von Meißen und Thüringen in Wittenberg bei, wodurch beschlossen wurde, daß es jedem frei stehen solle, im Kloster zu bleiben oder dasselbe zu verlassen; zugleich wurde das Betteln abgeschafft und Prediger wurden bestellt zur Verkündigung des Wortes Gottes. (Gieseler, K.-G. III. 97.) Angeregt wie Karlstadt durch die sogenannten Zwickauer Propheten trat er aus dem Kloster, legte weltliche Kleidung an, verband sich mit Karlstadt zur Durchführung der vom Rathe und der Universität begonnenen Reformation, predigte gegen die Anhänger des Alten, lehrte, daß die Gemeine wohl das Recht habe, wenn die Obrigkeit sich nachläßig zeige, aus eigenem Mitleiden und Liebe etwas vorzunehmen (Bretschneider, corpus ref. 1. p. 548). In Verbindung mit Karlstadt und dem Schulmeister M. Georg More eiferte er auch gegen die Schulen, so wie gegen die Universitäten: „man solle nicht studiren, auch keine Schule halten, auch niemand promoviren, denn solches habe Christus selber Matth. 23. mit den Worten verboten: ihr sollt euch nicht Rabbi noch Meister nennen lassen.“ (Fröschel's Zuschrift an Churf. August von dem Tractat vom Priesterthum, Wittenberg 1565 in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen 1731 S. 691.) Es erfolgten, wie früher, landesherrliche Untersuchungen. Didymus gestand, daß er gefehlt, und versprach, sich fernerhin der Neuerungen zu enthalten und in den Predigten nur von Glauben und Liebe zu reden (Seckendorf, l. c. I.214.). Indessen fand er doch für gut, Wittenberg zu verlassen, und begab sich nach Düben an der Grenze der Torgauerheide. Luther empfahl ihn dem Spalatin (Merz 1522. De Wette, II. 170) und insbesondere dem Magistrat der Stadt Altenburg (17. April. De Wette, II. 183) als Prediger, und an demselben Tage schrieb er an Didymus (De Wette, II. 184), ihn zur Annahme der Stelle zu ermuntern, und ihm gute Lehren der Mäßigung mit auf den Weg zu geben. Didymus nahm die Stelle an und fing schon an, sich das Zutrauen der Gemeinde zu erwerben, als die regulirten Chorherren, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, gegen seine Ernennung Widerspruch erhoben; ihnen gab der Churfürst nach, ungeachtet der dringenden Gegenvorstellungen Luthers (De Wette, II. 191. 192. 203. 219. 235.) Darauf wurde Didymus Pastor in Torgau und reizte hier durch seine Predigten das Volk zu einem gewaltsamen Angriff gegen das Franziskanerkloster auf (Seckendorf, l. c. II. f. 12), er unterschrieb als Pastor von Torgau 1537 die Artikel von Schmalkalden (Seckendorf, l. c. III. 153). — 1549 wurde er von Moritz von Sachsen wegen Widerstand gegen das Leipziger Interim abgesetzt und starb als Privatmann 1558. S. üb. ihn Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des G. Did. fatalem Leben. Leipzig 1737. Herzog.

Diebstahl, bei den Hebräern. Das Eigenthum galt in Israel als eine heilige Ordnung Gottes, welcher als der oberste und eigentliche Eigenthümer aller Güter dieselben den Menschen nur leihweise auf gewisse Zeit anvertraut und sie äußerlich ungleich wie

die geistigen Anlagen vertheilt hat. Daher wird der Besitz vom Gesetze streng in Schutz genommen, und das allgemeinste Verbot des Diebstahls schon unter die zehn Grundgebote aufgenommen, ja durch das zehnte Gebot ausdrücklich schon das sündliche Begehren irgend welchen fremden Eigenthums verboten (vgl. auch Levit. 19, 11.).

Der eigentliche Diebstahl — Raub wird nicht besonders erwähnt, mag aber unter jenem mit begriffen seyn — wurde bestraft durch Wiedererstattung des Gestohlenen, und zwar, falls dasselbe sich noch beim Diebe vorfand, trat bloß doppelter, falls es aber schon verkauft oder sonst unbrauchbar gemacht war, nach Maßgabe des Werthes der betreffenden Thiere für den Landmann, fünffacher Ersatz beim Rindvieh, vierfacher beim Kleinvieh ein (siebenfache Erstattung Prov. 6, 30 f. ist bloß poetische Rundzahl). Im Falle von Zahlungsunfähigkeit des Diebes wurde er in Sklaverei verkauft, aber nur im Lande Israel selber, so daß er durch das Jubeljahr wieder frei wurde (Exod. 21, 2.; Joseph. Ant. 4, 8, 27 sq.). Als später Herodes wegen überhandnehmender Diebereien das Gesetz dahin schärfte, daß der Dieb als Sklave in's Ausland verkauft werden solle, erregte diese Willkür großen Unwillen, Jos. Ant. 16, 1, 1. Wurde ein Dieb bei nächtlichem Einbruch so geschlagen, daß er starb, so wurde das nicht als Blutschuld geahndet. Exod. 21, 37. bis 22, 14.; 2 Sam. 12, 6. Menschen-Diebstahl wurde in jedem Falle mit dem Tode bestraft Ex. 21, 16.; Deut. 24, 7.

Noch anderweitig war aber das Eigenthum in Israel gesetzlich geschützt: so verpönt Deut. 19, 14.; 17, 17. das Verrücken der Grenzen, ohne indessen eine besondere Strafbestimmung darüber festzusetzen. Jeder Betrug und Veruntreuung ward als Diebstahl behandelt, und anvertrautes, fremdes Eigenthum sollte sorgfältig in Acht genommen werden (Ex. 23, 4 ff.). Wurde anvertrautes Geld oder Geräthe aus dem Hause des Aufbewahrers gestohlen, so sollte es der Dieb doppelt ersetzen; war dieser nicht zu finden, so mußte sich der Hausherr vor Gericht vom Verdacht einer Schuld oder Theilnahme am Diebstahl reinigen und hatte in diesem Falle nichts zu erstatten. War aber das Anvertraute ein Stück Vieh und wurde gestohlen, so mußte der Hüter desselben, dessen Nachlässigkeit am Verlust Schuld war, da man Vieh besser hüten kann als Geld und dergl., es ersetzen; wurde es jedoch durch höhere Gewalt beschädigt, oder geraubt, oder starb sonst, so war wieder nichts zu ersetzen, wenn der Hütende seine Unschuld eidlich vor Gericht erhärten konnte. Ebensowenig durfte er zum Ersatz angehalten werden, wenn das Vieh von einem wilden Thiere zerrissen worden war; in diesem Falle hatte er das Zerrissene — oder Stücke davon — als Zeugnisse beizubringen (Ex. 22, 12. — Am. 3, 12.; 1 Sam. 17, 34 f.). Auch entlehntes Vieh mußte ersetzt werden, wenn es im fremden Dienst Schaden nahm, falls dessen Besitzer nicht selbst dabei war; bei gemiethetem galt das Miethgeld als genügende Entschädigung für böse Zufälle (ib. v. 14.). Wurde das Eigenthum eines Andern durch nähere oder entferntere Schuld, Bosheit oder Fahrlässigkeit, beeinträchtigt und beschädigt, z. B. durch Versäumen des Zudeckens einer Cisterne, durch einen stößigen Stier, durch Abweiden fremden Landes von dem Vieh des Andern, durch unvorsichtiges Anzünden von Stoppeln, wenn dadurch fremdes Gut beschädigt wurde, so trat ebenfalls je nach Umständen ganz oder theilweise billiger Schadenersatz ein, sey's in Geld (z. B. für einen getödteten Knecht oder Magd 30 Seckel), sey's in natura, Exod. 21, 32 ff.; Lev. 24, 18. („wer ein Vieh erschlägt, soll es erstatten Stück für Stück"). — *Philo* II. p. 335 sqq. ed. Mang.

Vieh, das durch Verirren oder sonstwie Schaden zu nehmen Gefahr lief, sollte man, gegenüber von Freund und Feind, wie das eigene zurechtleiten und verlornes, gefundenes Gut treulich bewahren und zurückbringen, Ex. 23, 4 f.; Deut. 22, 1—4.; im widerhandelnden Falle wurde der Fehlende wie ein Dieb behandelt und gerichtlich durch doppelten Ersatz bestraft Exod. 22, 8.

Wenn ein Dieb oder Betrüger später seine Sünde bereute, so sollte er auf irgend eine Weise das unrecht Erworbene zurückgeben nebst 1/5 seines Werthes als Sühne, und ein Schuldopfer darbringen, weiter aber unbestraft bleiben, Levit. 5, 21 ff.; war kein

Goël (Blutsverwandter) mehr da, dem das Gut zurückerstattet werden konnte, so fiel es dem Priester zu, Num. 5, 8.

Vgl. Ewald, Alterth. d. Volks Isr. S. 166 ff. — Winer, R.W.B., wo die entsprechenden Bestimmungen in griechischen und römischen Gesetzen verglichen sind, und Saalschütz, mos. Recht, Kap. 77. und 112. S. 554 ff., 864 ff. (2. Ausg. v. 1853).

Rüetschi.

Diepenbrock, s. Sailer und seine Schule.

Dies irae — die weltberühmte Sequenz auf den Allerseelentag, aus dem 13. Jahrhundert stammend und jetzt noch in der katholischen Kirche an diesem Tage nicht bloß, sondern auch bei allen Seelenmessen und Trauerfeierlichkeiten oder Todtenämtern im Gebrauch. Während Einige, wie z. B. A. L. Follen, den Dominikanermönch Latinus Mosinus Frangipani, auch "Malabranca" genannt, als Verfasser bezeichnen, hat schon im 14. Jahrhundert Barth. Albizzi aus Pisa in seinem „Liber conformitatum 1385" bezeugt, daß nach der Ansicht Vieler der damaligen Zeitgenossen der Franziskanermönch Thomas von Celano, einem Städtchen im jenseitigen Abbruzzo in Italien, welcher um's Jahr 1221 Custos der Franciskanerconvente in Mainz, Worms und Köln war und dann nach seiner im Jahre 1230 erfolgten Rückkehr nach Italien 1249 die Lebensgeschichte des mit ihm innigst befreundet gewesenen, 1226 gestorbenen heil. Franziskus, des Stifters des Franziskanerordens, unter dem Titel: „Legenda antiqua" verfaßte, diese Sequenz gedichtet habe. Dasselbe behauptet mit sehr einleuchtenden Gründen der Franziskanermönch Waddingus in der Schrift: „Scriptores ordinis Minorum 1650." Jedenfalls ist sie, sowie sie sich mit 19 dreizeiligen Strophen als Sequentia in die omnium animarum in dem Missale romanum vorfindet: „Dies irae, dies illa solvet seclum in favilla, teste David cum Sibylla" schon im 14. Jahrhundert, jedenfalls in dessen zweiter Hälfte im kirchlichen Gebrauch gewesen und der oben erwähnte Albizzi redet von ihrem Gebrauch beim Todtenamt als von etwas ganz Bekanntem. Sie findet sich auch auf eine Marmorplatte eingegraben bei einem Crucifix in der Franziskanerkirche zu Mantua, jedoch so, daß 4 den Karakter einer Einzelmeditation an sich tragende Strophen an die Spitze gestellt sind: „cogita anima fidelis ad quod respondere velis Christo venturo de coelis", während neben sonstigeren kleineren Abweichungen die 3 letzten Strophen des kirchlichen Textes fehlen und statt dieser die Strophe den Schluß macht: „consors ut beatitatis vivaum cum justificatis in aevum aeternitatis". Es scheint, diese Zusätze und Aenderungen stammen von einem Mönche dieses Klosters, der den kirchlichen Text zu seiner Privaterbauung benützte und hieran seine eigenen andächtigen Gedanken anknüpfte. Darum führt die Sequenz auch in den alten Büchern häufig den Titel: „meditatio vetusta et venusta de novissimo judicio."

Diesem Hymnus auf das Weltgericht, dem sogenannten "Gigantenhymnus", liegt die prophetische Stelle Zephan. 1, 14—18., besonders v. 15. nach der lateinischen Uebersetzung der Vulgata zu Grunde. Mit der Beziehung auf die A. und N. testamentlichen Weissagungen vom Weltuntergang, der bei Zephanja und denen im Psalm 102, 27., 2 Petr. 3, 10. ist zugleich, um den Gedanken an den Weltuntergang als einen Weltgedanken, als einen allgemeinen, nicht bloß von Christen, sondern auch von Juden und Heiden als Ahnung ausgesprochenen Gedanken hinzustellen, auf die Sibyllinische Weissagung vom Weltuntergang, die mit den Worten beginnt: „vae quas illa dies deprendit." (Ausgabe der Sibyllinischen Orakel von Castalio. Helmstädt 1673. S. 13) hingedeutet. Das klangvolle, gedankenreiche, erhabene und erhebende Lied hat, obgleich unnachahmlich in der Uebersetzung, doch vermöge des heiligen Reizes, der darin liegt, ihrer Viele in Deutschland zu metrischen Uebersetzungen und poetischen Bearbeitungen veranlaßt. Es gibt deren bei achtzig. Die ältesten sind die aus dem Jahre 1550 von Freder, von 1591 von Barth. Ringwaldt ("Es ist gewißlich an der Zeit"); aus dem 17. Jahrhundert ist eine von dem Schlesier Andreas Gryphius vom Jahre 1659 zu nennen; im gegenwärtigen Jahrhundert allein entstanden bis jetzt 55 deutsche Bearbeitungen z. B. von

G. Herder („Tag der Schrecken“), Schlegel, Friedr. v. Meyer, welcher sich im „Lichtboten, Jahrg. 1808, Aprilheft“ also ausspricht: „Dies schauerliche Gedicht, arm an Bildern, ganz Gefühl, schlägt wie ein Hammer mit drei geheimnißvollen Reimklängen an die Menschenbrust. Mit dem Empfindungslosen, der es ohne Schrecken lesen und ohne Grauen hören kann, möchte ich nicht unter Einem Dache wohnen.“ A. L. Follen, v. Wessenberg, Döring, Claus Harms, Bunsen, A. Knapp in doppelter Weise (in den „christlichen Gedichten. Basel 1829“ und in der „Christoterpe“ Jahrgang 1848) und Dr. Herm. Adelb. Daniel, Inspectoratsadjunct am Pädagogium zu Halle, welcher den Hauptschlüssel zu diesem imposanten, auch ohne Musik musikalischen Werk, dessen Wortlaut wie der Schall einer Posaune der Auferstehung tönt, darin fand, daß die Vocalassonanzen beachtet und darum in der Uebersetzung des dreimaligen Reimklangs bewahrt werden. (Tholuck's liter. Anzeiger 1839, Nr. 67, 68.) Darum versuchten sich denn nach ihm noch Mehrere. Auch das würtemb. Kirchengesangbuch vom Jahre 1841 theilt eine poetische Bearbeitung mit.

Zugleich hat diese Sequenz zu den herrlichsten kirchenmusikalischen Compositionen Veranlassung gegeben, insbesondere wurde sie als Bestandtheil des Requiem von den besten Tonmeistern alter und neuer Zeit behandelt, z. B. von Palestrina, Durante, Pergolese, Joseph und Michael Haydn, Abt Vogler, Winter, Cherubini, Gottfr. Weber, Neukomm. Die herrlichste unter allen diesen Compositionen ist aber die in dem Requiem Mozarts (1791), welcher bei der musikalischen Ausarbeitung derselben zur Ewigkeit abgerufen wurde. Die umfassendsten Schriften über das Dies irae lieferten Dr. Lisco, Prediger in Berlin, und Dr. Daniel in Halle, Ersterer in seiner Monographie: „Dies irae. Hymnus auf das Weltgericht. Berlin 1840“; Letzterer in seinem thesaurus hymnologicus. Hal. Tom. II. 1844. p. 103—131. C. E. Koch.

Diether von Isenburg, Erzbischof v. Mainz, s. Mainz.

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, geboren um's Jahr 1229, Dominikaner in Erfurt, ist Verfasser von zwei noch jetzt geschätzten Werken: 1) Vita S. Dominici, abgedruckt bei Surius und den Bollandisten im 1. Bande des August; 2) Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen; es findet sich in Canisii lectiones T. IV. s. *Fabricius,* bibl. lat. VI. 630.

Dietrich, die bedeutendsten Erzbischöfe von Köln und Magdeburg, die diesen Namen tragen, s. unter Köln und Magdeburg.

Dietrich von Niem, oder Neheim, im ehemaligen Stifte Paderborn. Nachdem er als Geistlicher eine Zeitlang eine Pfründe in Bonn inne gehabt, deren Einkünfte ihm das dortige Capitel entzog, kam er an den päbstlichen Hof zu Avignon, wo Gregor XI. ihn als Secretär (scriptor apostolicus) gebrauchte. Als der Pabst 1377 nach Rom übersiedelte, begleitete ihn Dietrich dahin und versah seitdem von 1378 bis 1410 unter fünf Päbsten das Geschäft des päbstlichen Abbreviatore, das Ausfertigen der Breven. Beim Ausbruche des Schisma stellte sich Dietrich auf die Seite des römischen Pabstes. Bonifaz XI. ertheilte ihm, der bereits Clericus in Lucca war, das Bisthum Werden im jetzigen Königreiche Hannover (1395). Er mußte aber dieses Bisthum dem Gegenbischof, den der Gegenpabst oder das Capitel bestellt hatte, abtreten und das ihm als Ersatz angebotene Bisthum v. Cambray wurde ihm auch nicht zu Theil. Er blieb daher fortwährend in Rom, kam in der Begleitung des Pabstes Johann XXIII. nach Constanz und starb daselbst 1417. Dietrich war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller, und obwohl er lange am päbstlichen Hofe verweilte, so zeigte er sich als eifriger Anhänger der allgemeinen Kirchenversammlungen und ihrer Bestrebungen. Hatte er doch am päbstlichen Hofe hinlänglich Anlaß, das Bedürfniß einer reformatio in capite kennen zu lernen. Sein Hauptwerk sind die drei Bücher vom Schisma (1378—1410), herausgegeben in Nürnberg 1532, in Basel 1560, mit einem vierten Buche unter dem besonderen Titel nemus unionis, eine wichtige Quelle für die Geschichte des Schisma; wegen der freimüthigen Darstellung der Gebrechen des Pabstthums wurde es in den Index gesetzt. Einzelne

Stücke davon sind auch besonders herausgegeben worden. Die vier Bücher zusammen sind noch öfter herausgekommen. Der Tractat de necessitate reformationis ecclesiae in capite et membris wurde von von der Hardt als Werk des Peter d'Ailly in den ersten Band seiner Acta Conc. Const. aufgenommen. Er selbst aber erkannte seinen Irrthum und vindicirte genannten Tractat dem Dietrich. Derselbe athmet allerdings den Geist jenes berühmten Cardinals. Gleich von Anfang an wird gezeigt, daß der Apostel Petrus nicht unfehlbar gewesen, und sehr darauf gedrungen, daß der neu zu erwählende Pabst solle abgesetzt werden, wenn er die Beschlüsse der Versammlung, welche die allgemeine Kirche vertrete, nicht vollführe. Es verdient auch dieses Beachtung, daß der Verfasser sich beklagt, daß seit hundert Jahren in Deutschland keine Provincialsynoden gehalten worden; er empfiehlt nun mit Wärme die Erneuerung dieses Institutes (c. 16.), die, wie bekannt vom Concil v. Constanz beschlossen wurde. Andere Schriften mindern Belanges, verzeichnet bei *Fabricius* l. c., übergehen wir. S. über ihn Schröckh, K.G. Bd. 31. *Fabricius*, bibl. lat. T. V. *Meibom*, narratio de Theod. de Niem in seinen script. rerum Germ. Herzog.

Dietrich, Veit, Vitus Theodorus oder Theodoricus, geboren 1506 zu Nürnberg. Nachdem er in den Schulen seiner Vaterstadt den Grund zu seiner Bildung gelegt hatte, bezog er 1523 die Universität Wittenberg. Er machte so glückliche Fortschritte im Studiren, daß er sich die Achtung Luther's und Melanchthons erwarb; aber seine Bedürftigkeit war so groß, daß er den Studien hätte entsagen müssen, wenn ihm nicht Melanchthon Unterstützung aus seiner Vaterstadt verschafft hätte. Um diese Zeit (1527) wurde er Amanuensis Luther's und sein Tischgenosse und begleitete ihn auf das Gespräch zu Marburg, ebenso (1529) nach Coburg und verweilte bei ihm daselbst während des Reichstages von Augsburg (1530). Luther gebrauchte ihn als Schreiber, und diesem war es sehr willkommen, in dem Umgang mit einem solchen Manne sich weiter zu bilden. Er spricht sich darüber dankbar aus in der Dedication zu der von ihm herausgegebenen enarratio Lutheri in prophetam Micham, worin die schönen Worte sich finden: „ich wünsche von Herzen, daß allen Gegnern Luthers sein Leben im Innern so bekannt seyn möchte, wie es mir ist." Er theilte das Wichtigste aus diesen seinen Erfahrungen mit im Briefe an Melanchthon (30. Juli 1530), worin er Luther den frommen Beter lobpreist. Um dieselbe Zeit correspondirte er fleißig mit Melanchthon, der ihm gar vieles Wichtige mittheilte. Nachdem er in Wittenberg Magister, darauf Adjunkt der philosophischen Fakultät geworden, verließ er nach einem fast vierzehnjährigen Aufenthalte jene Stadt, wo Melanchthon vergebens gesucht hatte, ihn festzuhalten, wahrscheinlich zum Fortgehen durch Uneinigkeit mit seinem bisherigen Gönner, Luther, bewogen; er kehrte in seine Vaterstadt zurück (1535), noch ungewiß, ob er daselbst bleiben werde, und sich mehr zur academischen Laufbahn hingezogen fühlend. Schon war er im Begriffe, sich nach Tübingen zu wenden, als man in Nürnberg beschloß, den vielversprechenden, durch den vertrauten Umgang mit Luther und Melanchthon gebildeten jungen Mann in seiner Vaterstadt festzuhalten, und er selbst fühlte sich um so mehr verpflichtet, derselben seine Kräfte zu widmen, als er während seiner Studienzeit von Nürnberg viele Unterstützung im Oekonomischen erhalten hatte. Melanchthon billigte sehr die Sache in einem Briefe an Baumgärtner, Rathsherr in Nürnberg, Dietrichs Gönner (1535 Mittwoch nach Martinstag), worin er sagt: „ich hoffe, daß Dietrich sowohl Eurer Stadt als auch der Kirche Christi zur großen Zierde gereichen werde;" so wie er auch Dietrich selbst, der ihn um Rath gebeten hatte, zur Annahme der angebotenen Stelle ermunterte. Er meldet ihm zugleich, daß Luther mit viel Liebe und Achtung von ihm spreche, und sich über seine Anstellung in Nürnberg freue; er setzt hinzu, worauf unsre obige Vermuthung sich gründet: novi ejus naturam minime tenacem esse simultatum. Erit et tuae humanitatis meminisse illud Hesiodium: *ει τις αυθις ἡγητ' ες φιλοτητα, δεξεσθαι.* Daher bittet er ihn auch, zum Zeichen der wieder angeknüpften Freundschaft, von Zeit zu Zeit an Luther zu

schreiben und überhaupt dessen Freundschaft nicht zu verachten (aspernari). (Melanchthon an Dietrich 6. Febr. 1536.)

Die Stelle, die Dietrich angetragen wurde, war eine Predigerstelle an der Kirche St. Sebald, welche er gleich am Anfang des Jahres 1536 antrat. Er verblieb an dieser Stelle bis an seinen Tod. Im Jahr 1536 fragte ihn Melanchthon (6. Febr.), ob er Lust habe, eine Professur in Wittenberg anzunehmen, rieth ihm aber selbst nicht dazu; ebenso war vorübergehend im J. 1541 davon die Rede, daß er nach Leipzig als Professor der Theologie berufen werden solle. Er widmete seine Kräfte seiner vaterländischen Kirche, blieb fortwährend in Correspondenz mit den Häuptern der Reformation, Luther, besonders aber mit Melanchthon, dessen viele Briefe an ihn das Vertrauen bezeugen, das er ihm schenkte*). Er unterhielt aber auch einen Briefwechsel mit vielen bedeutenden Männern jener Zeit. Er unterzeichnete im Namen der Kirche zu Nürnberg im J. 1537 die schmalkaldischen Artikel. (*Seckendorf*, commentarius III. 153) und wohnte im J. 1546 dem Colloquium zu Regensburg bei (*Seck.* l. c. f. 623.) Er war es, der an Luther das unerbauliche Ende des Dr. Eck berichtete (1543), welches ihm von Seiten der Katholiken derbe Invectiven zuzog und ihn in den Ruf eines zanksüchtigen Theologen brachte. In der Verwaltung seines Amtes in Nürnberg wurde er in allerlei Kämpfe und Geschäfte hineingezogen, wobei Melanchthon öfters Anlaß fand, ihm zuzureden, daß er dem Rathe Baumgärtners folgen möge. Allein Dietrich kehrte sich nicht zu sehr an diesen Rath, worin er Recht hatte. Er nahm Theil an den Osiandrischen Händeln wegen Abschaffung der allgemeinen Absolution zu Gunsten der Privatabsolution, die er durch jene nicht für beeinträchtigt hielt. Osiander dagegen, College Dietrich's, wollte die allgemeine Absolution abschaffen, um der Privatabsolution willen. Die Sache nahm das Ende, daß die Privatabsolution aufgegeben wurde, welche erst durch das Augsb. Interim wieder eingeführt wurde. Auf Befehl des Magistrats führte Dietrich im J. 1542 die Reformation in einigen Pfälzischen Aemtern ein, welche Nürnberg käuflich an sich gebracht hatte. Dieser ehrenvolle Auftrag ist ein Beweis, daß er durch seine kurz zuvor gehaltenen Predigten wider den Magistrat, wobei Melanchthon ihn zur Mäßigung ermahnen zu müssen glaubte, das Vertrauen jenes nicht eingebüßt hatte. Mit dem schon genannten Osiander hatte er im J. 1543 einen Streit wegen der Handauflegung der zu ordinirenden Geistlichen. Dietrich verwarf diesen Gebrauch als papistisch. Luther, den er darüber um Rath befragte, schien die Handauflegung nicht gerade verwerfen zu wollen (Mel. an D. Oct. 1543), indeß Melanchthon, dem Dietrich ebenfalls seine Zweifel mitgetheilt, die Handauflegung durchaus billigte. Dietrich hintertrieb sie, und sie wurde erst im Jahr 1583 eingeführt; mit mehr Recht widersetzte er sich um dieselbe Zeit dem Ritus der Elevation, die zur Zeit der Reformation nicht abgeschafft worden. Schon früher hatte ein Prediger die Abschaffung der Elevation angeregt und sich dadurch sogar bei Melanchthon in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht (Mel. an D. 13. Febr. 1538). Als nun im Jahr 1543 Nürnberg mit der Pest bedroht war, hatte Dietrich Anlaß, das Verwerfliche dieses Gebrauches anzuschauen, wie er selbst berichtet: in der allgemeinen Aufregung wurden die Kirchen sehr zahlreich besucht; bei der Elevation stürzte sich das Volk haufenweise zum Altare und sowie sie Brod und Wein ansichtig geworden, verließen sie die Kirche, als ob hiemit der Gottesdienst beendet wäre. Da Dietrich sich überzeugte, daß Lehren nichts fruchten würden zur Abschaffung dieses Götzendienstes**), beschloß er, sie einfach abzuschaffen. Er berieth sich darüber mit einigen Collegen, welche meinten, man solle mit dem Rathe darüber verhandeln; wirklich wurde wenigstens der Rathsherr Baumgärtner darum befragt; dieser

*) Als karakteristisches Zeichen der Zeit und Melanchthons bemerken wir, daß dieser mehreren Kindern Dietrichs (welcher gleich nach seiner Anstellung geheirathet hatte) die Nativität stellte. S. Mel. Bf. an ihn vom 1. Sept. 1540. Corpus ref. III. p. 1079.

**) Eigene Worte Dietrich's: „Hanc idololatriam cum viderem docendo non posse eximi vulgo, judicavi simpliciter abjiciendam. Bei Strobel, S. 100.

war der Neuerung nicht gewogen, aus Furcht vor unruhigen Bewegungen. Osiander war sehr für die Beibehaltung des Ritus und schrieb nach Wittenberg, wer dagegen kämpfe, sey ein Nestorianer (Mel. an D. 22. Merz 1538). So wäre die Abschaffung unterblieben, wenn nicht Dietrich auf eigene Faust in seiner Kirche am Thomastage 1543 mit Auslassung der Elevation den Anfang gemacht hätte. Darauf wurden die übrigen Prediger vom Rathe angewiesen, dasselbe zu thun. Melanchthon, dem er die Sache mittheilte, meinte, sie sey zwar an sich ganz gut, Dietrich sey aber hierin zu rasch verfahren, und er möge diesen Punkt in seinen Predigten nicht berühren. Luther legte auch keinen Werth auf die Abschaffung und meinte, man bringe damit eine überflüssige Sache in Anregung. Es ist, nach dem Gesagten, nicht auffallend, daß Dietrich durch diese Vorgänge bei Einigen in den Verdacht des Zwinglianismus gerieth, und daß selbst Reformirte zu glauben anfingen, er nähere sich ihrer Lehre. Doch war der Verdacht völlig unbegründet. Im Agendbüchlein Dietrich's findet sich keine Spur von Annäherung an die reformirte Lehre. In einer kurzen Anrede über das h. Abendmahl sagt er: „es ist eine greuliche Sünde von diesem Sacrament halten wie Zwingel und die Sacramentschwirmer, daß es nur Brod und Wein sey. (Kinderpredig von fürnembste Festen a. 1546). Daher ihm Melanchthon über seine heftigen Apostrophen der Reformirten Vorstellungen machte 6. Sept. 1543: Te quoque interdum doleo horridius loqui. Velim igitur de tota re te cogitare ut hominem doctum. Aus Briefen Melanchthons und Cruciger's an ihn können wir deutlich ersehen, daß er weit entfernt, vom lutherischen Lehrbegriffe abzuweichen, mit Melanchthons und Cruciger's Lehrart darüber nicht zufrieden war, darin Luthern beistimmend (s. d. Art. Cruciger). Er gestand zwar auch eine Synekdoche in den Einsetzungsworten ein (Mel. an D. 24. Mai 1538: Synecdochen tu quoque concedis). Er ging nicht so weit, eine hypostatische Union des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmahls anzunehmen, wie eine solche statt findet zwischen beiden Naturen in Christo, sondern er nahm eine reale Verbindung an, wie des Feuers und des Eisens im glühenden Eisen, wie des Gefäßes und des darin enthaltenen Trankes, und war eben um deswillen mit Melanchthon nicht einverstanden, der zwar auch eine Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl annahm, aber eine sacramentliche, h. e. ut signis positis adsit vere Christus efficax (Mel. an D. 23. April 1538). Auffallend ist es hiebei, daß Dietrich urgiren zu müssen glaubte, separatim tradi corpus et sanguinem (Mel. ibidem. Cruciger an D. 18. April 1538), und daß weder Melanchthon noch Cruciger diese Trennung zugeben wollen; Melanchthon behauptet sogar, solche Trennung sey selbst den Päbstlern unbekannt, als ob der Lehrtypus Dietrich's in dieser Hinsicht eine Verbindung der res sacramenti mit den Elementen festsetze, welche sogar die katholische Fassung überbiete*). Melanchthon seinerseits weicht jeder genauen Erklärung aus und fügt die beachtenswerthen Worte bei: Nam illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim (Mel. an D. 24. Mai 1538). Man beachte hiebei den Unterschied der Karaktere Melanchthons und Dietrich's. Dieser denkt über das Abendmahl strenger lutherisch als Melanchthon, eifert zugleich gegen die Abgötterei der Elevation und schafft sie ab, nicht ohne den Schein eigenmächtigen Verfahrens auf sich zu nehmen, während Melanchthon, der über das Abendmahl freier denkt, der insbesondere den Zusammenhang jenes Ritus mit katholischen Irrthümern gar wohl erkennt, und die Einführung desselben ausdrücklich mißbilligt, doch aus natürlicher Neigung zur Accommodation an alte Gebräuche für die Abschaffung keine Hand rühren mochte**).

---

*) Et huc (nämlich zur sacramentlichen Union im Sinne Melanchthons) decurrendum est tandem, nisi defendas illud, quod nonnulli jam dicunt, separatim tradi corpus et sanguinem. Id quoque novum est nec Papistis quidem placiturum. Error foecundus est, ut dicitur, multas quaestiones parit illa physica conjunctio; an separatim (adsint) an sint inclusae partes etc.

**) Melanchthon behalf sich dabei mit einer katholisirenden Unterscheidung: Si synecdochen

Dieser Gegenstand führt uns zu der Hauptarbeit Dietrich's in liturgischer Hinsicht. Auf Befehl des Magistrats mußte er eine Agende für die Stadt Nürnberg und die dazu gehörige Landschaft redigiren. Der erste Druck vom Jahr 1543 und die folgenden bis 1639 führen zwar nur den Titel: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Doch muß es von Anfang an auch in der Stadt gebraucht worden seyn. Die letzte Ausgabe ist vom Jahre 1755, worauf denn gegen Ende des Jahrhunderts eine andere Liturgie die Dietrich'sche verdrängte; diese ist aber bei der Ausarbeitung der neuen Agende für die bayrisch-lutherische Kirche benützt worden. Melanchthon sprach sein Wohlgefallen daran gegen Dietrich aus, und vermißte nur die Excommunication (25. Oct. 1543).

Dietrich's letzte Lebensjahre wurden sehr getrübt theils durch Krankheit theils und hauptsächlich durch die unglückliche Wendung der kirchlichen Verhältnisse. Als im Jahr 1547 der Kaiser die Stadt Nürnberg besuchte, fand der Rath der Klugheit angemessen, der Geistlichkeit die Mahnung zugehen zu lassen, sie möchten wegen der vielen fremden Personen, welche in den Predigten sich einfanden, in ihren Predigten Zurückhaltung beobachten und besonders die obschwebenden Streitpunkte nicht berühren. Bald darauf hielt aber Dietrich über die Worte Psalm 37, 3. hoffe auf den Herrn und thue Gutes ꝛc. eine Predigt, mit deren Inhalt der Rath nicht zufrieden war, daher ihm der Befehl ertheilt wurde, sich auf einige Zeit des Predigens zu enthalten.

Doch weit größeren Verdruß und Schmerz bereitete ihm das Augsburger Interim, das der Kaiser allen evangelischen Ständen und so auch der Stadt Nürnberg aufzudrängen suchte (1548). Die Gesinnung, aus welcher Dietrich handelte, erkennt man am besten aus dem Bedenken, welches er im Namen sämmtlicher Geistlichen über diese Sache dem Rathe auf dessen Befehl überreichte, dieses Bedenken wird nämlich von Strobel S. 128, allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit, dem Dietrich zugeeignet. Es wird darin mit Recht der Unterschied bemerklich gemacht zwischen den verschiedenen Artikeln des Interim, wovon einige dem christlichen Glauben schnurstracks zuwiderlaufen, so daß man sie ohne Verläugnung des Glaubens nicht annehmen könne. Es wird zugestanden, daß man bereit sey, dem Kaiser in allen ihm zukommenden Dingen Gehorsam zu leisten; daß aber, wenn der Kaiser auch den Gehorsam in Dingen, die der Seelen Seligkeit betreffen, fordere, daraus das Vergießen von vielem unschuldigen Blute entstehen würde. Dieses Bedenken wurde als Rathschlag der Prädicanten der unterthänigen Antwort beigefügt, welche der Rath auf das überschickte Interim ertheilte. Alles half nichts. Nürnberg bequemte sich nach langem Sträuben zur Annahme zuerst einiger unwesentlichen Artikel (1548) und im Jahre 1549 nahm man das Interim noch vollständiger, doch nicht in gar allen Punkten an. Unter andern wurde die Elevation der Elemente des Abendmahls wieder eingeführt. Dietrich gedachte Nürnberg zu verlassen, und Melanchthon mußte ihm deßwegen ernst zureden, daß er bleiben solle. Dieser Verdruß hat seinen Tod gewiß beschleunigt: er starb am 24. März 1549. Wenn gleich seine schriftstellerische Thätigkeit von untergeordneter Bedeutung war, so ist sie keineswegs gering zu schätzen. Durch seine Herausgabe vieler erbaulicher, auf die Schrifterklärung sich beziehender Schriften Luthers, die er zum Theil in's Deutsche übersetzte, hat er lebendige christliche Erkenntniß und Leben befördert; daher ihn Melanchthon mit Recht dazu aufmunterte: scio, multos prudentes magis delectari lectione talium enarrationum seu ἐξηγησεων quam exosarum disputationum (Melanchthon an Dietrich 16. Nov. 1544). So gab denn Dietrich folgende Erklärungen Luthers heraus, des 51. u. 130. Psalm 1538, des Hohenliedes 1539, der 15. Stufen-Psalmen 1540, des 90. Psalmen 1541, des Micha 1542, des Psalmes: dixit dominus etc. 1543, der Genesis (die 12 ersten Kapitel)

---

retinemus, idque in usu, adoratio fit, ut ad arcam, directa non in panem, sed in Christum, qui se pollicitus est in nobis efficacem fore. Mihi semel quaerenti de adoratione respondit Lutherus, posse et ad baptismum fieri adorationem, quia Deus alligasset se suis signis, ibi quaeri vellet (Mel. an D. 22. Merz 1538).

1544, des Hosea 1545, von Melanchthon dem Fürsten Georg v. Anhalt dargereicht, der an den Herausgeber ein verbindliches Schreiben und eine Belohnung übersandte (Strobel S. 44), des 2. Psalmes 1546, des Joel 1547, der 25. ersten Psalmen 1557 als opus posthumum — sodann 1539 die Uebersetzung von Luthers Schrift de officio principum, und Luthers Hauspostille 1544. Sehr verdienstlich waren seine Summarien zur lutherischen Bibelübersetzung, des A. T. 1541, des N. T. 1544, seitdem öfter edirt. Einige kleinere Schriften Melanchthons wurden auch durch Dietrichs unermüdlichen Eifer deutsch herausgegeben: 1) Ein gewisser und klarer Unterricht von der Gerechtigkeit 1541, Uebersetzung der Prolegomena zum Commentar über den Römerbrief, 2) von des Pabsts Gewalt, Nbg. 1541 — der ursprünglich lateinisch geschriebene Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln. 3) Eine Trostschrift für alle betrübten Herzen, Nbg. 1547. Uebersetzung der loci consolationis (im Corpus ref. VI. p. 487). Seine eigenen Produkte beschränken sich meistens auf Predigten, wobei er auch die Bedürfnisse der Jugend berücksichtigte. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß er bereits krank im Jahre 1548 den Propheten Jesaias erbaulich ausgelegt herausgab. Seine Absicht, die übrigen Propheten auf dieselbe Weise zu bearbeiten, wurde durch den Tod vereitelt. Die epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum (betreffend die Verhandlungen mit dem wunderlichen Apostaten Mosheim), 1539, ist zwar mit von Dietrich unterschrieben, aber von Osiander geschrieben. Endlich hat derselbe auch einige geistliche Lieder gedichtet und ist der Urheber mehrerer christlichen Anstalten in seiner Vaterstadt geworden.

S. im Corpus ref. die Correspondenz Melanchthons und Crucigers mit ihm in den Jahren 1537 bis 1549, eine Quelle, die reichhaltiger wäre, wenn nicht so viele Briefe Dietrichs verloren gegangen wären. Sodann Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften V. Dietrichs 1772. Herzog.

Dieu, de, Louis, geboren 1590 in Vliessingen, wo sein Vater, Daniel, evangelischer Geistlicher war. Der Großvater, ebenfalls Louis genannt, war Bedienter bei Karl V. und begleitete diesen auf seinem Zuge gegen Algier und auf seinen Zügen in Deutschland. Er zeigte bald Hinneigung zur Reformation, und Karl V. soll ihn gewarnt haben, sich in Acht zu nehmen, weil es nicht in seiner Macht stehen würde, ihn aus den Händen der Inquisition zu befreien. Die Wahrheit dieser Erzählung wollen wir dahin gestellt seyn lassen, aber entschieden müssen wir eine andere in Abrede stellen, daß er während einer Reise nach England auf dem Schiffe von Calvin, der mitreiste, für das Evangelium gewonnen worden sey. Soviel ist gewiß, daß er während seines Lebens unangefochten blieb und vom Kaiser sein Adelsdiplom erhielt. Der Enkel, unser Louis de Dieu, machte seine theologischen Studien in Leyden und bekleidete darauf vier Jahre lang eine Predigerstelle in Middelburg. Er hätte dem Hofprediger Uyttenbogard im Haag nachfolgen können, wozu ihn der Prinz Moritz eingeladen; allein er zog es vor, entfernt vom Hofe zu leben. Er wurde 1619 Professor der Theologie in Leyden, im wallonischen Collegium dieser Stadt, und bekleidete diese Stelle mit Glück und Auszeichnung bis zu seinem im Jahre 1642 erfolgten Tode. Unter den Exegeten der reformirten Kirche nimmt er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Seine Schriften sind: Animadversiones seu commentarius in quatuor Evangelia. Lugd. Bat. 1631. Animadversiones in Acta Apost. 1634. Animadv. in D. Pauli apost. epistolam ad Romanos. — Accessit spicilegiumin reliqua ejusdem apostoli ut et catholicas epistolas 1646. Animadvers. in V. T. Libros omnes 1648. In der Folge sind seine sämmtlichen Anmerkungen zum A. und N. T. zusammen gedruckt worden unter dem Titel: L. d. D. critica sacra. Amstelod. 1693. Fol. Er schrieb auch rudimenta der hebräischen und der persischen Sprache und eine vergleichende Grammatik der orientalischen Sprachen (s. d. Art. Aramäische Sprache. Bd. I. S. 468). Leydecker besorgte die Ausgabe des Tractates de avaritia, der Rhetorica sacra und der aphorismi theologici, Amsterdam 1693. Andere Schriften minderen Belanges s. bei Bayle. Den Grundsatz, der ihn bei der Erklärung des N. T. leitete, spricht er aus in den Worten der prae-

fatio zur orientalischen Grammatik: „facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive Novum Testamentum nobis interpretari.“ So ging also sein Bestreben dahin, durch öftere Vergleichung des hebräischen Sprachgebrauchs so wie durch sorgfältige Zuziehung der alten Uebersetzungen, vorzüglich der syrischen, beim Matthäus auch der äthiopischen, die richtige Auffassung des grammatischen Sinnes zu befördern. So beziehen sich auch seine Anmerkungen zum A. T. vorzüglich auf solche Stellen, deren Erklärung er durch genaue Angabe der hebräischen Wortfügung und des alttestamentlichen Sprachgebrauchs, durch Zuziehung der alten Uebersetzer, besonders durch Vergleichung der verwandten Dialekte, namentlich des arabischen, befördern zu können glaubte.

Dies nach Meyer, Geschichte der Schrifterklärung III. 415, 416. Richard Simon gibt ihm auch ein vortheilhaftes Zeugniß in seiner histoire critique des commentateurs du N. Test. C. 35. *Bayle* s. v.

Herzog.

Dignität oder Prälatur ist die mit einem Amte oder einer Ehrenstelle verbundene Auszeichnung, sowohl im weltlichen wie im kirchlichen Gebiete. Im letzteren hat der Ausdruck dignitas eine weitere und eine engere Bedeutung. Es wird nämlich jedem Inhaber eines Kirchenamtes, welches mit irgend einer Präeminenz versehen ist, eine Dignität beigelegt (s. d. Art. Beneficium Bd. II. S. 50). Daher erklärt z. B. Hostiensis in der Summe zum Tit. X. de praebendis et dignitatibus (III. 5.): dignitas est quaedam praeeminentia in gradu, quae aliquando vocatur personatus. Ebenso sagt Benedikt XIV. in seiner Schrift de synodo dioecesana lib. III. cap. III. init.: Dignitas, personatus et officium saepe promiscue accipiuntur, stricte tamen et iuxta iuris apices, distincta sunt beneficia. Er fügt dann gleich die engere Bedeutung hinzu: dignitatem quippe obtinere dicitur, qui ratione beneficii, quod possidet, praeeminentiam habet; cum jurisdictione in foro externo, sicuti olim erat et alicubi etiam nunc est Archidiaconus. Es gehört also zur Dignität im eigentlichen Sinne ein Kirchenamt, welchem eine äußere Jurisdiktion anhängig ist, die in eigenem Namen verwaltet wird (jurisdictio propria), möge dieselbe ein ursprünglich selbstständiges oder ein erst übertragenes Recht seyn (jurisdictio ordinaria — jurisdictio extraordinaria und delegata; vergl. den Art. Geistliche Gerichtsbarkeit). Hiernach befinden sich im Besitze einer Dignität 1) *dignitates pontificales, praelaturae sensu proprio*, welche ursprünglich diese Präminenz hatten, alle Bischöfe, welche eine eigene Diöcese verwalten, mithin auch der Pabst, Primaten und Erzbischöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbischöfe; 2) *dignitates majores, praelaturae secundariae,* denen erst durch besondere Verleihung die Dignität später zu Theil geworden ist. Dazu gehören die Cardinäle, päbstliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiakonen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöstern, Ritterorden, welche mitunter von der bischöflichen Jurisdiktion befreit (praelati nullius dioeceseos) und selbst mit bischöflicher Jurisdiktion begabt waren (cum iure episcopali vel quasi); 3) *dignitates, praelaturae honorariae, personatus,* denen die Jurisdiktion fehlt und die daher nur nach der Observanz als Prälaten betrachtet werden, wie die Stellen des Propsts und Decans in den Capiteln (m. s. wegen des Einzelnen die betreffenden Artikel). Die Rechte der Dignitarien sind, abgesehen von der besonderen amtlichen Stellung, verschiedene kirchliche Ehren, wie der Vorrang bei Solennitäten, eine ausgezeichnete Kleidung (s. d. Art.), die Incensation (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) u. a. Dazu kommen mancherlei bürgerliche Vorzüge, wie ein bestimmter Rang im Verhältnisse zu den Staatsdienern, ein entsprechender Titel (Hochwürdigster, bischöfliche Gnaden, Excellenz u. a.), Zuziehung zu den Ständeversammlungen, in welchen die Bischöfe bald der ersten (wie im Großherzogthum Hessen, Baden), bald der zweiten Kammer (wie im Königreich Würtemberg, im Großherzogthum Nassau) angehören. Auch den Decanen, wie in Würtemberg dem ältesten, wird bisweilen die Theilnahme an den Kammern gewährt.

In der evangelischen Kirche nehmen die höheren Geistlichen (Bischöfe, General-

superintendenten, Decane u. a.) eine ähnliche Stellung ein, obschon von der äußeren Gerichtsbarkeit derselben nicht die Rede ist. In England hat sich indessen eine der römischen nachgebildete Jurisdiktion des bischöflichen Gerichts erhalten, daher auch der an der Spitze des Capitels stehende Decan (dean) Dignitär ist. Aehnlich ist das Verhältniß in Schweden. Da, wo in Deutschland den katholischen Prälaten ein Sitz in der Ständeversammlung zugewiesen ist, ist es auch bei den evangelischen der Fall.

Eine Dignität oder Prälatur ist auch bisweilen mit einzelnen akademischen Professuren verbunden (vgl. *Weisse,* de iure praelaturae Academiae Lipsiensis. Lips. 1819. 4., auch in desselben Opuscula academica. Lipsiae 1829. 8. Pars I. nro. V.).

H. F. Jacobson.

Dimissorialien (literae dimissoriales, dimissoriae, *ἀπολυτικαί*) sind nach dem jetzigen Sprachgebrauche Urkunden, durch welche bezeugt wird, daß der competente Geistliche das seiner Jurisdiktion, respective der Parochialpflicht unterworfene Mitglied der Kirche (Diöcese, Gemeinde) aus dieser Abhängigkeit oder Gemeinschaft entlassen habe, zum Behuf des Uebertritts in eine andere Gemeinde, oder zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen andern Geistlichen.

Schon das ältere Recht bestimmte, daß ein einer Diöcese angehöriger Kleriker in keiner andern aufgenommen werden solle, bevor er aus jener entlassen sey (*ἐκτὸς τῆς τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου ἀπολυτικῆς ἐγγράφου* — sine proprii episcopi litera dimissoria). (Vgl. Gratian. dist. LXXIII. — Conc. Trullan. a. 692. c. 17. in c. 1. Can. XXI. qu. II. vgl. die Citate bei *Du Fresne* s. v. formatae u. v. a.). Späterhin ist, um Mißbräuchen zu begegnen, insbesondere eingeschärft, daß fremde Geistliche ohne ein Entlassungs- und Empfehlungsschreiben zur Vollziehung religiöser Handlungen, wie Halten einer Predigt, Messelesen, Beichthören und dergleichen nicht zugelassen werden sollen. Ebenso dürfen aber auch fremde Parochianen nicht ohne Zeugniß in eine andere Gemeinde aufgenommen werden. So bestimmt die evangelische Kirchenordnung von Rheinland — Westphalen von 1835 §. 2.: „Wer eine Gemeinde verläßt, ist gehalten, zuvor beim Pfarrer das erforderliche Kirchenzeugniß zu begehren, und dem Pfarrer seines neuen Wohnortes dasselbe einzureichen.“

Von diesen sogenannten literae dimissoriae perpetuae unterscheiden sich andere, temporales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche sich auf die Ertheilung der Ordination durch einen fremden geistlichen Obern beziehen. In der älteren Kirche wurden Kleriker stets für ein bestimmtes Amt ordinirt (ordinatio sine titulo facta irrita est. Conc. Chalcedon. a. 451. c. 6., in c. 1. dist. LXX.). Die Zuweisung des Amts, also auch die Ordination, erfolgte durch den Bischof für seine Diöcese. Die Erlaubniß eines Bischofs für ein Mitglied seines Sprengels, sich bei einem andern Bischofe ordiniren zu lassen, bestand daher Anfangs in der Entlassung aus der Diöcese selbst und erforderte also eine litera dimissoria perpetua. Später änderte sich jedoch die Praxis, indem auch absolute Ordinationen zulässig wurden; es konnte seitdem eine bloß vorübergehende Entlassung zum Behuf einer Ordination durch einen andern Bischof vorkommen. Der Ordinand erhielt von seinem Bischofe, der durch Krankheit oder sonst gehindert seyn mochte oder deßhalb aus persönlichen Rücksichten gebeten wurde, für diesen Zweck eine litera dimissoria oder formata (sigillata). Die ältesten uns erhaltenen Muster solcher Zeugnisse gehören wohl in's 10. Jahrhundert. Aus einem alten Vatikanischen Codex theilen dieselben die Brüder Ballerini mit in ihrer diss. de antiquis canonum collectionibus P. II. cap. IV. Nro. VIII. (bei *Gallandi* de vetustis canonum collectionibus P. I. p. 385). Außer dem Bischofe erhielten auch andere geistliche Obere das Recht zur Ertheilung solcher Dimissorialien und es entwickelten sich deßhalb feste Grundsätze, welche das Tridentinische Concil auf's Neue einschärfte (vgl. c. 3. de temporibus ordinat. in VI. [I. 9.] Bonifacius VIII. Conc. Trid. sess. VII. de ref. c. 10. sess. XXIII. de ref. c. 3. 10.). Das Dimissorium besteht in der Entlassung aus der Jurisdiktion und wird daher ordentlicher Weise vom Bischofe für die seiner geistlichen Autorität unterworfenen Personen gegeben;

da aber der Pabst Ordinarius der ganzen Kirche ist, so ist er gleichfalls und zwar ohne jede Beschränkung dazu befugt. Ferner die Cardinäle für diejenigen, welche drei Jahre ihre Hausgenossen gewesen sind (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Ordo. art. III. nro. 37.). Der bischöfliche Generalvicar kann es in Abwesenheit des Bischofs oder mit dessen besonderer Erlaubniß; der Capitularvicar kann es erst nach Ablauf eines Jahres seit dem Eintritt der Sedisvacanz, außerdem aber sofort für Kleriker, welche wegen eines bereits empfangenen oder zu empfangenden Beneficiums der Ordination bedürfen (*Ferraris*, ib. nro. 40 sqq.). Beschränkt ist das Recht der Aebte in der Anwendung auf die ihnen subjicirten Mönche, und die eximirten Prälaten, welche selbst eine bischöfliche Jurisdiktion besitzen, bedürfen für den vorliegenden Zweck eines besonderen päbstlichen Privilegiums, welches nach dem Trid. Concil ertheilt seyn muß. — Das Dimissoriale (*Referenda* im Trid. Conc. genannt) enthält zugleich die nöthigen Nachweisungen über die Person des Ordinanden, deren spezielle Prüfung Sache des Ordinirenden ist. Dasselbe ist übrigens entweder nur an einen bestimmten Bischof zur Ertheilung der Tonsur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es ist generell als facultas de promovendo a quocunque. Besondere Beschränkungen bestehen öfter wegen der ohne Staatsgenehmigung nicht zuläßigen Ordination im Auslande (Oestreich. Hofverordnung vom 5. Mai 1805. Preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 64. Cabinetsordre vom 23. Dez. 1845 u. a.). In Folge der größeren Freiheiten der Kirche seit 1848 hat dies jedoch meistens aufgehört.

Dimissorialien ertheilt auch der Pfarrer seinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet sind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu lassen. Während dies von freier Vereinbarung abhängt, dem Geistlichen aber seine Stolgebühren zu entrichten sind, verhält es sich in dem Falle anders, wenn die geistlichen Oberen veranlaßt werden, eine solche Erlaubniß zu gewähren. Diese soll nach den Gesetzen „nur aus erheblichen Gründen, besonders dann ertheilt werden, wenn aus den Umständen erhellt, daß die Amtshandlungen dieses Pfarrers den Zweck der moralischen Besserung verfehlen dürften. Auch soll, wenn nicht nachgewiesen ist, daß die Schuld davon auf der Seite des Pfarrers sey, für die Entschädigung desselben gehörig gesorgt werden“ (Allg. Preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 418 folg. verb. Ministerialrescript vom 6. April 1839, in v. Kamptz Annalen Bd. XXIII. S. 374). Nothwendig wird die Ertheiluug von Dimissorialien besonders in dem Falle, wenn Verlobte aus verschiedenen Pfarrsprengeln eine Ehe schließen wollen und das Gesetz nicht entschieden hat, ob dem Pfarrer der Braut oder des Bräutigams die Trauung gebührt (vergl. den Art. Ehe). H. F. Jacobson.

Dimoeriten, so heißen zuerst bei Epiphanius haer. 77, 23. die Anhänger des Apollinaris des Jüngeren, des Bischofs von Laodicea (s. d. Art.), weil sie in Christo nur zwei menschliche Bestandtheile, die *ψυχη αλογος* und den Leib annahmen und lehrten, daß der Logos in Christo die Stelle der Vernunft, des *νους*, der *ψυχη λογικη*, vertreten habe. Vitalianer heißen sie bei Sozomenus H. E. VI. 25. von Vitalis, ihrem Bischofe in Antiochien, Synusiasten bei Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum Paris 1679, weil sie lehrten, daß das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sey und mit seiner Gottheit Eine Substanz bilde; wegen dieser Verschmelzung beider Naturen (*συνουσιωσις*) erhielten sie jenen Namen. Dieser Name paßt aber nur zu der einen der zwei Partheien, in welche die Apollinaristen zerfielen, die Polemianer, nach ihrem Anführer Polemo so genannt, der nach Photius (bibl. Cod. CCXXX.) lehrte, daß die Lehre von zwo Naturen in Christo eine Erfindung des Athanasius, der beiden Gregore, des Bas. M. und der italienischen Bischöfe sey. Ihnen stand entgegen die andere Parthei, die Valentinianer, von Valentinus, so genannt, der sich am wenigsten von seinem Lehrer Apollinaris entfernt zu haben scheint (Theodoret. haer. fab. IV. c. 8. 9.). Demnach ist die Eintheilung, die Augustin de dono perseverantiae Cp. 69. von der Sekte gibt, nicht richtig. Er nennt drei Abtheilungen derselben: 1) solche, die in Christo gar keine Seele, 2) solche, die in Christo keine vernünf-

tige Seele annahmen, 3) solche, die lehrten, das göttliche Wort sey in Fleisch verwandelt worden. Herzog.

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinter, Gustav Friedrich, der Sohn eines Rechtsgelehrten, wurde den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren. Er erhielt den ersten Unterricht von seinem originellen, vielfach zu muthwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog sodann 1773 das Gymnasium zu Grimma und 1779 die Universität Leipzig, wo er unter Ernesti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner Philosophie studirte. Wie so viele sächsische Geistliche, ging auch Dinter durch das Informatorleben in's Pfarramt über. Die erste geistliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Substituts und bald darauf Pfarrers in Kitscher (1787), wo er sich besonders um das Schulwesen verdient machte, indem er viele Zeit und Mühe auf das Heranbilden der Lehrer wandte und sich auch die Liebe und das Zutrauen seiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wußte. Im Jahr 1797 ward er als Director des Schullehrerseminars nach Dresden berufen. Der Umgang mit Reinhard war für ihn besonders anregend und ermunternd; doch vertauschte er 1807 die Stelle gegen ein Pastorat zu Görnitz. Hier eröffnete er eine höhere Bürgerschule oder Progymnasium, in welcher tüchtige Kaufleute, Oekonomen, Realschullehrer u. s. w. erzogen wurden. Seine Leistungen auf dem pädagogischen Gebiete, bei welchen er die Methoden von Pestalozzi und Lancaster mit Freiheit anwandte, waren indessen auch der preußischen Regierung bekannt geworden, so daß er im Jahr 1816 einen Ruf als Consistorial- und Schulrath nach Königsberg erhielt. Dazu kam noch im folgenden Jahre eine theologische Professur, welche ihm Gelegenheit gab, seine im praktischen Amte gesammelten Erfahrungen und die daraus abgezogenen theoretischen Maximen in Form der Pastoraltheologie, der populären Dogmatik und Moral der akademischen Jugend mitzutheilen. Er starb den 29. Mai 1831. Seine schriftstellerischen Arbeiten gehören großentheils dem pädagogischen und katechetischen Fache an. Unter diesen hat seine Schullehrerbibel das meiste Aufsehen gemacht*). Ueber die Grundzüge, die ihn bei der Ausarbeitung leiteten, spricht er sich selbst (Leben S. 314 ff.) dahin aus, daß er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel schreiben wollte. Von der alten (Semler'schen) Unterscheidung zwischen Religion und Theologie ausgehend, suchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religion gehört; hierin, nicht aber in der Wissenschaft, sollte die Bibel Autorität seyn. „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Wahrheit, bewahrte sie vor jedem Irrthum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Eselin, die 969 Jahre des Alters Methusala, die Frage, ob ein Engel oder die Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jesu, den er selbst seinen Sohn nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, von dem Beistande, den uns Gott zum Gutseyn leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesem muß mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch ist aber alles das, was ächt religiösen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Wahrheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutseyn um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert" u. s. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinter'schen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwohl protestirte Dinter fortwährend gegen die, welche diesen Standpunkt als einen „rationalistischen" bezeichneten; er that sich sogar etwas zu gut darauf, „orthodox" zu heißen.

---

*) Schullehrerbibel des A. T. 1—5. Thl. Neust. a. d. O (826—28.) 2te in Dinters Geist überarbeitete Aufl. 835—37. 5 Thle. 8. — Das N. T. 1—4. Thl. ebend. (824—25. 825—26) 828—30. 4 Thle. 8.

Was ihn aber vor den Extremen des vulgären Rationalismus bewahrte, das war nicht sein System, noch irgend ein Prinzip desselben, sondern der praktische Sinn und Takt, der z. B. das Unzureichende der biblischen Wundererklärungen einsehend, auf diese Kunst verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Bestehende rücksichtslos über Bord zu werfen. Dinter rangirt sonach mit den „rationalen Supranaturalisten,“ insofern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht absolut läugnet, dieselbe aber auf ein bloßes pädagogisches Entgegenkommen der menschlichen Einsicht beschränkt (Leben S. 298) und jedes tiefere Eingehen in die Geheimnisse des religiösen Lebens als unfruchtbaren Mysticismus und Schwärmerei von der Hand weist. Mit dieser überaus nüchternen Ansicht hing auch die formelle Behandlung der biblischen Geschichte zusammen, wonach er, fast an Bahrdt erinnernd, das, „was Christus und die Apostel im Geist ihrer Sprache schrieben, in den Geist seiner (der Dinter'schen) Sprache zu übertragen“ suchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es läßt sich leicht denken, daß diese Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die sie in Absicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei all dem Beifall, den sie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zahl der damaligen Rationalisten fand, auch einen entschiedenen Widerspruch von Seiten derer hervorrufen mußte, die bereits einen ganz andern Weg in der religiösen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeschlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationalistischen Theologie auf's Wärmste empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erschien auch bald hernach aus einem entgegengesetzten Geiste heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 829—31), die bei der damals noch in der Minderheit sich befindenden „gläubigen“ Partei sich Eingang verschaffte. Es erzeugte dieser Streit sogar eine kleine Literatur (vgl. Schwabe, zur Geschichte der Schullehrerbibel des Hrn. Dr. Dinter. Neust. a. d. O. 826. — Dinter u. seine Schullehrerbibel aus der evang. K.-Z. bes. abgedruckt Berlin 828. Hoffmann, über Werth u. Brauchbarkeit der Dinter'schen Schullehrerbibel. Bunzlau 828; u. die theol. Zeitschriften aus diesen Jahren, Röhr, Predigerbibliothek, Schuderoffs Jahrb., Becks Repertorium, die Darmstädter Kirchenzeitung u. s. w. von der einen, Harnisch's Volksschullehrer, die Schlesischen Provinzialblätter, Brandt's homilet. liturgisches Correspondenzblatt u. Hengstenberg's evangel. K.Z. von der andern Seite). — Die Selbstbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens den besten Schlüssel zu seiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geistig aufgeweckten, lebensfrohen, geschäftstüchtigen, die social-sittlichen Bedürfnisse des Volkes mit Verstand und Wohlwollen erwägenden Geist kennen, dem wir aber nicht Unrecht thun, wenn wir ihm eine tiefere Einsicht in die religiöse Natur des Menschen, wie in das eigenthümliche Wesen der christlichen Offenbarung und der auf diese gegründeten Theologie absprechen. Selbst an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrschenden sittlichen Ernste möchte man zu zweifeln versucht seyn bei der Masse von schnurrigen Geschichten und Anekdoten, womit diese Biographie wohl allzureichlich durchwürzt ist **). **Hagenbach.**

Diöcese, s. Bisthum.

---

*) Dinter's Leben von ihm selbst beschrieben, ein Lesebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinspectoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile. Neust. a. d. O. 829.

**) Außerdem sind von den Dinter'schen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dresdner Katech. mit Sprüchen und Liederversen. Neust. a. d. O. 800. Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik. ebend. 829. — Materialien zu Unterredungen über d. Glaubens- u. Sittenlehre. ebend. 822. Predigten auf alle Sonn-, Fest- u. Bußtage eines ganzen Jahres. ebend. 820. — Unterredungen über die 4 letzten Hauptstücke des luth. Katechism. ebend. 818—24. — Die Bibel, als Erbauungsbuch für Gebildete. 5 Bde. ebend. 831. — Schulgebete, 828. Liederhomilien, 829. Religionsgeschichte für Volksschulen u. ihre Lehrer. 825. — Anweisung z. Gebrauch der Bibel in Volksschulen. 3 Thle. 822.

Diocletianus. Quellen: das achte Buch der Kirchengesch. des Eusebius und die dem Laktanz zugeschriebene Schrift de mortibus persecutorum vom siebenten Kapitel an. Vortrefflich behandelt diesen Gegenstand Burckhardt in dem Buche: die Zeit Constantins des Großen. Er beweist uns aber nicht die von ihm behauptete Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der Schrift des Laktanz. Uebrigens s. Gfrörers allg. Kircheng. I, 557—570. Was Decius und Valerianus für die Erneuerung des römischen Wesens gethan hatten, war durch die persische Gefangenschaft des Letzteren wieder untergegangen. Es brach eine Zeit politischer Zerfallenheit, Rathlosigkeit und Erbärmlichkeit herein, welche das Reich und seine griechisch-römische Civilisation zum Wanken brachte. Der dauernde Kriegszustand bildete allerdings hervorragende militärische Karaktere, die sich mit ruhmwürdiger Energie den Wogen innerer Gährungen und andringender Barbaren entgegenwarfen. Aber die sich immer erneuernde Vielheit von einander feindseligen Imperatoren ließ es nicht zu einem einigen Kaiserthum und zur Herrschaft von Frieden, Recht und Gesittung kommen. Es wurde immer wieder der Beweis geliefert, daß das Imperatorenthum und das ganze alte römische Staatswesen mit Senat, Consuln und Censoren den Orbis Romanus vor dem gänzlichen Zusammensturze nicht zu retten vermochte. Da ergriff Diocletian die Zügel der Regierung. C. Aurelius Valerius Diocletianus war der Sohn dalmatischer Sklaven, welche der Senator Anulinus freigelassen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und stieg schnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Thaten wiesen ihm bald einen Platz unter den Kriegsobersten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Persien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon sich berufen fühlten, durch ihre Wahl der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wahl am 17. Sept. 284 auf Diocletian. Dieser sah darin nur die Erfüllung der Weissagung einer Druidin und war sich der überirdischen Quelle seiner Herrschaft bewußt. Er kannte keine andre berechtigte Gewalt im Reiche als seine eigene, die kaiserliche, die er als eine völlig unumschränkte und keinem Menschen verantwortliche betrachtete. Um diese Gewalt in allen Provinzen des Reiches und für alle Folgezeit zu sichern, ließ er den ihm ganz ergebenen und geistig unter ihm stehenden Maximianus an der Herrschaft theilnehmen, indem er ihn am 1. April 286 zum Augustus ernannte. Ferner stellte er im Jahre 292 zwei Unterkaiser als Cäsaren auf, den Galerius und den Constantius Chlorus, die durch Adoption und Verschwägerung an die Auguste geknüpft wurden. Er hatte dabei im Sinne, den Cäsaren in einer bestimmten Frist seinen eigenen Platz und den Platz Maximians einzuräumen; die Cäsaren sollten als Auguste sich aber wieder Gehülfen wählen, welche nach Verlauf desselben Zeitraumes in die ersten Stellen einrückten und so fort. Immer sollte es einen Oberkaiser geben, des Diokletian speciellen Nachfolger, dessen Wille allein maßgebend seyn und der die Wahl der Cäsaren ganz frei mit Nichtbeachtung verwandtschaftlicher Ansprüche vollziehen sollte. Die Regierungszeit war auf 20 Jahre festgesetzt. Diese Institution diente der Absicht, daß das Reich kräftiger vertheidigt und regiert und vor terroristischen Usurpationen ebenso wie vor verfaulenden Dynastien bewahrt werde. Es war ein Weg und eine Schule für Capacitäten eröffnet und doch ein allgemeiner Wettlauf um den Purpur abgeschnitten. Die Regenten waren in der Zeit ihrer Kraft am Ruder und genossen einen friedlichen Lebensabend, unter dessen Thatenlosigkeit das Reich nicht zu leiden hatte. Dieses merkwürdige Staatsgebäude hat sich nur so lange, als der Erbauer selbst darin herrschte, erhalten. Aber daß es auch nur so lange bestand, muß Wunder nehmen und kann nicht allein durch das persönliche Uebermiegen Diocletians über seinen Mitaugustus und seine Cäsaren erklärt werden. Er konnte seinem Werke eine andere Stütze geben als seine eigne Willkür, wie er ja auch schon die Erhebung auf den Thron einem Andern, als dem Gutdünken seiner Wähler dankte. Schon in seinem Namen (ursprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, daß ihn der höchste der Götter zur Herrschaft über den Erdkreis berufen habe. Um diesen Zusammenhang anzuzeigen, legte er sich noch den Namen Jovius und dem von ihm adoptirten Maximian den

Namen Herculius bei. Er ließ sich Dominus nennen und erhob sich durch orientalische Mittel über die Linie der übrigen Sterblichen. Er lieh Kleidung und Hofcermoniel vom Oriente. Er entzog sich den Blicken der gemeinen Menge immer mehr, wurde immer unnahbarer und forderte, daß sich der, dem der Zutritt endlich gestattet war, vor ihm zu Boden werfe und ihn wie einen Gott anbete. Alle seine Gebote und Handlungen, auch die Wahl seiner Herrschaftsgenossen, wurden unter den Gesichtspunkt des fleißig erforschten Willens der höchsten Götter gebracht. Als Statthalter und Organ des Göttervaters konnte der Oberkaiser von Allen, auch von seinen Collegen, unbedingte Unterwerfung verlangen. So glaubte er einen unantastbaren, heiligen Hintergrund zu gewinnen für die absolute Herrschaft und den eigensinnig erfundenen Wechsel einer einem einzigen Willen folgenden Vierzahl von Regenten. Das war die religiöse Stütze von Diocletian's System. Wir dürfen nicht meinen, daß er die Welt mit ihr überraschte. Die Religion war ein wichtiger Faktor in der Gährung jener Zeiten geworden. Gerade die politische Unsicherheit, der drohende Umsturz aller Verhältnisse mußte zum Streben nach den überirdischen, ewigen Dingen und zur Anknüpfung an die jenseitige Welt hinführen. Dazu kam der mit dem dritten Jahrhunderte fortwährend wachsende Drang nach innerer Regeneration der alternden Menschheit, das sich steigernde religiöse Bedürfniß. Das griechisch-römische Volksheidenthum genügte nicht mehr. Daher bildete man die heimischen Mysterien mehr und mehr aus und man ergriff mit heißer Begierde orientalische Geheimkulte und wandelte sie nach dem erfinderischen Religionsbedürfnisse um. Taurobolismus, Dienst der Hekate, der Isis und des Mithras und andere Formen eines kräftigen, zum Theil selbst ethisch gewaltigen Aberglaubens bemächtigten sich allerorten der römischen Heiden und gerade vieler Gebildeten und Vornehmen. Diesem Aberglauben zur Seite ging durch die sittlich schwächeren verstandesmäßigeren Köpfe ein Theismus, der die Menge der Gottheiten für mehr oder minder verunglückte Theilgestaltungen der Gottesidee ansah, sie aber alle und alle ihre Verehrungsweisen für eine niedere Stufe der Erkenntniß bestehen ließ, während er selbst sie unter einen Himmel, unter ein göttliches Abstraktum vereinigte, welches er mit Anschluß an den Dienst der Sonne und des himmlischen Lichtes verehrte. Auf dem angegebenen Standpunkte konnte man auch das Christenthum gewähren lassen, wenn dasselbe den Anspruch erhob, daß es allein den Beruf habe, die religiöse Sehnsucht der Welt zu befriedigen. Mochte es diese Ansicht, oder die Erfahrung, daß man die christliche Kirche nicht vernichten konnte, oder Scheu vor der Vermehrung seiner Feinde, oder das allein in den Vordergrund getretene Ringen um den Besitz des kaiserlichen Thrones seyn, wovon sich Gallienus nach der Gefangennehmung des Valerianus leiten ließ, kurz er hatte im Jahre 260 durch ein Edikt den Christen die freie Uebung ihrer Religion gestattet. Das Duldungsgesetz war in den Kämpfen der 40 Tyrannen in Geltung geblieben und nur Aurelian hatte kurz vor seinem Tode an die Aufhebung desselben gedacht. Auch nachher blieben die Christen unbehelligt, breiteten sich ganz außerordentlich aus, drangen in alle Stände und Aemter ein, organisirten ihr Kirchenwesen kräftiger und glänzender und erfreuten sich einer reichen Entwicklung christlichen Lebens und christlicher Wissenschaft. Das Christenthum bildete, trotz aller inneren Kämpfe, ein geschlossenes Ganze und besaß mehr Anhänger, als irgend eine Form des Heidenthums in dem römischen Reiche. Es war bei aller seiner Einfachheit und Offenheit mehr als irgend ein Geheimkult mit allerlei Weihungen, Prüfungen und Offenbarungen geeignet, dem religiösen Bedürfnisse eines jeden Individuums zu genügen. Es kannte seine Mission, Aller Seelen selig zu machen, und strebte nach maßgebendem umwandelndem Einfluß auf möglichst viele Individuen, auf ganze Völker, auf die im römischen Reiche durch Herrschaft und Civilisation geeinigte, jetzt aber von außen und innen mit dem Untergange bedrohte Völkergesammtheit. Das letzte Ziel konnte nicht ohne den Herrn des Reiches erreicht werden, von dessen Vermittelung die Völker sich gewöhnt hatten, Ordnung, Frieden, Recht, aber auch den sicheren Besitz der höchsten Güter zu erwarten, so daß sie die Kaiser als die höchsten Wahrer der Sittlichkeit und Frömmigkeit ansahen. So galt es

demnach einen Kampf um die Herrschaft über die Herzen der Völker, um die Herrschaft über das Staatsganze, um die Herrschaft über die Staatslenker, einen Kampf zwischen Christenthum, orientalisirtem Heidenthum und dem oben beschriebenen Theismus. Der letzte mit seiner Indifferenz und seinem Mangel an eigenem positiven Gehalte war zum feindlichen Zusammentreffen mit den anderen Elementen eigentlich nicht angelegt. Er konnte nur dann auf dem Kampfplatze erscheinen und eine Rolle spielen, wenn sich das Heidenthum trotz seiner Verjüngung und trotz der Verfügung über alle Staatskräfte vergebens angestrengt hatte, das in unerhörter Weise vordringende Christenthum zu beseitigen. Dann konnte der Theismus, der allerlei Heidenthum und Christenthum gewähren ließ, zur Herrschaft kommen, natürlich aber nur um dem Christenthum eine Brücke zur Alleinherrschaft zu werden. Diocletian gehörte ganz und gar dem mantischen Heidenthume an und stützte, befestigte, verherrlichte und heiligte sein neu gegründetes Herrschersystem und das ganze römische Staatswesen durch die engste Verknüpfung mit den heidnischen Gottesdiensten. Hätte er gleich am Anfange seiner Regierung seine Idee mit allen ihren Consequenzen klar erfaßt, so hätte er sich zeitig zu allen religiösen Elementen neben dem Heidenthume feindlich verhalten und besonders das Christenthum unterdrücken müssen. Anstatt dessen ließ er die Zahl der Christen im Heere, im Staatsdienst und am Hofe unbekümmert wachsen, gewöhnte sich an ihren Umgang, überließ ihnen wichtige Angelegenheiten und vertraute selbst seine Person ihnen an. Daß er darin irre ging, scheinen zuerst die Priester gefunden und ihm begreiflich gemacht zu haben. Die Priester hatten aber ganz besonderen Grund, den Kaiser zu belehren. Hätte sein Plan seine völlige Ausbildung erhalten, so wäre eine geschlossene, bevorrechtete, oberste Priesterkaste entstanden, welche die wechselnden Herrscher zu Statthaltern des Vaters der Götter und Menschen geweiht hätte. Natürlich strebten die Priester nach dieser Stellung und wurden deshalb die eifersüchtigsten Beobachter und tödtlichsten Feinde der christlichen Kirche, welche mit ihrer zahlreichen, gut organisirten und mächtigen Hierarchie die religiöse Seite des Systems Diocletians für sich auszubeuten sich anschickte. Wahrscheinlich hat aber auch die Christenheit in ihrem siegreichen Fortschreiten ihre Absicht und ihre Hoffnung merken lassen, das ganze künstliche Staatsgebäude zu zerbrechen, mit Hülfe des unter den Herrschern selbst (nämlich von Constantius Chlorus und seiner Familie) und im Heere vertretenen Theismus über die neuerhobene Staatsreligion zu siegen, sich selbst an ihre Stelle und einen Christen auf den Thron zu setzen. Diese Absicht der Christen ist vielleicht zuerst dem Galerius zur Vermuthung und zur Gewißheit geworden, der sich völlig unter dem Einflusse der Priester befand, der das neue Prinzip mit allen seinen Folgen energisch vertrat und dem als dem nächsten Nachfolger Diocletians am meisten an der festen Begründung und Erhaltung des kaum erst aufgestellten Systems gelegen war. Die Regierungszeit des großen Kaisers nahte sich ihrem Ende, die Vicennalien konnten einen allgemeinen Umsturz zu Gunsten der Christen bringen. Diocletian mußte, was er angefangen hatte, auch vollenden. Er durfte seinen Platz nicht verlassen, ohne vorher die Christen alles Einflusses auf den Staat beraubt, ohne sie vom Hofe, aus dem Heere, aus allen Staatsämtern vertrieben, ohne sie rechtlos gemacht, unterdrückt und vernichtet zu haben. Das forderten die Priester und Galerius, und damit waren heidnische Hofleute und Kriegsobersten einverstanden. Diocletian gab nach und ließ zwischen seinen bis zum Ende seiner Regierung aufgeschobenen Triumph und die Vicennalien den Ausbruch der Christenverfolgung, des letzten furchtbaren Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum in der alten Welt fallen. Am Ende des Kampfes war die heidnische Staatsreligion zerstört. Es folgte das kurze Zwischenreich des indifferenten Theismus und dann der Sieg des Christenthums, welches sich in hierarchischer Form zur ausschließlichen Staatskirche machte und den Thron der neuen Dynastie, die den Platz der wechselnden Herrschervielheit Diocletians eingenommen hatte, weihte und stützte.

Tagis, der magister haruspicum, erklärte einst bei Untersuchung der Eingeweide der Opferthiere, daß die Opfer keine Wirkung hätten, weil Soldaten, mit dem Kreuzeszeichen

behaftet, zugegen wären. Galerius wirkte in Folge dessen im Jahre 298 den Befehl aus, daß alle Soldaten an den Opfern selbst Theil nehmen sollten. Da traten sehr viele Christen aus dem Heere aus, andere blieben, wurden aber in Anklagen auf Majestätsbeleidigung verwickelt. Am Geburtstage des Kaisers warf der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika Gürtel, Stab und Schwert von sich, weil er Opfern beiwohnen mußte und den hölzernen und steinernen Göttern, den tauben Götzen, nicht länger dienen wollte. Er wurde hingerichtet. Das war das Vorspiel zur großen Verfolgung, welche nach mehr als vierzigjähriger Toleranz im Jahre 303 über die Christen hereinbrach. Diocletian war nicht lange nach dem in Rom gefeierten Triumphe nach seiner Residenzstadt Nikomedien zurückgekehrt, als plötzlich am 23. Febr., am Feste der permiralia, Prätorianer in die prächtige Hauptkirche von Nikomedien eindrangen, sie ausplünderten und zerstörten. Am 24. Februar wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, welches die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen verbot, die Auslieferung und Verbrennung aller Handschriften der Bibel und die Niederreißung der Kirchen befahl. Ferner wurden alle christliche Staatsbeamten unter Androhung des Verlusts ihrer Aemter zum Opfern angehalten. Alle Christen sollten ihre Rechte als Bürger und freie Männer verlieren und christliche Sklaven sollten niemals frei werden dürfen. Uebrigens wurde in der gerichtlichen Untersuchung gegen Christen jedes Standes der Gebrauch der Folter erlaubt. Ein Christ vom Hofe spottete über die noch nicht befriedigte Triumphlaune des Kaisers, die sich von den Sarmaten und Gothen nun gegen die friedlichen Christen richtete, und riß das Edikt ab. Dafür wurde er hingerichtet. Es brach Feuer im Palaste zu Nikomedien aus, und Christen wurden als vermuthete Anstifter verhaftet und gefoltert. Eine nochmalige Feuersbrunst hatte das schonungsloseste, grausamste Verfahren gegen alle, auch die höchsten christlichen Hofbeamten zur Folge. Als ferner die Nachrichten von Empörungen in Armenien und Syrien einliefen, wurde ein zweites Edikt erlassen, das alle Vorsteher der Gemeinden gefangen zu setzen gebot. Ihm folgte bald ein drittes Edikt des Inhaltes, daß die verhafteten Christen, wenn sie freiwillig opferten, freigelassen, wenn nicht, auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Ein viertes Edikt vom Jahre 304 befahl endlich, daß alle Christen ohne Unterschied auf jede Weise zum Opfern genöthigt würden. Diese Maßregeln brachten einen großen Schrecken hervor. Viele überlieferten die heiligen Schriften und vermehrten dadurch die Zahl der lapsi um die Klasse der traditores. Die ausgehändigten Schriften wurden öffentlich verbrannt. Viele verheimlichten aber den Besitz der Bibel, spielten andere Schriften statt der Bibel den Behörden in die Hände, oder zeigten auch freiwillig den Besitz und zugleich die Verweigerung der Ueberlieferung der Bibel an. Oft waren die Beamten sehr nachsichtig, ließen sich gern täuschen und ärgerten sich über die aufdringlichen Bekenner. Aber die Heftigkeit der Verfolgung wuchs von Edikt zu Edikt und die Zahl derer, welche darunter den Tod erleiden mußten, wurde sehr groß. Die Wuth der Verfolger erfand scheußliche Qualen, aber auf der andern Seite entwickelte sich bei den Christen eine immer größere Standhaftigkeit und eine Märtyrerfreudigkeit, welche sich bis zum wahnsinnigen Suchen des Todes steigerte. Es fehlte nicht viel, daß die Märtyrer noch bei Lebzeiten angebetet wurden, und der Haß, welcher die Nachgiebigen traf, zerrüttete viele Gemeinden. Aus diesen Zerrüttungen ist das meletianische Schisma in Aegypten und das donatistische Schisma in Afrika entstanden. Nachdem die Verfolgung in allen Theilen des römischen Reichs außer in den westlichsten, in welchen sich Constantius Chlorus mit der Niederreißung von Kirchengebäuden begnügte, zwei Jahre gewüthet hatte, trat Diocletian, der seine glorreiche Regierung so schmachvoll endigte, mit dem Fluche der Christen beladen am 1. Mai des Jahres 305 mit Maximian in den Privatstand zurück. Galerius und Constantius wurden Auguste und von Galerius wurden Maximinus und Severus zu Cäsaren ernannt. Der übergangene Constantin, der Sohn des Constantius, konnte nicht lange unter der Aufsicht des Galerius erhalten werden. Bei seinem Vater angekommen, wurde er nach dem plötzlichen Tode desselben vom Heere zum Augustus ausgerufen im Juli 306. Damit war

das Zeichen zum Bürgerkriege gegeben, der mancherlei Kronprätendenten sich erheben ließ. Constantin mußte den Kampf mit Allen aufnehmen und da er sich von Anfang an zu Gunsten der Christen erklärte, so wurde von allen übrigen Augusten und Cäsaren die Diocletianische Verfolgung mit großer Entschiedenheit und Grausamkeit fortgesetzt. Sie wurden darin von Galerius angeführt, den nur sein Cäsar Maximinus an Wuth übertraf. Dieser gebot im Jahre 308, daß alle zerfallenen Tempel wieder hergestellt würden, daß alle Christen opferten, und von dem Opferfleische genössen, und ließ endlich alle zum Verkauf gebrachten Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwein besprengen. Er machte Viele zu Märtyrern, auch den Tribunen Mauritius, der mit 70 Soldaten zu Apamea in Syrien von Maximin (oder von Maximian) hingerichtet worden ist und dessen Schicksal der Sage von der legio Thebaica zu Grunde liegt. Galerius brachte die Verfolgung zum Stillstand, als er die Nähe seines Todes empfand. Er erließ im Jahre 311 im Namen aller Kaiser ein Edikt, worin er gestand, daß ihre Absicht, die Christen zu ihrer väterlichen Religion zurückzubringen, nicht erreicht und die Christenheit durch die Störung ihres eigenen Gottesdienstes nach seiner Ansicht zu völliger Gottlosigkeit gebracht worden wäre. Er gewährte ihnen nun Verzeihung, erlaubte ihnen, wieder Christen zu seyn und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten, und forderte sie auf, zu ihrem Gotte für sein und des Reiches Wohl zu beten. Galerius starb und Maximinus ließ im Oriente die Verfolgung erneuern, ebenso Maxentius, der Sohn Maximians in Italien. Hier hatte sie ein Ende, als Maxentius 312 dem Constantin erlag; dort setzte sie Licinius fort, nachdem er den Maximinus 313 beseitigt hatte, mußte sie aber, als ihn Constantin 314 zum Frieden nöthigte, für immer ruhen lassen. Diocletian hatte in seinem Lagerpalaste bei Salona keine lange Ruhe gefunden. Er war schon 307 hervorgezogen worden, um den Licinius durch seine Auktorität zu stützen. Aus Furcht vor diesem und vor Constantin hat er sich endlich im Jahre 313, als bereits Alles Schiffbruch gelitten hatte, was von ihm ausgegangen war, selbst vergiftet. Albrecht Vogel.

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, † um 394, einer der Meister der antiochenischen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen sich die Kenntniß der klassischen Literatur erworben und, wie sein kaiserlicher Gegner Julian klagt (*Facund.*, defens. trium capitul. 4, 2.), mit den Künsten des Rhetors seine Zunge gegen die himmlischen Götter bewaffnet hatte, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119.). Ein Doppeltes tritt sofort karakteristisch in seinem Leben hervor: die Begeisterung für die Ascese und sein Beruf wie Talent als Glaubensanwalt der Kirche. Daß er in Gemeinschaft mit Karterius einer Mönchsgesellschaft in Antiochien oder auf den Bergen der Nachbarschaft als Abt vorgestanden habe, ist kaum mehr als ein Mißverständniß, veranlaßt durch falsche Combination einiger Umstände im Leben des Chrysostomus (*Socrat.* h. e. 6, 3. *Sozom.* 8, 2.). Chrysostomus selbst, sein Lobredner, gedenkt dieser Weltflucht nicht, und hätte sie, falls er sie kannte, da, wo er den geliebten Lehrer mit dem Täufer Johannes vergleichend, alle Aehnlichkeit zwischen beiden aufsucht, schwerlich übergehen können, man müßte denn annehmen, daß die gezogene Vergleichung sich nicht über den Kreis des öffentlichen Wirkens hinaus erstrecken sollte (orat. in Diodor. c. 4. Opp. ed. Montfaucon T. III. p. 749). In beiden Fällen war möglich, daß Diodor den Verein strebsamer Jünglinge um sich sammeln konnte, welchem er durch Wort und Vorbild der Führer in theologischer Wissenschaft und praktischem Kirchendienst wurde. Aber ob Mönch oder nicht, die äußerste Strenge der Entsagung that seinem Ideal christlicher Heiligung kaum Genüge. Das Gesicht blaß, die Wangen eingefallen, der Körper mit Runzeln überdeckt, so schildert ihn, ein wandelndes Skelett, Julianus; und Chrysostomus stimmt dem bei, wenn er bemerkt, daß Diodor nur den Schatten der Menschengestalt in dem abgetödteten Leibe mit sich umhergetragen habe (*Facund.* defens. 4, 2.). Bald nahmen

ihn die öffentlichen Angelegenheiten in Anspruch. Auch einem Mann von minderer Begabtheit und Willenskraft hätte der lebhaft entbrannte Glaubensstreit kein müßiges Zuschauen vergönnt. Die Entscheidung brachten die Verhältnisse in Antiochien. Hier hatte Julianus während seines Winteraufenthaltes vor dem Perserzug den Tempel des Daphne'schen Apollo prachtvoll restaurirt, und bot alle Macht und Verführungskunst auf, um die fast durchaus christliche Bevölkerung wieder für seinen Dienst zu gewinnen. Hier besaßen die meisten christlichen Sekten Konventikel oder Emissäre. Hier schürzte sich ein Hauptknotenpunkt in dem Kampf des Arianismus wider das nicänische Bekenntniß, und, während der rohe Valens die Orthodoxen mit steigender Härte verfolgte, ließ er Juden und Häretiker sich seiner Gunst erfreuen. Hier endlich spiegelte die meletianische Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen. In diesen Verhältnissen hatte es zugleich seinen Grund, daß das öffentliche Wirken Diodor's sofort eine vorherrschend polemische Richtung erhielt.

Unter seinen Schriften, deren die spätere syrische Kirche noch mehr denn 60 kannte, ist ein großer Theil Streitschriften. Sie richten sich gegen alle möglichen Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, sey's daß sie den Gegensatz im Großen und Ganzen oder nur einzelne Seiten in's Auge fassen. Von der Bekämpfung des Porphyrius (*περὶ ζώων καὶ θυσιῶν*) und einzelner Irrthümer des Hellenismus (*περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης*) wendet Diodor sich rückwärts gegen Plato und Aristoteles. Neben Streitschriften gegen bestimmt genannte Häretiker, wie die Manichäer, die Eunomianer, Photinus, Sabellius, Marcellus, die Apollinaristen (*πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*), finden sich dogmatische Werke, deren Titel auf eine mehr positive Behandlung schließen läßt. So *περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως*. Die Meinungen der Häretiker über die Seele sind widerlegt in *περὶ ψυχῆς*.

Nicht geringern Eifer widmete Diodor dem praktisch kirchlichen Wirken, besonders gegen Heidenthum und Arianismus. Und die Erfolge, durch welche er hier seine Hingebung gekrönt sah, machten seinen Namen bald zu einem der gefeiertsten in der orientalischen Kirche. Im gleichen Maß verdoppelte sich die Erbitterung der Feinde. Den spitzen Sophisten der Bauernreligion schilt ihn Julianus und sieht in dem Abgezehrten seiner Gestalt die Strafe der Götter. Die Nachstellungen der Arianer bedrohten ihn mehr als einmal mit Lebensgefahr, so daß ihn Chrysostomus auch in dieser Hinsicht als Märtyrer preist.

Vom Anfang an scheint Diodor dem nicänischen Bekenntniß zugethan gewesen zu seyn. Noch unter Constantius hielt er als Laie, in Verbindung mit seinem Freunde Flavian, durch nächtliche Versammlung der Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer es gegen den arianischen Bischof Leontius aufrecht. Nach einer Angabe Theodoret's (h. e. 2, 19.) bewirkte er damals die Einführung des Wechselgesanges beim Gottesdienste, was indeß nach einer andern Nachricht bei Theodorus von Mopsueste (Nicetae Acominat. thesaur. orthod. 5, 30.) sich darauf beschränkt, daß die beiden Freunde die im syrischen Kultus längst übliche Sitte in den griechischen Gottesdienst übertrugen und dadurch die Urheber ihrer allgemeinern Verbreitung wurden. Als der mildgesinnte Meletius im Jahr 360 den antiochenischen Bischofsstuhl bestieg, trat Diodor sogleich auf seine Seite. Während seiner mehrmaligen Verbannung, besonders seit dem Jahre 371 übernahm er, jetzt Presbyter, mit Flavian wie früher die Sorge für die verwaiste Gemeinde. Als beredter Sprecher voll Anmuth und Kraft (Chrysostomus orat. in Diodor. c. 4.) führte er das Wort in den Versammlungen. Aus den Kirchen vertrieben, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachbarberge, an das verdeckte Ufer des Orontes oder wo sonst sich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkolonnen diese Feldgottesdienste auseinandersprengten, erbaute er die Gemeinde durch Wanderungen von Haus zu Haus (Theodoret. h. e. 4, 22.). Ohne festes Obdach, ohne sichere Einkünfte, lebte er in dieser Zeit allein von der freien Liebe der Gläubigen. Diese rastlose Thä-

tigkeit mußte die Verfolgung am heftigsten auf ihn selber lenken. Mehrmals wurde er aus der Stadt vertrieben. Im Jahre 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien. Hier knüpfte sich sein Verhältniß zu dem großen Basilius (epistol. 187.), welchem er von Antiochien aus einzelne seiner Schriften übersandte (epist. 167.). In Anerkennung solcher bewährten Treue weihte ihn Meletius nach seiner Rückkehr aus der Verbannung 378 zum Bischof von Tarsus. Als solcher nahm er Theil an den Berathungen der ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) und soll hier die Wahl des Nektarius zum Patriarchen von Konstantinopel veranlaßt haben (Sozomen. h. e. 7, 8.). Das Concil, welches nothgedrungen neben der Erledigung der Glaubensfrage auch die Ordnung der Verfassungsverhältnisse in die Hand nahm, übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8.). Ein kaiserliches Edikt aus demselben Jahre 381 (cod. Theodos. l. XVI. tit. 1. l. 3.) nennt ihn als den vierten unter den Bischöfen, nach deren Urtheil als Bürgschaft nicänischer Orthodoxie die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entschieden werden sollte. So starb Diodor als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter der ungetheilten Verehrung der Zeitgenossen.

Diese Krone raubte ihm der nestorianische Streit. Vermöge seiner vorherrschend kritisch verständigen Natur und nach der Tradition der Antiochener, dem Menschlichen in der Schrift wie in dem Leben Christi die durch einen überspannten Idealismus bedrohte Bedeutung zu sichern, hatte Diodor im Kampf mit dem Apollinarismus über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus eine Theorie aufgestellt, welche alle Grundlinien des spätern Nestorianismus voraufnahm. Die beiden Hauptschriften in dieser Hinsicht sind: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. bibl. cod. 102.). Nach den Bruchstücken aus ersterer bei Marius Mercator (ed. Baluze p. 349 sqq.) und Leontius Byzantinus (c. Nestor. et Eutych. l. 3. in Canis. lectiones antiquae ed. Basnage I. p. 591 sq.) unterschied Diodor einen doppelten Sohn Gottes, den Gottlogos und den Sohn David's, jenen von Natur, diesen durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, sondern den durch den heiligen Geist erzeugten Menschen. Es gibt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos seinem Wesen nach absolut vollkommen ist, so kann, was die Schrift (wie Luk. 2, 52.) von Entwickelung des Erlösers sagt, sich nur auf seine Menschheit beziehen. Durch den Fortschritt in der Weisheit ist Christus groß geworden. Das Geheimniß der Menschwerdung besteht in der Annahme eines vollkommenen Menschen durch den Logos. Das Verhältniß der beiden Naturen ist das Inwohnen des Logos in dem Menschen Jesus, wie in seinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieser Verbindung läßt sich auch wohl der Sohn David's Sohn Gottes nennen, aber nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebührt gleicherweise der Menschheit Christi, vorausgesetzt daß man den Unterschied der Naturen unverwischt hält. Auch in den Propheten hat der Geist Gottes gewohnt, aber nur momentan und in quantitativ geringerm Maß. In Christus wohnte er beständig und in ungetheilter Fülle. Als Grund für die Menschwerdung Gottes nennt die Schrift die Sünden der Menschen. Sonach beruhte die Menschwerdung nicht auf einer im absoluten Wesen Gottes liegenden innern Nothwendigkeit, sondern auf der freien That göttlichen Entschlusses.

Mit diesen Bestimmungen war die gottmenschliche Person Christi nicht durchaus aufgelöst, aber ein bloß äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen. Die Einheit der Naturen ist nicht die substantielle, sondern moralische, vermittelt von Seiten des Logos durch das virtuelle Inwohnen in der Menschheit Christi, von Seiten des Menschen Jesus durch fortschreitende sittliche Vollendung oder Vergöttlichung. Es war schriftgemäß und als Reaktion gegen eine drohende Vermischung der beiden Naturen wohlthätig, daß Diodor das Menschliche in der Person Christi mit solchem Nachdruck zur Geltung brachte. Aber dem entwickeltern dogmatischen Bewußtseyn konnte diese dualistisch-mechanische Verknüpfungsweise nicht genügen. Zumal seit leidenschaftlicher Partei-

eifer den entstellten Nestorianismus selbst als Häresie ausstieß, mußte der Rückschlag hievon mittelbar die Christologie der ältern Antiochener als seine Vorläuferin und Wurzel treffen. Cyrillus von Alexandrien, so scharfblickend im Dogma als für hierarchische Interessen, betrieb seit 432 in diesem Sinn die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopsueste. Der geistverwandte Bischof Rabulas von Edessa, ein Neubekehrter der alexandrinischen Einnaturenlehre, ging auf das Ansinnen ein. Aber die ganze übrige Kirche Syriens wies diesen Angriff auf das Gedächtniß ihrer hochverehrten Lehrer mit Entrüstung von sich. Ein kaiserliches Edikt schlug den gefährlichen Handel nieder. Cyrillus suchte Entschädigung in einer gehässigen Streitschrift, welche Theodoret widerlegte. Erst der Bischof Flavian von Antiochien seit 499 verstand sich, gedrängt durch die Monophysiten, zum Anathem über die Schriften Diodor's und des Theodorus. In den Akten der fünften ökumenischen Synode (553) findet sich nichts von der Verdammung Diodor's, welche der spätere Photius (bibl. cod. 18.) darin las. Aber allgemein blieb in der griechischen Kirche der Vorwurf des Häretischen auf seiner Christologie haften. Die meisten seiner Schriften, welche das Feuer der Arianer verschont hatte, gingen jetzt unter. Nur bei den Nestorianern hat sich eine kleine Anzahl erhalten, und wie das des Theodorus wurde sein Andenken unter ihnen selbst gottesdienstlich gefeiert.

Weniger Eigenthümliches als auf dem Gebiete des Dogmas, hatte Diodor als Exeget, die zweite Hauptseite seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Seine Commentare fast über die ganze Bibel bezweckten im Allgemeinen die Ermittlung des Wortsinnes, entsprechend den grammatisch-historischen Auslegungsgrundsätzen der Schule (Socrat. h. e. 6, 3. Sozom. h. e. 8, 2.). Aber auch hier erwarb er das Verdienst, daß er die überkommenen Grundsätze theils begrenzte, theils läuterte. „Nicht durch eine sinnlich hörbare Stimme," sagt er in einem aufbewahrten Fragment, „hat Gott zu den ersten Menschen geredet, sondern durch seine eigene Wirksamkeit", also auf geistige Weise, „dem Adam das Erkennen und Vernehmen des Gesetzes eingeprägt." So wenig das willkürliche Allegorieenspiel, welches geistreich alles Beliebige in den Text hineindeutelt, als die roh atomistische Buchstäblichkeit sollte das höchste Prinzip der Auslegung seyn, sondern eine Auffassung, welche, überall ausgehend von den Sprachgesetzen und den geschichtlichen Beziehungen und die Schrift als Ganzes in ihren organischen Stufenfolgen begreifend, ebenso „dem geschichtlichen als dem idealen Element namentlich in Bezug auf das Messianische" sein Recht angedeihen ließe. Von diesem Gesichtspunkt schrieb Diodor die dem Commentar über die Sprüchwörter angehängte Abhandlung *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* gegen die Alexandriner, die Allegorie als Hineintragen eines fremdartigen Sinnes in den Schrifttext abweisend, die *θεωρία* als Hineinschauen in die über den Wortsinn hinausgehenden, aber ihm wesentlichen idealen Beziehungen vertheidigend. Natürlich daß dieser biegsame hermeneutische Grundsatz die mannigfachste Anwendung zuließ. Und wenn die Commentare Diodor's sich im Ganzen durch sprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluß der Dogmatik, durch umsichtiges Auseinanderhalten der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsstufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit auszeichneten, so ergab sich doch aus seinem einseitigen Reflexionsstandpunkt, daß das übernatürliche, typisch-perspektivische Element der Schrift nicht immer zu seinem Recht kommen konnte. Die Beweise gibt die spätere Geschichte der antiochenischen Schule. Von den Schrifterklärungen Diodor's findet sich Einzelnes zerstreut in den Catenen. Die neuerdings durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852. I. p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateinischen Scholien Viktor's von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus sind von geringem Werth und ohne innere Gewähr für den ihnen zugeschriebenen Ursprung.

Dieselbe Geisteseigenthümlichkeit verläugnet sich auch sonst bei Diodor nicht. Sie war es, welche ihn auf die Begründung des kosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes führte. In der verlorenen Schrift gegen das Schicksal (*περὶ εἱμαρμένης* l. 8.), aus welcher Photius (bibl. cod. 223.) beträchtliche Bruchstücke aufbehalten

hat, zeigte er, von dem Begriff der Veränderung ausgehend, daß erfahrungsmäßig sowohl die Welt als die menschliche Natur und die Elemente steter Veränderung unterliegen, und folgerte aus der Wahrheit, daß eine anfangslose Veränderung ein Widerspruch in sich selbst, weil alle Veränderung ein *πάθος ἀρχόμενον* sey, daß sonach die Welt weder ohne Anfang noch durch sich selbst existirend noch ohne Vorsehung sey, sondern daß Gott ihr sowohl das Seyn als das Gutseyn verliehen habe. Aehnlich erklärte er sich in der Schrift *περὶ οἰκονομίας* (Asseman. biblioth. oriental. III. 1. S. 324) für die Endlichkeit der Höllenstrafen aus dem Grund, daß eine ewige Strafe gegen die göttliche Vorherbestimmung der Menschen zur seligen Unsterblichkeit seyn würde. „Wie der Werth der guten Werke um so viel hinter ihrer Belohnung zurückbleibt, als die Kämpfe des Diesseit hinter der Dauer der Ewigkeit, also wird auch die Strafe durch die Größe der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden.“

Unter den übrigen Schriften Diodor's mag besonders noch die chronologische zur Berichtigung der Versehen des Eusebius von Werth gewesen seyn. Das vollständige Verzeichniß bei Suidas (unt. d. W. *Διόδωρος* ed. Bernhardy T. I. p. 1379 sq.), dem nestorianischen Metropoliten Ebed Jesu (Asseman. bibl. orient. III. 1. S. 28 ff.) und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX. p. 277 sqq.). Gewiß ist, daß Diodor hinter dem Ruhm nicht zurückstand, welchen seine Zeit ihm zollte. Er war kein schöpferisch spekulativer Geist. Seiner Fruchtbarkeit fehlte oft wohl die erforderliche Tiefe und Gründlichkeit. An seinem Christenthum mag man den Pulsschlag des lebendigern Gefühls vermissen. Aber mit einem umfassenden Wissen verband er eine dialektisch scharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer versagten selbst Gegner die Bewunderung nicht, ohne daß er zu der herrschenden Parteileidenschaft sich fortreißen ließ. Sein Leben steht vorwurfsfrei. Denn auch sein Antheil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15. Sozom. h. e. 7, 3. 11.) unterliegt, wie vielleicht der ganze Vorfall, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23.). Was seine Bedeutung noch erhöht, ist, daß er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichsten Lehrer heranbildete. In seiner Schule reiften die beiden großen Väter der griechischen Kirche: Theodorus von Mopsueste, in welchem die antiochenische Theologie sich systematisch zusammenfassend ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chrysostomus, der, die antiochenische Nüchternheit mit seinem Gemüthsreichthum befruchtend, der Kirche das seltene Bild eines durch Talent und Leben gleich herrlichen Kirchenfürsten darstellte. Vgl. Neander, der heilige Johannes Chrysostomus, 3. Aufl. I. S. 27 ff. — *Ernesti,* opusc. theol. p. 498 sqq. Semisch.

Diognet, Brief an, ein Kleinod des christlichen Alterthums, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht. Diese ausgezeichnete Stelle gibt ihm nicht sowohl die Neuheit oder der Reichthum der Gedanken noch auch das Tiefgeschöpfte der apologetisch dogmatischen Beweisführung. Das Alles ist mäßig. Und eine spätere Zeit konnte den Brief nahezu häretisch finden. Aber einen unvergleichlichen Zauber übt er durch die edle Einfalt und Innigkeit eines Glaubens, welcher, fast noch ohne Bedürfniß eigentlich wissenschaftlicher Vermittlung, aber im Bunde mit einer feinen klassischen Bildung, die göttliche Wahrheit des Christenthums überall als ein Selbsterlebtes hat und von diesem Innersten des harmonisch gestimmten Gemüths in begeistertem, blühendem, schwungvollem Ausdruck Zeugniß gibt. Der Verfasser theilt nicht mehr die volle Glaubensunmittelbarket der apostolischen Väter, er steht aber auch noch diesseit der Reflexionstheologie der Apologeten. Sein dogmatischer Standpunkt ist der des Uebergangs, wo Glaube und Erkennen, Leben und Wissen noch wesentlich Eines, wie in der Knospe die Blume und Frucht, eben in den Unterschied seiner Momente aus einander zu treten den Ansatz nimmt. Das jedenfalls „fühlt man dem Ton und Geist wie dem Gedankenkreise ab, daß hier auf eine edlere philosophische Bildung das Christenthum gepflanzt ist.“

Der Brief ist ein Antwortschreiben. Diognet, angeregt durch wahrgenommene

Beweise von Todesverachtung der Christen, wünscht Aufschluß über die Quelle dieser ihm räthselhaften Erscheinung. Er hat nach dem Wesen des Christenthums, nach seinem Unterschied vom Heiden- und Judenthum, nach dem Grund seines so späten Eintritts gefragt. Diesem Verlangen entspricht der Brief durch einen bündigen Abriß der christlichen Sitte und Lehre. Vorauf geht eine kurze Karakteristik des Heiden- und Judenthums.

Das Heidenthum ist nichts als Anbetung lebloser Göttergebilde von irdischem Stoffe. Das Judenthum mit seiner gleich sinnlichen Verehrung des einigen Gottes und Schöpfers, als bedürfte der Allgenugsame des Blutes und Opferdienstes, ist mehr Thorheit als Frömmigkeit, sein kleinliches Ceremonialgesetz mehr des Belachens als der Widerlegung werth. Auf den höchsten Posten hat Gott die Christen gestellt. Gleichgültig gegen die Trennungen des nationalen und socialen Lebens, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überbietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper, heimathslos auf der Erde, in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Die Göttlichkeit des Christenthums hat ihre Gewähr, objektiv in der Stiftung durch den Sohn Gottes, den weltschöpferischen Logos; subjektiv in der Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer, dem Zeichen der Gegenwart Gottes. Alle wahre Gotteserkenntniß beruht auf Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Geistesorgan, welches den geoffenbarten Gott sieht. Vom Anfang hatte der Vater dem göttlichen Sohn den in seiner Liebe begründeten Rathschluß der Erlösung mitgetheilt. Die vorchristlichen Geschlechter überließ seine Langmuth dem Spiel ihrer Begierden und Lüste, nicht als hätte er Wohlgefallen an solchem ungeordneten Treiben, sondern damit offenbar würde, wie nicht eigene Kraft, noch das Verdienst der Werke die Krone des Himmelreichs an sich reißt. Nachdem das Maß ihrer Sünden voll war, offenbarte sich Gott in der Menschwerdung seines Sohnes. Selbst sündlos, wurde dieser das Lösegeld für die Verlorenen. Aus dem Bewußtseyn der durch seine Gerechtigkeit gewirkten Rechtfertigung entspringt das Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Aus Beidem die Liebe, welche, wesentlich Gottähnlichkeit, und furchtlos gegen die Schrecken des Todes, in ihrer Erhebung über die Welt und in der dienenden Hingebung an den Nächsten schon hier vorahnend die Geheimnisse und Seligkeit des Himmels schmeckt.

Dies sind die Grundgedanken des Briefs, dessen Ursprung nach innern Anzeichen ungefähr in die Mitte des 2. Jahrhunderts fällt, wo die Kirche, bereits scharf ausgesondert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewußtseyn ihrer welthistorischen Bestimmung erhob. Ein höheres Alter schien Vielen durch die in ihm herrschende christliche Einfalt, verbunden mit den Hinweisungen auf die Neuheit des Christenthums und die Verfolgungen, angedeutet. So rieth man auf die Regierungszeit des Kaisers Trajan (Möhler, Hefele) oder auf die des Hadrian, sey's vor (Herbig) oder nach (Otto) Ausbruch des jüdischen Krieges. Eine noch bestimmtere Vermuthung empfahl sich Dorner. Er fand in der beginnenden Verbindung des Christenthums mit hellenischer Philosophie, in dem freien, universellen Standpunkt des Briefs, in seiner ethischen Lehre besonders von der Eudämonie, in der Bezeichnung des Verfassers als Schüler der Apostel die Karakterzeichen für die Person des Quadratus. Auf einem bloßen Mißverständniß beruht es, wenn mit Rücksicht darauf, daß das Opferinstitut des Judenthums als noch fortbestehend, die nationale Sitte als noch ungebrochen dargestellt sey, der Brief bis in das apostolische Zeitalter herabgerückt werden sollte (Tillemont). Aber auch jene Bestimmungsgründe sind ohne festen Halt. Vielleicht läßt sich mit Dorner (die Person Christi I. S. 178) sagen: „Da die Schrift aus der ewigen Sphäre des Christenthums selbst herausgeschrieben ist, trägt sie so wenig sichere Spuren einer einzelnen Zeit an sich, daß sie jede christliche Zeit in ihrem Innersten heimathlich anspricht."

Der Empfänger des Briefs Diognet mochte nach dem Ehrenprädikat κράτιστος zu schließen, welches hier nicht bloße Freundschaftsbenennung seyn kann, ein Mann von

Stand und Bildung seyn. Aber für die Vermuthung, daß er mit dem wahrscheinlich stoischen Philosophen, dem Lehrer Mark Aurels, eine und dieselbe Person sey, spricht kaum mehr als etwa die Gleichzeitigkeit Beider.

In den Handschriften trägt der Brief den Namen Justin's des Märtyrers. Ueber die hierdurch nothwendige Frage nach seinem Verhältniß zu diesem schwankten die Meinungen seit Tillemont 1691, bis die tiefere Einsicht in Geist und Spracheigenthümlichkeit Beider die Entscheidung überwiegend auf die Seite der Verneinung lenkte. Namen ersten Ranges standen sich hier gegenüber. Die umfassendere Begründung der Unächtheit versuchte der Unterzeichnete zuerst in seiner Monographie über Justin den Märtyrer (I. S. 172 ff.). Hauptsächlich im Gegensatz zu ihr trat Otto (epist. ad Diognet. Justini nomen prae se ferens 1845. ed. 2. 1852.) als Vertheidiger in die Schranken. Seine Arbeit hat das Verdienst, daß, was irgend sich mit einigem Schein für die Aechtheit sagen läßt, man hier beisammen findet und manche minder beweiskräftige Angriffsmittel beseitigt sind. Allein wie selbst diese Vertheidigung nicht ganz bergen kann, so scheitert die Aechtheit schon an der Einen Thatsache der sprachlichen Verschiedenheit. Diktion, Satzbau, rhetorische und logische Ausführung unterscheidet sich so wesentlich von der Darstellungsweise Justin's, daß für diesen Abstand so wenig die Verschiedenheit der Altersstufe als des Inhalts einen befriedigenden Erklärungsgrund bietet. Dort eine an die klassischen Muster anstreifende Reinheit des Ausdrucks neben klarer, gedrängter, markiger Satzverbindung; rhetorische, durch Antithesen belebte Frische bei wohldurchdachter und streng festgehaltener Gliederung des Stoffs. Hier eine inkorrekte, matte, im Satzbau verwickelte und durch vielfache Wiederholungen oder Abschweifungen sich hindurchwindende Darstellung, die sich, selbst wo sie einen höhern Flug nimmt, kaum über die Alltagssprache des Lebens zu erheben weiß.

Derselbe Abstand wiederholt sich in dem Materiellen des Gedankenkreises. Es sind nicht untergeordnete, vereinzelte, Schwankungen des Urtheils leicht ausgesetzte Gesichtspunkte, in denen der Gegensatz sich bewegt, sondern das Ganze der apologetischen Grundanschauung. Und die daneben herlaufenden Berührungspunkte sind, weit entfernt diese Kluft zu überbrücken, meist stereotyp gewordene Gemeinsätze der sich ausbildenden Apologetik. Die wichtigsten Differenzpunkte sind: 1) Die Auffassung der Heidengötter als todter Gebilde der Menschenhand, in denen Justin vielmehr nur die Symbole, Erscheinungsformen und Stationen der mit den Göttern identischen Dämonen sieht. Es genügt nicht, daß man hier auf die im Briefe gewählte, volksthümliche Betrachtungsweise des heidnischen Götterdienstes hinweist. Denn auch so träfe die Polemik den Götterdienst kaum in seiner „verkommensten“ Gestalt. Nach Kap. 1. gilt die Frage nicht dem Aberglauben der Volksreligion, sondern dem religiösen Gegensatz des Heidenthums zum Christenthum in seiner ganzen Weite. Ebenso läßt sich Diognet nur als Repräsentant des gebildeten Hellenismus ansehen. Hiernach wäre die Verläugnung gerade der höhern Seite des Götterkultus, wie schon Hefele bemerkt hat, entweder die Thorheit des Ungeschicks oder die Unredlichkeit der um Ueberzeugung unbesorgten Advokatenkunst. 2) Das schlechthin wegwerfende Urtheil über das Judenthum, selbst ohne die leiseste Andeutung seines göttlichen Ursprungs, während für Justin gerade die pädagogisch typische Bestimmung des Gesetzes den Eck- und Grundstein der Einheit der Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testament abgibt. Es hilft auch hier wenig, wenn man jenes Urtheil auf das Judenthum als Erscheinung des alltäglichen Lebens beschränken will. Denn das Judenthum als solches, mit allen seinen Institutionen, Opfern, Beschneidung, Sabbath u. s. w., ausgenommen allein seinen monotheistischen Gottesbegriff, wird abgelehnt. Der Brief kennt keinen Unterschied zwischen einem Judenthum des Alten Testaments und dem der spätern Entartung. Was sollte auch diese Unterscheidung in einem Zusammenhang, wo sich's bestimmt um die Frage handelte, weßhalb die Christen nicht mehr an der Beobachtung der heiligen Bräuche des Judenthums festhielten? Doch nicht um der Entartung des spätern Judenthums willen hatte sich die Kirche vom

Stamm der Synagoge abgelöst? Wie also konnte der Brief über die bloß temporelle Bestimmung des Mosaismus hinwegsehen, wenn ihm dies, wie Justin lehrt, der wahre Ablösungsgrund war. Und selbst davon abgesehen, in dem Tone des Hohnes, wie der Brief thut, konnte, wer auch nur entfernt an eine göttliche Anordnung des Ceremonialgesetzes glaubte, ohne Impietät nicht von diesem sprechen. 3) Das völlige Schweigen über die vorchristliche Offenbarungsthätigkeit des göttlichen Logos, dergestalt daß erst mit seiner Menschwerdung die Erlösung That und Wirklichkeit wird. Denn diese Offenbarungsthätigkeit bildet bei Justin eine der Grundideen, wodurch ihm sich die sonst getrennten Welten der vor- und nachchristlichen Zeit in Ein großes Ganze göttlicher Welterziehung zusammenschließen. Hierauf vor Allem beruht ihm der universale Karakter des Christenthums. Sie ist seine Antwort auf den heidnischen Vorwurf der Neuheit des Christenthums (apol. 1, 46.). Unmöglich konnte der Brief, wenn er das Werk Justin's war, sich dieser Grundanschauung gänzlich entziehen. Liegt ihm doch dieselbe Frage nach dem so späten Eintritt des Christenthums zur Beantwortung vor. Aber in der That ist seine Anschauung der vorchristlichen Welt die völlig entgegengesetzte. Es kommt hier nicht auf die Idee des λόγος σπερματικός an. Denn auch für die Prophetie des Alten Testaments, wie für die Christophanieen fehlt jede Spur. Plötzlich, unerwartet bricht das Christenthum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Nothwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsraths, wie dies Justin lehrt, sondern die göttliche Absicht, erst durch die volle Tiefe des Abfalls der Menschheit die Nothwendigkeit der rettenden Gnade zum Bewußtseyn zu bringen, begründet nach dem Brief den Aufschub des Erlösungswerks.

Eigentlich Gnostisches findet sich im Brief nicht. Erwägt man indeß jene wenig kirchlichen Vorstellungen von dem Wesen des Judenthums und des vorchristlichen Entwicklungsgangs, so ist nicht unwahrscheinlich, daß er wenigstens solchen Kreisen nicht fern stand, in denen die mißverstandene gnostische Absolutheit des Christenthums Widerwillen gegen das Judenthum und seine Offenbarungen weckte.

Unabhängig von der allgemeinen Aechtheitsfrage des Briefs ist der Ursprung der beiden letzten Kapitel (11. 12.), über deren spätere Abfassung kein Zweifel seyn kann. Schon in den Handschriften sind sie als verdächtig bezeichnet. Auf dasselbe Ergebniß führt Sprache, Inhalt, Geist. Ihr Zweck war wohl, als eine Art authentischer Auslegung die allzufreien Aeußerungen des Briefs in das Bett der strengern Orthodoxie zurückzulenken. Als wahrscheinliche Abfassungszeit läßt sich das 3. Jahrhundert vermuthen. Dafür spricht die Hinweisung auf die Schranken des Glaubens und der Väter, die Entgegenstellung der Evangelien und Apostel, ähnlich der des Gesetzes und der Propheten, die Citation des Paulus schlechthin als Apostel, die Anspielung auf die symmetrisch geordneten Kerzen. Nach Bunsen (Hippolytus und s. Zeit I. S. 138 ff.) sind die beiden Kapitel der Schluß der neuentdeckten Ketzerschrift des Hippolytus, und der eigentliche Brief bildete den Anfang eines von dem Gnostiker Marcion in seiner frühesten Periode verfaßten Briefes. Beides sind grundlose Hypothesen.

Die älteste Ausgabe des Briefs veranstaltete H. Stephanus 1592, eine nach Handschriften berichtigte Otto (zuerst in opp. Just. ed. 2. 1849. II. p. 156 sqq.). Nach ihr Hefele (patr. apostol. opp. ed. 3. p. 300 sqq.). Von den älteren kritischen Arbeiten über den Brief verdienen noch immer Beachtung: Böhl (opuscul. patrr. select. I. 109 sqq.), Möhler (gesammelte Schriften I. S. 19 ff. Patrologie I. S. 164 ff.) und von Großheim (de epistol. ad Diognet. 1828.). Die neueste Revision des kritischen Materials durch Hollenberg (der Brief an Diognet 1853) verstärkt die Gründe gegen die Zurückführung des Briefs auf Justin. Semisch.

Dionysius von Alexandrien, der Große genannt, Schüler des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 232 als Vorstand der Katechetenschule (s. den Art. Alexandr. Katechetenschule), sodann 247 eben demselben auf dem Bischofssitze von Alexandrien. Wenige Jahre nach der Uebernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des

Decius. Gleich seinem Zeitgenossen Cyprian war auch er im Falle, sich über seine Flucht, die er übrigens erst nachdem er in viertägigem Ausharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müssen, obwohl sich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er Weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächst im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermahnung selbst zur Umkehr zu bewegen sucht. Seine Ansicht für die mildere Disciplin hat er nicht nur durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen gesucht, sondern auch nach Euseb. Kirchengesch. VI, 46. hierüber eine Schrift *περι μετανοιας* (an Conon), und *περι μαρτυριας προς τον Ὠριγενην*, geschrieben. Aehnlich war seine Stellung im Streite über die Ketzertaufe, da er, obwohl den eigenen Grundsätzen nach auf römischer Seite, doch die Ansicht der Gegner achten und die Gemeinschaft mit ihnen nicht brechen will. Hievon zeugen seine bei Euseb. Kirchengesch. VII. aufbewahrten Briefe. Schwerer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beschwerliche Verbannung erst nach Kephron in Libyen, dann nach Kolluthion in der Landschaft Mareotis zu ertragen, während welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Gallien's Zeit gefristet, und so ward er durch dessen Edikt nun 260 abermals frei. Doch schwerer fast als das bisher Erlebte lasteten bald auf ihm und den Christen zu Alexandrien die Drangsale des Aufruhrs und Mordes, der Pest und Hungersnoth, von welchen er ein sprechendes Bild (bei Euseb. Kirchengesch. VII, 22.) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfe seiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erster an ein dahinsinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer bestimmter hervortretende Ziel der theologischen Entwickelung erinnert. Vom Geiste der alexandrinischen Schule hat er ein Zeugniß abgelegt, indem er den Chiliasmus, dessen bald erlöschendes Licht eben jetzt in seinem Kreise unter dem Ansehen des Nepos noch krampfhaft aufflackerte, siegreich bekämpfte (s. d. Art. Chiliasmus). Andererseits bemühte er sich vergebens, in der Trinitätslehre so viel möglich die Origenische Fassung beizubehalten, über welche der Streit nach außen sowie die innere Folgerichtigkeit hinausführte, und der mildere Geist, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wohl zur unbestimmten Weite und schmiegsamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte sich in der Bekämpfung der Sabellianischen Lehre, indem er in Briefen gegen sie sprach, zum scharf zugespitzten Gegensatze fortreißen lassen, welcher die von Dionysius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte (vgl. *Athanasius,* de decr. synodii Nic. 26.), daß die Gottheit zertrennt, und Christus zum Geschöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern *συγγραμματα* an Dion. v. Rom die anstößigen Bilder theils umdeutete, theils zurücknahm, theils in der Unbestimmtheit Schutz suchte. Es gelang ihm, sein kirchliches Ansehen dadurch zu retten. Noch vor seinem Tode (264) hat er sich gegen Paul von Samosata wenigstens schriftlich erklärt, da ihm Altersschwäche und Krankheit die persönliche Theilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief ist aber nicht ächt auf uns gekommen.

Dionysius gilt als der ansehnlichste unter des Origenes Schülern, und würdiger Sprosse der älteren alexandrinischen Schule. Er war nicht der selbstständige Geist, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktischem Takte aufgefaßten Strome der Zeit, obwohl er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er ist ein hochwichtiges Kirchenhaupt seiner Zeit, von edler und versöhnender Haltung, wenn auch der freiere Geist des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zutheilte. Den der origenistischen Schule entstammenden Exegeten von höherer Bildung bewährt uns die kurze kritische Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euseb. Kirchengesch. VII, 25.) anstellt, um die Verschiedenheit der Verfasser zu beweisen, und in welcher wir ein heute noch nicht überlebtes Muster der Betrachtung dieser Frage sehen; vgl. *Münster*, de Dion. Alex. circa Apocalypsin sen-

tentia etc. Kopenh. 1826, und Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. — Frisch und farbenreich sind seine Lebensbilder und Erzählungen, blühend und schwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit ist seine ganze Darstellung. Die wenigen Reste erbaulicher Schriftbetrachtung, welche Routh (rel. sacr. II. p. 395 sq.) aus des Nicetas catena P. P. in Jobum zusammengestellt hat, und die das Gepräge der Aechtheit tragen, genügen, ihn nach der Fülle und Tiefe der Betrachtung, wie dem Feuer der Rede, den ersten Homileten des Alterthums zur Seite zu stellen, und enthalten Zeugnisse einer wahrhaft evangelischen Auffassung des Heilsweges.

Von den mannigfaltigen Schriften, polemischen, ascetischen, auch exegetischen und apologetischen (*περι φυσεως*, gegen die Epikuräer, in Briefen an Timotheus, woraus ein Stück in Euseb's praepar. evang. XIV, 23 sq.) Inhalts sind leider nur Bruchtheile von kleinem Umfange auf uns gekommen. Das Meiste ist uns, zumal aus Briefen von Eusebius im siebenten Buche der Kirchengeschichte erhalten. Gesammelt sind die Bruchstücke bei *Gallandi*, bibl. vet. patr. etc. III. p. 481 sq.; von *de Magistris*, Rom 1796. Fol., zum Theil von *Routh.*, rel. sacr. II. u. IV. Darstellungen und Urtheile über ihn sind zerstreut in kirchen- und dogmengeschichtlichen Werken. Weizsäcker.

Dionysius Areopagita, die demselben zugeschriebenen Schriften. Dionysius Areopagita, Beisitzer des höchsten Gerichtshofes zu Athen, wurde nach Act. 17, 34. von Paulus zum christlichen Glauben bekehrt. Dionysius von Corinth (*Euseb.* H. Eccl. III, 9. u. IV, 23.) erwähnt, daß er der erste Bischof von Athen gewesen sey; nach späterer auf das Zeugniß des Apologeten Aristides sich berufender Tradition in den Martyrologien soll er zu Athen den Märtyrertod gelitten haben.

Unter seinem Namen sind folgende Schriften vorhanden: 1) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) zehn Briefe; ein eilfter an Apollophanes ist erst später hinzugekommen und rührt von einem anderen Verfasser her. Um das Jahr 532 (also bald nachdem 529 auf Befehl des Kaisers Justinian die Neu-Platonische Schule zu Athen geschlossen und eine Anzahl ihrer Anhänger nach Persien ausgewandert war,) tauchen diese Schriften auf. Bei einer Unterredung der monophysitischen Severianer mit den Katholiken, welche auf Befehl Justinians unter dem Vorsitz des Hypatius zu Constantinopel gehalten wurde, werden sie von den Severianern citirt, während Hypatius sie für unächt erklärt, da sie sonst Kirchenlehrern, wie Athanasius und Cyrillus von Alex., nicht unbekannt geblieben seyn würden. In der griechischen Kirche gelangen sie, obgleich der Zweifel an ihrer Aechtheit nicht ganz verstummt (s. Photius. cod. 2.), bald zu großem Ansehn, sie werden von Johannes von Scythopolis, von dem berühmten Maximus Confessor (sec. 7.) mit Scholien von Pachymeres (sec. 13.) mit einer Paraphrase versehen, und gelten als Typus mystischer Theologie. Im Abendlande, wo zuerst Gregor d. Gr., jedoch in unbestimmter, zurückhaltender Weise ihrer Erwähnung thut, wurden sie, seitdem Kaiser Michael Ludwig dem Frommen (827) ein Exemplar zum Geschenk gemacht, bekannter und um so höher geehrt, da man, namentlich in Folge der Entdeckungen des Abts Hilduin von St. Denys, den angeblichen Verfasser derselben mit dem großen fränkischen Schutzheiligen Dionysius (der nach Gregor von Tours jedoch erst in der Mitte des 3. Jahrh. die Gemeinde zu Paris gestiftet haben sollte) identificirte. Widerspruch ließ die herrschende Meinung nicht aufkommen, Abälard mußte deßhalb aus dem Kloster St. Denys fliehen. Sodann galten sie als eine Quelle theologischer Weisheit; Mystiker finden in ihnen das Vorbild ihrer Lehre, Scholastiker commentiren sie. So Johannes Scotus Erigena, der sie mit den Scholien des Maximus auf Befehl Karl des Kahlen übersetzt, so nachmals Hugo von St. Victor, Albert d. Gr., Thomas v. Aquin, Dionysius Carthusianus u. A. — In dem Zeitalter der Reformation wird zuerst wieder von Laurentius Valla und nach ihm von Erasmus (Comment. zu Act. 17.) die Aechtheit der Schriften und die Identität der beiden Dionyse angefochten und darauf hingewiesen, daß dieselben in den ersten fünf Jahrhunderten unbekannt seyen und dogmatische

Formeln gebrauchen und kirchliche Institutionen voraussetzen, welche unzweifelhaft erst später entstanden. Auch katholische Theologen wie Sirmond, Launoi, Morinus, entziehen sich der Anerkennung des Thatbestandes nicht, und die apologetischen Versuche der Jesuiten Halloix und Delrio werden schließlich durch den reformirten Theologen *Dallaeus* (de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur Genev. 1666) völlig entkräftet; dessen Argumente aber von dem katholischen Gelehrten *le Nourry* (Adparatus ad Biblioth. Max. Patrum Paris 1703) nochmals erwogen und im Wesentlichen bestätigt. Von da an ist die Unächtheit der Schriften bei katholischen wie protestantischen Gelehrten außer Zweifel und die erneute Behauptung ihrer Aechtheit, welche Kestner in seiner: Agape, oder der geheime Weltbund der Christen durch Clemens von Rom unter Domitian gestiftet (Jena 1819), wieder aufstellte, um das Mysterienritual einer angeblichen johanneisch-gnostischen Geheimgesellschaft darin zu finden, ist wie die ganze bodenlose Hypothese spurlos vorübergegangen.

Seitdem die Erdichtung der Schriften feststand, drängte sich natürlich die Frage über den Ursprung und Zweck derselben auf. Frühere Gelehrte faßten vornehmlich die dogmatisch-polemischen Beziehungen, welche sie darin zu finden meinten, in's Auge; le Nourry vermuthet, sie seyen auf Veranlassung der Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten im Interesse der kathol. Lehre verfaßt, aber erst später verbreitet worden; Andere hielten den Verfasser für einen Eutychianer oder Monophysiten (le Quien; Venema). Indessen ist dieser Gesichtspunkt nicht ausreichend. Wenn gleich eine Berücksichtigung jener dogmatischen Streitfragen in den Schriften nicht zu verkennen ist, so ist dieselbe doch viel zu sehr nur eine allgemeine, in vorsichtiger orthodoxer Haltung, aber nur beiläufig, darüber hinschwebende, als daß hierin das eigentliche Motiv der Fiction gesucht werden könnte. Die genauer eindringende Bekanntschaft mit dem Entwicklungsgang der Neu-Platonischen Philosophie und Mystik mußte die Ueberzeugung gewähren, daß in ihr der Ausgangspunkt für die Erklärung dieser Producte und ihres Zwecks zu nehmen sey. Ihre Uebereinstimmung mit Neu-Platonismus hatte schon Suidas (s. v. Dionysius) bemerkt und sie daraus abgeleitet, daß die Platoniker, namentlich Proclus, die Weisheit des alten apostoschen Lehrers mit Verschweigung seines Namens ausgebeutet; worin freilich nur ein völlig unkritischer Sinn ihm hätte beistimmen können. Andere waren geneigt, Apollinaris d. ä. wegen seiner philosophischen Denkweise und sonstigen schriftstellerischen Thätigkeit für den Urheber zu halten (*Cave*, script. eccles. 1, 177. Aehnlich Paulus in der Recension von Engelhardt's Dion. Areop. Heidelberger Jahrb. 1825. XI.). Doch steht damit die Stufe der kirchlich-dogmatischen, insbesondere aber der philosophischen Entwicklung, auf welcher die Schriften basirt sind, in Widerspruch. Näher lag der Gedanke an Synesius, seit 410 Bischof von Ptolemais, der ja mehr Platoniker als christlicher Theolog war. (So la Croze, Beschreib. d. christl. Relig. in Aethiopien, a. d. Franz. Danzig 1740. S. 17 ff.) Doch bei aller Verwandtschaft der Anschauungsweise unterscheiden sich unsere Schriften merklich sowohl in dem schriftstellerischen Karakter als in einzelnen Vorstellungen, z. B. über die Auferstehung, von Synesius. In neuerer Zeit haben besonders Baumgarten-Crusius und Engelhardt in dieser Richtung die Untersuchung eingehender geführt. Baumgarten-Crusius (de Dionysio Areopag. Progr. Jen. 1823; wieder abgedruckt in dessen Opuscul. theolog. Jen. 1836 p. 265) ist der Ansicht, daß die Schriften die griechischen Mysterien vollständig auf das Christenthum übertragen und zugleich dem Gnosticismus die mystische Religionslehre entgegenstellen wollen, es müsse daher ein Alexandriner im Anfang des 3. Jahrh. der Verfasser seyn. Ist der ersten Behauptung auch ihr Recht nicht zu bestreiten, so wird in der zweiten doch die geschichtliche Stellung derselben verrückt und übersehen, daß in der begrifflichen Erkenntniß (Gnosis), welche der Verfasser bestreitet, Züge des älteren Gnostizismus nicht wieder zu finden sind. Die geschichtliche Stellung der Schriften hat Engelhardt (die angebl. Schriften d. Areop. Dionysius übersetzt und mit Abhandl. begleitet. Sulzbach 1823. 2 Thle.) gewiß richtig bezeichnet, sie gehören der späteren Neu-Platonischen Schule an, deren vorzüglich-

ster Vertreter **Proclus** (gest. 485) war. (Vgl. auch die ausführlichen Erörterungen von **Baur**, Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigkeit. Thl. 2. S. 207; **Ritter**, Gesch. d. christl. Philosophie Thl. 2. S. 515.)

Die Ideen von Gott und dem Prozeß des religiösen Lebens (von dem überwesentlichen Einen, aus welchem durch Ausströmung das Universum, der νοῦς mit dem κόσμος νοητὸς und die ψυχή mit dem κόσμος αἰσθητὸς entsteht und in welches durch **Reinigung** von dem Materiellen, **Erleuchtung** und **Einigung** zurückzukehren das höchste Ziel des geistigen Lebens ist), wie sie von **Plotinos** ausgebildet waren (s. **Vogt**, Neu-Platonismus u. Christenth. Berl. 1836), hatten die nachfolgenden Anhänger dieser Lehre, Porphyrius, Jamblichus practisch zu machen gesucht, indem sie mittels derselben dem heidnischen Götterglauben einen idealen Gehalt einzuhauchen versuchten und Theurgie und Mysteriencultus als Mittel zur Einführung in das Eine damit verbanden. Proclus, der letzte Coryphäe dieser Schule zu Athen, hatte sich angelegen seyn lassen, diese Richtung fortzusetzen, zugleich aber derselben durch logische Formeln einen streng wissenschaftlichen Anstrich zu geben. Er classificirte die aus dem Einen ausfließenden höheren und niederen Wesenheiten (Götter u. s. w.) und zwar in drei Triaden (s. **Ritter**, Gesch. d. Phil. IV. S. 679) nach Art der höheren und niederen Begriffe, indem diese aus jenen, in denen sie enthalten sind, hervorgehen und wiederum nur durch den Zusammenhang mit den ihnen nächst vorhergehenden an den höhern Theil haben und zum Höchsten aufgeführt werden können; die Menschen nur durch Dämonen u. s. w. (s. **Ritter**, ebend. S. 665). Seine Mystagogie und Philosophie erhielt bei allem Nimbus von überschwänglichen Phrasen einen innerlich trockenern Charakter als das kühne und sehnsüchtige Ringen Plotin's nach Anschauung und Einigung; es kommt bei Proclus mehr nur auf eine Erkenntniß dieses Zusammenhangs mit dem Einen, das Sich-Wissen und Halten in demselben hinaus*), während zugleich durch die mystische Theurgie der Zusammenhang mit dem göttlichen Einen zur Anschauung gebracht und dem sich gläubig hingebenden (der πίστις), das Seyn in demselben, unmittelbar gewiß werden soll. Die heidnische Theurgie dieser Hierophanten mußte sich, nicht mehr geduldet im christlichen Staate, in's Dunkel zurückziehen, ihre Philosophie blieb einflußreich auch unter Bekennern des Christenthums.

Die Ideen dieser Schule sucht nun der Pseudo-Dionysius als den wahren ursprünglichen Inhalt der christlichen Lehre und Institutionen darzustellen, als die tiefere, geheime göttliche Wissenschaft, welche von ihm und anderen Lehrern nach dem Vorgange des heil. Hierotheus der empfänglichen Jugend zugänglich gemacht ward. Gelehrt darf von Gott nur werden, was er selbst durch die heil. Schrift offenbart und die derselben entsprechende geheime Ueberlieferung sagt, die gewissermaßen dem himmlischen näher auf immateriellere Weise von Geist zu Geist fortgeht (Div. Nom. I, 2. 4. III, 2. 3. Hier. Eccl. I, 4.). Die in unsäglichen Wiederholungen vorgetragenen Grundgedanken sind: Gott, das über Seyn, Wesenheit, Denken und jegliche Bestimmtheit und Eigenschaft erhabene **Eine**, Gute, ist aller Dinge Urgrund, Wesenheit und Leben durch die Güte, mit der er, der Sonne gleich, die nicht durch Reflexion oder Vorsatz, sondern durch ihr Seyn selbst die Strahlen ausgehen läßt, das Seyende zum Seyn führt und das Gewordene zusammenhält; durch diese Ausstrahlung bestehen die rein geistigen Wesen, die vernünftigen und vernunftlosen Seelen, bis zu den leblosen Wesen hinunter, jede niedere Stufe durch die höhere vermittelt (Div. Nom. I, 3. 5. IV, 1. 2.). Es wird auf das Verhältniß der Radien zum Centrum, der Zahlen zur Monas, der Accidenzien zum Subjekte hingewiesen um zu veranschaulichen, wie das Eine die Ursache von Allem und in Allem, doch selbst über Allem und Nichts von Allem ist (Div. Nom. V, 6. 7. XIII, 2.). Ein jeg-

*) Von Proclus gilt wohl, was **Hegel**, Gesch. d. Phil. 3, S. 91 von dem Charakter der Neuplatonischen Mystagogie sagt, während seine Vorstellung von Plotins ekstatischer Einigung ebend. 45 zu nüchtern ist, s. **Vogt**, Neuplat. u. Christenthum S. 129 ff.

liches strebt nun auch in seiner Weise nach demselben als dem Grunde, Bande und Ziele seines Bestehens hin; das Geistige erkennend, das Sinnliche empfindend, auch das Leblose nach der ihm eigenen Beschaffenheit.

Die Theologie, um diesem überwesentlichen begrifflosen und unbegreiflichen Absoluten beizukommen, muß per thesin und per aphaeresin verfahren, kataphatische und apophatische seyn (Theol. myst. I, 2.), d. h. sie muß von demselben, als der Ursache von Allem, Alles was in dem Seyenden sich findet affirmiren, und wiederum da die Bestimmtheit des Seyenden nur eine Negation, Beschränkung ist, alles dies wieder negiren, und das Absolute als erhaben über Position und Negation achten (Theol. Myst. I, 2.). So erhält auf kataphatischem Wege Gott nach allen seinen Ausflüssen und dem, was in ihnen sich findet, aus der geistigen, seelischen, leiblichen und leblosen Sphäre des Seyns seine Namen, Bezeichnungen, die, abstracter oder concreter, auf weitere oder engere Gebiete des Seyns sich beziehen, wie: Güte, Leben, Schönheit, Licht, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung ꝛc. Bei der Deutung dieser Namen verschwimmt überall das Ethische in dem Physischen; so ist Gott Gerechtigkeit, weil er für jedes Einzelne der Selbstthätigkeit Ursache ist und Alles unvermischt, jedes nach Würdigkeit, in Ordnung hält; Heil und Erlösung, so fern er nicht zuläßt, daß das wirklich Seyende in's Nichtseyn falle, sondern das, was zum Ungeordneten hinwankt und dadurch Verlust an seiner eigenthümlichen Vollkommenheit leidet, aufrichtet und in seine Schönheit stellt. In allen diesen Bezeichnungen wird nur die Wirkung, Affection, Kraft, die wir von Gott empfangen, ausgedrückt, er selbst, wie er in seinem Grunde ist, wird dadurch nicht erkannt; zwischen Ursache und Wirkung besteht keine ἐμφερεία, das Gewirkte nimmt zwar ein Bild der Ursache in sich auf, aber die Ursache selbst ist über dem Gewirkten nach ihrem eigenen Prinzip; von der Lust sagt man, daß sie Freude schafft, nicht daß sie sich selbst freut; so kann man von dem Urleben nicht sagen, daß es selbst lebe (Div. Nom. 2, 8.). In eigentlicherer Weise muß man daher zu ihm gelangen auf kataphatischem Wege, indem man alle diese Bestimmtheiten und Beschränkungen, die sich in dem Seyenden, welcher Art es seyn mag, finden negirt, und von dem Sinnlichen sich losmachend nicht nur zum Licht der intellectuellen Erkenntniß aufsteigt, sondern auch von diesem sich ablöst und in die mystische Anschauung dessen eintaucht, der die überlichte Finsterniß zu seiner Wohnung gemacht hat (Theologia mystica). Diese Bewegung der Seele zu dem Einen wird als Kreisbewegung geschildert, wodurch sie von dem Aeusseren weg, in sich selbst mit den einigenden Kräften zusammenfaßt und mit sich selbst einig geworden, zu dem was über allem Seyenden ist, geleitet wird (Div. Nom. IV, 9.). Sie erfaßt den Urgrund, indem sie sich selbst erfaßt in ihrem Grunde.

Diese mystische Einigung ist natürlich nicht Allen erreichbar. Diejenigen, welche sie erreichen, sind berufen, Mystagogen zu werden und Andere zu erheben. Die Erhebung aber wird nicht erreicht bloß auf dem subjectiven Wege freier Vernunftthätigkeit, sondern nur vermittelst eines hierarchischen Prozesses, dessen Ordnung schon in der theologischen Emanationslehre angedeutet ist. Es kehren hier ganz die oben bei Proclus nachgewiesenen Gedanken und triadischen Ordnungen wieder. Hierarchie ist die heilige Ordnung, Wissenschaft und gottähnlichende Wirksamkeit, vermöge deren die, welche daran Theil nehmen, je nach ihrer Art gereinigt, erleuchtet und vollendet werden und die unter ihnen stehenden ebenso zur Vergöttlichung aufführen, so daß dadurch ein jedes nach seiner Kraft am Guten Theil nimmt (Hier. coelest. c. 3.). Die *Hierarchia coelestis* beschreibt die Ordnung der Engel, oder überweltlichen geistigen Wesen, welche die Erleuchtung ungemischt, ohne Materie empfangen und zuerst die Heimlichkeit Gottes offenbaren; alle Offenbarung Gottes ist durch sie vermittelt (H. C. IV, 2.), sowohl die der gesetzlichen Hierarchie durch Moses als auch die Offenbarung der Menschwerdung Christi, ja dieser selbst unterwirft sich den Anordnungen, die Gott durch die Engel ihm gibt (H. C. IV, 3. 4. V, 2.). Die Engelordnung zerfällt in drei Triaden, 1) Throne, Cherubim und Seraphim, 2) Gewalten, Herrschaften, Mächte, 3) Engel, Erzengel, Fürstenthümer.

— Die *Hierarchia ecclesiastica* ist unserm Wesen gemäß voll sinnlicher Symbole, denn wir werden durch sinnliche Bilder zur geistigen Anschauung aufgeführt; ist es auch das Eine, wonach alle Gottähnlichen streben, so nehmen doch nicht alle auf gleiche Weise an dem Einen Theil, sondern wie die göttliche Waage einem jeden nach Würdigkeit sein Loos zutheilt (H. E. I, 2.). Vermöge einer künstlichen im Einzelnen nicht genau durchgeführten Eintheilung werden hier ebenfalls drei Triaden herausgebracht (H. E. V, 1—3.). In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1) die heil. Weihen, das was vollbracht wird, 2) die Weihenden, — Mysten — 3) die, welche geweihet werden. Die Weihen sind a) Taufe (φωτισμὸς), b) Communion (σύναξις), c) die Consekration des Salböls, welches zu allen Weihen gebraucht wird (das μῦρον), a reinigend und erleuchtend, b und c vollendend. Die Mysten sind: a) der Hierarch (Bischof), b) der Priester, c) der Liturg (Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierachie, so jedoch, daß dem Mysten der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen zukommen. In der Ordnung der Geweihten sind: a) die untersten diejenigen, welche gereinigt werden (Katechumenen, Energumenen u. s. w.), b) die welche erleuchtet werden (die Getauften, welche an den Mysterien Theil haben), c) die obersten die Mönche, welche ein ganz ungetheiltes Leben führen (H. E. VI, 1—3.). Schließlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (die kirchliche Todtenbestattung) behandelt. Die Schilderung der kirchlichen Gebräuche entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit, und manches Einzelne, wofür es vielleicht an anderweitigen Belegen fehlt, kann wohl in provincieller Eigenthümlichkeit seinen Grund haben. Das Wesentliche dieser Mysterien ist, wenn man den Kern der in Worten hochtrabenden in der Sache ziemlich nüchtern rationalisirenden Ausdeutung herausschält, nichts Anderes als symbolische Darstellung der Art und Weise, wie wir zum göttlichen Leben aufgeführt werden sollen nnd dies geschieht durch moralische Ascese. Wir sterben in der Taufe mit Christo, indem wir in die göttlichen Fußstapfen des Ersten der Kämpfer der Tugend treten, und Alles der Vergöttlichung Entgegenstehende niederringen (H. E. II, 6.). Brod und Wein im Abendmahl sind Symbole, durch welche Christus angedeutet und an ihm Theil genommen wird; d. h. wir sollen vereinigt werden mit seinem göttlichsten Leben, indem wir uns nach Vermögen demselben ähnlichen und so in Wahrheit zur Theilnahme an Gott vollendet werden (H. E. III, 3. §. 1. 4. 9.). Auch hinsichtlich der Wirkungen des Gebets wird alles Gewicht auf die subjective Erhebung gelegt (D. N. III, 1.).

Es ergibt sich aus dem Angeführten, wie diesen Schriften der eigentliche Sinn der kirchlichen Dogmen von Sünde, Gott, Erlösung nicht eigen ist. Der Verfasser läßt sich auch auf eine genauere Behandlung derselben nicht ein, und verdeckt diese Umgehung durch wiederholte Verweisung auf seine theologischen Hypotyposen (Theol. myst. 3. u. ö.), die jedoch nicht existiren und gewiß nie existirt haben. Er befleißigt sich im Allgemeinen einer orthodoxen Haltung, ohne im Einzelnen die ganze orthodoxe Terminologie sich anzueignen. Seine mystische Denkweise stand ja an sich in einem Gegensatze zu solchen begrifflichen Satzungen über das Unbegreifliche. Das Böse, welchem er die am meisten eingehende Erörterung widmet (D. N. IV, 18 sqq.), ist ihm weder etwas Seiendes, noch aus dem Seienden, auch nicht die Materie, es ist nur die Schranke, der Mangel, welcher dem nicht-absoluten Guten anhaftet und ohne welchen dieses gar nicht seyn würde; Gott kennt das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte (§. 30); für alle Geister, Seelen, Körper u. s. w. ist das Böse allein in der Schwäche und in dem Abfall vom Besitze des ihnen eigenen Guten; (§. 27) dieser aber ist strafbar, wenn das Können in unsrer Gewalt steht (§. 35). So ist die menschliche Natur, obgleich ihrem eigenthümlichen Ursprung nach mit dem φθαρτὸν behaftet, doch freiwillig von dem göttlichen emporführenden Leben in Unvernunft und Leidenschaft abgewichen und hat anstatt des Ewigen das Sterbliche ergriffen (H. E. 3, 11.). — In der Trinitätslehre soll das Vereinte, d. h. die Namen, welche der ganzen Gottheit zukommen, nicht getrennt, nur einem, etwa dem Vater, beigelegt werden; und das Unterschie-

dene, die Namen Vater, Sohn, Geist, nicht confundirt werden (D. N. 2, 2. 3.). Allein zu immanenten Unterschieden kann es in dem „überwesentlichen" Absoluten nicht kommen. Nach der Schrift sind der Vater die Quell-Gottheit, Sohn und Geist der theogonischen Gottheit Sprossen und übergöttliche Lichter; wie dieß aber sey, ist nicht auszusprechen und vorzustellen (§. 7), nur so weit geht unsere Kraft, einzusehen, daß alle Vaterschaft und Sohnschaft der Götter, Götter-Söhne und gottähnlichen Geister von der Ur-Vaterschaft und Ur-Sohnschaft ausgehen, während Vater und Sohn doch wieder aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft entnommen sind; da zwischen Ursache und Wirkung keine genaue Aehnlichkeit (ἐμφέρεια) besteht. Das oben in dieser Beziehung Angeführte gilt speciell von diesem Verhältniß. Diese trinitarischen Bezeichnungen sind Aussagen der kataphatischen Theologie, welche durch die eigentlicheren Verneinungen der apophatischen wieder aufzuheben sind (Theol. M. 3. 5.); Namen, welche nur Wirkungen Gottes, nicht sein Wesen erkennen lassen und ausdrücken, daß in ihm der Grund der theogonischen Emanationen ist. — Für die Christologie im Sinne des orthodoxen Dogma's ist bei dem Mangel an entsprechender theologischer Grundlage und bei dem durchgreifenden Prinzip der hierarchischen Vermittlung durch die Engel, welches im System oben ansteht und, wie wir oben gesehen haben, auch ausdrücklich auf Christi Menschwerdung und Leben bezogen wird, keine Stelle. Die ontologische Grundlage für das Mysterium des Seyns Gottes in Christo ist wohl dieselbe wie für das Mysterium des Seyns Gottes in der Menschheit überhaupt; die wirkliche, thatsächliche Erscheinung desselben aber ist in Jesu eine andere, neue. Jesu Gottheit, welche die Ursache von Allem (namentlich aller Hierarchie H. E. 1, 1.) ist, Alles erfüllt und in Allem die Theile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält, hat, ohne in ihrem überwesentlichen Seyn, ihrer Einfachheit gewandelt zu werden, die vollkommene, unveränderte menschliche Natur angenommen (D. N. 2, 10, 3.). Der überwesentliche Jesus ist wesenhaft geworden, ohne seine Ueberwesentlichkeit aufzugeben (Theol. M. 3. ep. 4). Die göttliche Güte hat sich aber hier mit unserer Niedrigkeit durchaus ohne Sünde vereinigt (H. E. 3, 3. 11.); sie hat uns als Theilnehmer ihres Schönen dargestellt, indem sie die Macht der apostatischen Menge an uns durch Gerechtigkeit zu nichte machte (sich zu unserer Vergöttlichung in den Kreuzestod senkte, H. E. IV, 10.), unseren Verstand erleuchtete, das Haus der Seele von Leidenschaften befreite und jene überweltliche Erhebung zeigte, welche wir durch heilige Aehnlichung mit ihr nach Kräften erreichen, wozu aber die stets erneute Erinnerung an jene Gotteswirkungen nothwendig ist, welche wir durch die hierarchischen Lehren und Werke empfangen (H. E. 3, 3, 11. 12.). Jesu Gottheit ist demnach gewiß nichts Anderes, als das überwesentliche Eine selbst, gedacht als Ursächlichkeit jener durch die Welt gehenden Wirkungen, für welche demselben auch die Namen: Heil, Erlösung (s o.) beigelegt werden. Sein menschliches Leben ist die thatsächliche Erscheinung jenes Verhältnisses des Ueberwesentlichen, Absoluten zur Menschheit, welches an sich seyn sollte, aber durch die Abirrung der Menschheit verdunkelt und gestört ist, in seiner Reinheit, Idealität. Aus diesem Grunde wird auch von Christo gesagt, daß er über der Menschheit erhaben das Menschliche wirke, eine καινὴ (wofür die Monophysiten setzten μία) θεανδρικὴ ἐνέργεια darstelle, und dafür auf die Geburt von der Jungfrau, das Wandeln auf dem Wasser u. a. Wunderbare verwiesen (ep. 4), ohne daß damit die Wirklichkeit seiner menschlichen Natur aufgehoben werden sollte *). Weit entfernt, daß nach der Ansicht des Areopagiten die Menschheit Jesu in monophysitischer Weise in die göttliche Hypostase aufgänge, beruht vielmehr die eigentliche Wesenhaftigkeit desselben in seiner Menschheit **).

---

*) In ähnlicher Art wiesen auch Neoplatoniker auf wunderbare Zeichen der Vergottung bei ihren Hierophanten hin, wie das Schweben des Jamblichus über der Erde, während er betete, ohne daß deßhalb die Realität ihrer menschlichen Natur aufgegeben worden wäre.

**) Die Behauptung (Baur, Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. 2 p. 245), Pseudo-Dionysius deute selbst H. E. III, 3. 13, an, daß Christus nicht eigentlich Mensch geworden sey,

Ein solcher Versuch völliger Verschmelzung des Neoplatonismus mit dem Christenthum konnte sich einem Geiste aufdrängen, der von beiden als den Elementen seiner Bildung in Wissenschaft und Leben gleich mächtig ergriffen und von der Wahrheit des einen wie von der Herrlichkeit des andern durchdrungen war. Er führte seinen Versuch unter dem Namen des apostolischen Dionysius Areopagita aus, weil die doppelte Rücksicht auf die philosophisch gebildeten Heiden aus der athenischen Schule und auf die christlich-kirchlichen Kreise ihn leitete. Jene sträubten sich wider das ihnen verhaßte Christenthum und machten den Christen, welche die neuplatonischen Ideen sich aneigneten, den Vorwurf, daß sie das, was rechtmäßiges Eigenthum der Hellenen sey, zum Schaden der Hellenen, wie Vatermörder, mißbrauchten. Diesen Vorwurf wollte er entwaffnen und jene Speculation als altes Eigenthum einer christlichen Weisheitsschule zu Athen und als den wahren Gehalt der kirchlichen Institutionen erscheinen lassen. Die Wahrnehmung, daß diese heidnische Philosophenschule selbst so manche christliche Gedanken sich angeeignet, konnte ihm hiezu Anregung und einen Schein der Berechtigung geben. Zugleich sollten sie erkennen, wie sie keine Ursache hätten, sich gegen den Eintritt in die Kirche zu sträuben, die ja dieselben Ideen, welche sie zu ihrem eigenen Schaden in dem trüben und verworrenen heidnischen Mysterien-Cultus bewahren und pflegen zu müssen glaubten, weit herrlicher schon verkörpert hatte. Andererseits sollte durch diese Fiction in der Kirche einer Denkweise Recht und Einfluß gesichert werden, welche nach des Verfassers Ueberzeugung ebenso zur tieferen Anschauung der christlichen Wahrheit führte, als sie, wie der Zeit wohl noth that, über die dogmatische Streitsucht und kirchliche Leidenschaftlichkeit erhob. Daß diese Absichten bei dem Verfasser wirkten, durfte namentlich auch aus Andeutungen in den Briefen erkennbar werden (ep. 7. u. ep. 6 u. 8); wie weit er dieselben erreichte, ist hier nicht zu verfolgen. Jedenfalls ist es ihm gelungen, dieser mystischen Philosophie von derselben Zeit an, wo ihre heidnischen Vertreter durch Cabinets-Befehl in dem christlichen Staate zum Schweigen gebracht werden sollten, unter dem altehrwürdigen christlichen Gewande, mit dem er sie umkleidete, einen glorreichen und von frommer Bewunderung begleiteten Eingang in die christliche Kirche zu verschaffen, welche in Speculation, Hierarchie und Cultus schon so manche ethnisirende Elemente aufgenommen hatte, denen dadurch eine willkommene wissenschaftliche Grundlage und geschichtliche Autorität zugleich dargeboten wurde.

Da das Wichtigste aus der Literatur schon angeführt ist, so ist nur noch die beste Ausgabe der Werke des Dionysius Areopagita zu nennen, die mit den Erklärungen des Maximus, Pachymeres und anderem Apparate, bearbeitet von *Balthasar Corderius*, e soc. Jesu, Paris 1615. Antverpiae 1636 u. ö. in 2 Theilen fol. erschien; ein Abdruck der Opera D. A. ed. rec. Corderii erschien Brixiae 1854. K. Vogt.

Dionysius von Korinth, wurde im Jahre 170 Bischof dieser Stadt, nach Eusebius im Chronicon, und zeichnete sich aus nicht bloß durch gewissenhafte Verwaltung seines Sprengels, sondern auch dadurch, daß er andern Kirchen auf ihre Bitte mit Ermahnungen und Belehrungen beistand. Es waren von ihm in der alten Kirche acht sogenannte katholische Briefe bekannt, an die Kirchen in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gortyna in Creta, Amastris in Pontus, Gnossus, Rom und an eine christliche Schwester Chrysophora. Sie sind verloren gegangen; Eusebius hat davon in seiner Kirchengeschichte IV. 23. den allgemeinen Inhalt und einzelne Auszüge gegeben, welche bei aller ihrer Kürze für die Kenntniß der speziellen Verhältnisse der betreffenden Kirchen nicht ohne Werth sind. Hieronymus im Catalog K. 37. ertheilt ihm wegen dieser Briefe ein großes Lob. Herzog.

Dionysius, Bischof von Rom, 259—269, Nachfolger Sixtus II. Während er noch römischer Presbyter war, nahm er am Streite über die Ketzertaufe Partei für

---

beruht auf Aneignung der Engelhardt'schen Uebersetzung, die hier wie an manchen andern Stellen unrichtig ist.

seinen Bischof Stephanus, schrieb darüber in Verbindung mit einem seiner Collegen, Philemon, an Dionysius von Alexandrien, der sich gegen Stephanus erklärt hatte, was die Veranlassung war, daß Dionysius an ihn und Philemon ein Schreiben richtete, um seine Ansicht zu rechtfertigen. Als Bischof ist er besonders bekannt durch seine Theilnahme an den trinitarischen Streitigkeiten, sein Eingreifen in dieselben bildet ein nicht ganz bedeutungsloses Moment derselben. Es hatten nämlich einige ägyptische Bischöfe das Sendschreiben des Dionysius v. Alex. an Ammonius und Euphranor gegen die Sabellianer heterodox gefunden, und ihn in Rom selbst bei dem römischen Dionysius verklagt. Dieser brachte diese Anklage vor eine Synode und schrieb nun im Namen derselben an den alexandr. Dionysius, er möchte sich über den Grund der gegen ihn vorgebrachten Anklage näher erklären; zugleich drückte er die allgemeine Meinung der Synode über den obschwebenden Streitpunkt aus (Athan. de synodis c. 43. in Verbindung mit desselben de sententia Dionysii c. 13.), worauf Dionysius v. Alex. seinen *ελεγχος* und *απολογια* schrieb, worin er sich zur römischen Ansicht bekannte. Darauf sandte der römische Dionysius eine encyclica an die ägyptischen Bischöfe, worin er die Sabellianer, aber auch den entgegengesetzten Irrthum bekämpfte, doch ohne den ihm befreundeten Dionysius v. Alex. zu nennen. Das ist die Schrift, die Athanasius de sent. D. c. 13. im Allgemeinen erwähnt, und woraus er eine längere Stelle mittheilt (de decretis synodi Nic. c. 45.; diese Schrift wird von Dorner als *ανατροπη* aufgeführt). Zur Erforschung seiner Lehre sind wir ausschließlich auf jenes Fragment verwiesen. Er verwirft darin eigentlich dreierlei Irrthümer, den sabellianischen, den Irrthum derjenigen, welche die göttliche Einheit in drei Hypostasen und Gottheiten zerreißen, und endlich erklärt er sich auch gegen diejenigen, welche den Sohn für ein Geschöpf (*ποιημα*) des Vaters erklären, und auf ihn den Begriff des Werdens (*γεγονεναι*) anwenden. Das Positive, das diesen Negationen zu Grunde liegt, zeichnet sich nicht aus durch speculative Schärfe: „der Logos müsse als mit Gott dem Vater vereinigt (*ἡνωσθαι*), der heil. Geist als in Gott wohnend, die ganze Trias als in Einem, wie in ihrem Gipfel, dem Gott Herrn aller Dinge resumirt und vereinigt gedacht werden. Der Sohn sey nicht geschaffen, sondern gezeugt. Der Sohn sey nach der Schrift das Wort, die Weisheit und die Kraft Gottes; sey er aber geschaffen worden, so habe es eine Zeit gegeben, wo er nicht existirt habe, mithin müßte man annehmen, daß eine Zeit war, wo Gott ohne jene (Wort, Weisheit und Kraft) war, was ungereimt sey.“ Aus den darauf folgenden Worten können wir mit Sicherheit erschließen, daß die Schrift ein Sendschreiben an die ägyptischen Bischöfe war. Ein drittes Sendschreiben des Dionysius war an die Gemeinde in Cäsarea in Kappadocien gerichtet, um sie über die durch die Barbaren verübten Drangsale zu trösten; die römischen Abgeordneten, die das Schreiben überbrachten, hatten den Auftrag, die gefangenen Christen dieser Gemeinde loszukaufen, wie denn nach Dionysius von Korinth bei Euseb. IV. 23. von Alters her die römische Kirche durch thätige Verwendung für die Leiden und die Noth auch entfernter Kirchen sich auszeichnete. Noch zu des Basilius M. Zeiten bewahrte die dortige Gemeinde jenes Schreiben. Bas. M. ep. 70. S. Möhler, Patrologie I. 640. Dorner, Entwickelungsgesch. u. s. w. I. 746, 764. Herzog.

Dionysius, zubenannt der Kleine, *exiguus*, entweder von seiner kleinen Gestalt oder weil er aus mönchischer Demuth sich so nannte, einer der hervorragenden und einflußreichen lateinischen Männer des 6. Jahrhunderts, war von Geburt ein Scythe, erwarb sich aber eine für die damalige Zeit nicht unbedeutende wissenschaftliche Bildung, zweifelsohne in Rom selbst, wo er auch Abt eines Klosters wurde. Seine Blüthezeit fällt in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Er starb im Jahre 556. Er ist vorzüglich bekannt als Urheber der gemeinen christlichen Aere (s. d. Art. Aere) durch seinen Ostercyclus (s. d. Art. Zeitrechnung), wobei er eben jene Aere festsetzte, und durch seine Kanonensammlung (s. d. Art. Kanonen- und Decretalensammlungen). Außerdem übersetzte er mehrere griechische Schriften 1) des Roterius epistola paschalis, 2) das Leben des heil. Pachomius mit einer Vorrede sie begleitend, befindlich in Rosweydi Vitae

patrum p. 85 und bei den Bollandisten vom 14. Mai, 3) des Proclus, Patriarchen von Constantinopel, Epistel an die armenische Geistlichkeit vom Jahre 435, befindlich im antidotum adv. haereses. Basel 1528 und bei Harduin T. I. fol. 1722; 4) desselben Proclus, wie er noch Bischof von Cyzicus war, laudationem in sanctissimam *θεοτοκον* Mariam, gegen Nestorius in Constantinopel gehalten 429, wenigstens wird ihm diese Uebersetzung von Vincentius Riccardus, dem Herausgeber der Werke des Proclus, Rom 1630, zugeeignet, während Garnier in seiner Ausgabe des Marius Mercator, Paris 1673, T. II. fol. 19. sie diesem zuschreibt; 5) des Gr. von Nyssa Schrift de conditione hominis, Köln 1537 u. öfter, besonders in den lateinischen Ausgaben der Werke Gr., aber ohne die epistola dedicatoria des Uebersetzers an den Priester Eugippius, welche Mabillon in seinen Analekten, Paris 1677, Tom. II. veröffentlichte; 6) des Archimandriten Marcellus von Emesa historia inventionis capitis S. Joa. Bapt. (im Jahre 453) bei den Bollandisten, Juni. IV. Tom.; 7) die Synodalepistel des Cyrillus von Alexandrien und der alexandrinischen Synode gegen Nestorius, nebst den 12 Anathematismen, befindlich im Codex canonum Dionysianus, Paris 1628. S. *Fabricii* bibl. latina lib. IV. Herzog.

Dionysius, der Karthäuser, auch D. Rickel, D. Leuwis oder Leewis genannt, geboren aus dem adelichen Geschlechte der von Leuwis 1403 zu Rickel, einem kleinem Orte bei Looz in der belgischen Provinz Limburg, damals zur Diöcese Lüttich gehörig, begehrte schon im 18. Jahre die Aufnahme in den Karthäuserorden, wurde aber abgewiesen, weil die Regel die Aufnahme vor dem 20. verbot, worauf er sich nach Köln begab, daselbst Philosophie und Theologie studirte und schon dort seine erste Schrift de ente et essentia schrieb. Im 21. Jahre trat er in die Karthause in Roermonde und blieb daselbst bis an seinen Tod im Jahre 1471, ein Muster mönchischer bis zum Cynismus gesteigerter Abtödtung, ein Muster eisernen Fleißes, woraus unzählige Schriften hervorgingen; daher er sich selbst einen Mann von eisernem Kopfe und von eisernem Magen nannte, dabei sich besonderer göttlicher Offenbarungen rühmend, die ihm den Beinamen doctor ecstaticus erwarben, in seiner Zeit außerordentlich verehrt, und einen weithinreichenden Einfluß ausübend, indem Kaiser, Könige, Fürsten, Bischöfe u. A. ihn mündlich und schriftlich um seinen Rath befragten. Den Cardinal Nic. v. Cusa begleitete er 1451 während mehrerer Monate auf seinen Missionsreisen durch Deutschland und die Niederlande, bei welcher Gelegenheit er die Schrift de munere et regimine legati verfaßte, und dem Cardinal in seinen Reformationsbestrebungen mit Eifer und Freimuth beistand. Er verfaßte eine Menge Schriften zur Beförderung dessen, was man damals am päbstlichen Hofe unter Reformation der Kirche verstand. Er verhinderte den Bürgerkrieg zwischen Arnold Herzog von Geldern und seinem Sohn Adolph und rief nach dem Falle Constantinopels in seiner epistola ad principes catholicos zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Türken auf.

Seine Schriften, welche die Zahl von hundert übersteigen, und die er alle selbst niederschrieb, finden sich verzeichnet bei *Bzovius* ad a. 1471, N. XXI. und in des *Theodorus Petrejus* bibl. Carthusiana p. 50—84. Sein Hauptwerk sind die enarrationes oder commentarii zum A. und N. T. 7 Bde. Köln 1530—1536, worin von Sprachwissenschaft und Kritik so viel wie nichts zu finden; dagegen sind sie angefüllt mit Anführungen der Kirchenväter und mit mystisch-allegorischen Spielereien. Schröckh XXXIV. 117 ff. Daher Richard Simon in der histoire critique des principaux commentateurs du N. T., in Beziehung darauf, daß seine Ordensgenossen durch die Reformation zur Herausgabe dieses Commentars veranlaßt wurden, mit Recht bemerkt, daß man andere Waffen bedurfte, um die Protestanten zu bestreiten. Dionysius war übrigens nicht in allen Punkten orthodox katholisch. Die Uebersetzung seines Buches de quatuor novissimis kam in den index, weil er darin gelehrt hatte, daß die Seelen im Fegefeuer des ewigen Heiles nicht gewiß seyen, welche Meinung Bellarmin de purgatorio lib. II. c. 4. bekämpfte. Er commentirte auch den Dionysius Areopagita, Köln 1536, den Petrus L.

Köln 1535, Venedig 1584, den Thomas v. Aquin u. a. kirchliche Schriftsteller. Auf Veranlassung des Nic. v. Cusa schrieb er selbst eine Widerlegung des Alcoran, welche deutsch erschien, Straßburg 1540. Sein Leben, vom Karthäuser Theodorich Loer († 1554) geschrieben, besonders herausgegeben Köln 1532, ist abgedruckt in den Act. SS. 12. März Tom. II. fol. 245., wo noch andere Nachrichten sich finden. Solche, besonders die Offenbarungen des Dionysius betreffend, gibt auch Dorlandus im Chronicon cartusiense, Köln 1608. — S. *Fabricii* bibl. lat. lib. IV. Wetzer und Welte. Herzog.

Dioskur, s. Ephesus, Räubersynode und Eutychianismus.

Dippel (Joh. Conrad, „Christianus Democritus") stellt uns ein eigenthümliches Gemisch von Mysticismus und Rationalismus, von Pietismus und Frivolität der Gesinnung dar. Geboren den 10. August 1673 auf dem hessischen Schlosse Frankenstein, wohin sich sein Vater, ein Prediger, vor dem Kriege geflüchtet hatte, zeigte er schon als Kind einen seltsamen Hang zu religiöser Grübelei, so daß er als neunjähriger Knabe mit seinem Katechismus zerfiel. In einem Alter von noch nicht 16 Jahren bezog er die Universität Gießen, wo er das Wissen sämmtlicher Fakultäten in sich aufzunehmen den Muth hatte; durch unzeitiges Lob seiner Lehrer verdorben, hielt er sich für ein Universalgenie. Bei den damals heftig entbrannten Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Pietisten schlug er sich zu den erstern und legte seinen Antipietismus durch ein wüstes Renommistenleben an den Tag. „Ich frequentierte," sagt er uns selbst, „den Pietisten zu Trutz, alle lüderlichen Gesellschaften, Fechten und Springen, in Summa, ich zeigte auf alle Weise, daß ich ächt lutherisch wollte bleiben und durch ein eingezogenes Leben mich keiner Ketzerei verdächtig machen." Und doch — „suchte er Nachts durch Beten und Singen das dem Himmel wieder abzukaufen, was er am Tag gesündigt," würde aber, wenn ihn Jemand über dem Beten überrascht hätte, „sich so geschämt haben, als habe er sich über den größten Lastern ertappen lassen." Im Jahre 1693 disputirte er — merkwürdig genug — „über das Nichts," ward sodann Magister der Philosophie und begab sich nach Wittenberg, dem Sitz der Orthodoxen. Als er aber daselbst bei Dr. Hanneken eine kalte Aufnahme fand, wandte er sich nach Straßburg, in der Absicht, den dort durch Spener erweckten Pietismus niederzukämpfen. Dabei hielt er Vorlesungen über Astrologie und Chiromantie, predigte auch, nicht ohne Beifall, schändete indessen seinen Beruf durch ein wüstes, unordentliches Leben; er mußte, theils Schulden halber, theils weil schwerer Verdacht auf ihm ruhte, an der tödtlichen Verwundung eines seiner Landsleute Theil genommen zu haben, die Stadt räumen. Nachdem er sich längere Zeit als Abenteurer umhergetrieben, trat er im Jahre 1698 unter dem angenommenen Namen Christianus Democritus mit einer Schrift hervor, in welcher er die früher von ihm vertheidigte orthodoxe Kirchenlehre mit den schärfsten Waffen und in gehässigem Tone angriff. Sie führte den Titel: „Papismus Protestantium vapulans oder das gestäupte Pabstthum der Protestirenden;" nachdem er schon ein Jahr zuvor in der Schrift: Orthodoxia Orthodoxorum „die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lügen der unbesonnenen Lutheraner" bestritten hatte. In beiden Schriften verwirft er die Inspiration der Bibel, die Wirkung der Sakramente (Beicht und Absolution nannte er „Gaukelspiel und Priesterbetrug"), besonders aber griff er die Grundlehre des Protestantismus, die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben an das stellvertretende Leiden und den Tod Christi an. Diesem Opfertode stellte er eine Selbstaufopferung des Menschen entgegen, zu welcher der Tod Jesu uns ermuntere. Ebenso redet er im Gegensatz gegen das äußere, geschriebene Wort von einem inneren, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgeflossenen, in dem Herzen des Menschen wirkenden Worte Gottes. — Dippel's Schrift wurde mit Beschlag belegt und rief verschiedene Widerlegungen hervor, gegen welche Dippel dann wieder replicirte, in seiner Schrift: „Wein und Oel in die Wunden des gestäupten Pabstthums" (1699). Von allen Seiten verfolgt, führte er von nun an ein unstätes und flüchtiges Leben; am häufigsten hielt er sich in Gießen, Darmstadt und der Umgegend auf. Nach verunglückten alchymistischen Versuchen, wobei sein Vermögen im Rauch aufging (er be-

saß ein Landgut), begab er sich nach Berlin, wo er, trotz der gemachten Erfahrungen, die Alchymie forttrieb, und wie es schien mit etwas größerem Glück, indem er ein animalisches Oel (Oleum Dippeli) entdeckte; auch wird er von Einigen als der Erfinder des sogenannten „Berlinerblau“ genannt. Seine Schrift: „Gedanken über den Bericht eines schwedischen Theologen von den Pietisten“, worin er den Hofprediger Meyer und dessen Schwager, den schwedischen Minister, angriff, zog ihm auf Ansuchen Schwedens einen Verhaft zu, aus dem er jedoch nach gestellter Caution wieder entlassen wurde. Er verließ Berlin heimlich und entkam nach Frankfurt a. M. Dann begab er sich nach Amsterdam und erhielt in Leyden den Doctorgrad der Medicin. Ein von ihm herausgegebenes Pamphlet: Alea belli Muselmannici. Amst. 1711, verursachte seine Vertreibung aus Holland. Er ging nach Altona, wo er den Titel eines dänischen Kanzleirathes führte. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Unkluge Aeußerungen über die dänische Regierung zogen ihm neue Gefangenschaft zu. Er wurde in Ketten nach Kopenhagen und dann auf die Insel Bornholm gebracht; erst nach siebenjähriger Gefangenschaft ward er auf Fürbitte der Königin von Dänemark freigelassen und ging nach Christiansstadt. Im Jahre 1727 kam er nach Stockholm, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme am Hofe fand und sogar Aussicht erhielt, Bischof der Landeskirche (Bischof von Upsala) zu werden. Allein auch hier stand ihm seine Heterodoxie im Wege. Seine Schrift: „Der von den Nebeln der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi oder Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen,“ die er handschriftlich circuliren ließ und worin er dieselben Irrthümer, wie im „gestäupten Pabstthum“ vortrug, zog ihm eine Verfolgung von Seiten der schwedischen Geistlichkeit und Landesverweisung zu. Bei krankem Leibe mußte er seine Verbannung antreten. Wiederum an verschiedenen Orten umhergetrieben, fand er endlich auf dem Witgenstein'schen Schlosse Berleburg, dem allgemeinen Zufluchtsort der von der Landeskirche verfolgten Schwärmer, ein Asyl. Trotz seiner Weissagung, daß er bis zum Jahre 1808 leben werde, starb er plötzlich an einem Steckfluß den 25. April 1734. Das Jahr vor seinem Tode hatte er noch die Hauptsätze seines Systems herausgegeben in seiner „Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Democriti,“ abgedruckt und widerlegt in der Conz'schen Fortsetzung der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsb. Conf. Thl. V. S. 447 ff. — Einen ziemlich panegyrischen Lebensbeschreiber fand der Verstorbene an dem Arzte Christian Gottlieb **Ackermann**, der dem, wie er meinte, „verkannten Reformator“ in einer Biographie (1781) ein Denkmal setzte, worin er ihn sogar Luthern an die Seite stellte; doch tadelt auch er an seinem Helden die Selbstüberschätzung und die Heftigkeit, womit er seine Gegner behandelt. Die Nachwelt hat weniger günstig über ihn geurtheilt. Dippel ist weder ein reiner, noch ein origineller Repräsentant einer theologischen Geistesrichtung, wie etwa Jakob Böhme. Es durchkreuzen sich bei ihm die verschiedensten Elemente, und die Unruhe und Eitelkeit seines Wesens mußte jedenfalls nachtheilig auf die Gestaltung seines theologischen Systems einwirken. — Dippel hat auch geistliche Lieder verfaßt, von denen Knapp in seinem Liederschatze das eine: „O Jesu, sieh darein“ mitgetheilt hat. Vgl. außer der angeführten Biographie von Ackermann: **Hoffmann**, H. V. Leben und Meinungen J. C. Dippel's. Darmst. 1783. **Adelung**, Geschichte der menschl. Narrheit Thl. I. S. 314 ff. **Strieder**, hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd. S. 89—135 (wo ein Verzeichniß der Dippel'schen Schriften). **Walch**, Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. I. S. 764 u. 765, Thl. II. S. 721—755. **Schröckh**, christl. Kirchengesch. seit der Reform. VIII. S. 305 ff. Meine Kirchengesch. des 18. u. 19. Jahrh. I. S. 164 ff. Ueber seine Lehre: **Baur**, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 473 ff.

Hagenbach.

Diptychen (*δίπτυχα*, Buch oder Schreibtafel mit zwei Blättern) hießen im christlichen Alterthum die Namensregister der lebenden und verstorbenen Personen, die der Priester in dem, der Consekration vorangehenden Gebet zu nennen hatte. Auf das Gebet nämlich, daß Gott die Elemente des Abendmahles wieder als Opfer annehmen

möge, folgt im Meßkanon das Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N. N., bei welcher Gelegenheit der Priester gegenwärtig meist die Namen der bestimmten Personen leise nennt oder auch nur denkt, für welche er die Messe liest, während im Alterthum diese Namen entweder von ihm selbst, oder von dem assistirenden Diakon aus jenen Diptychen laut vorgelesen wurden. Es waren dies in der Regel zunächst die Personen, welche nach uralter Sitte das zur Abendmahlsfeier erforderliche Brod nebst dem Wein in die Kirche mitgebracht hatten; und Pabst Innocenz I. erklärt daher zur Rechtfertigung der durch den Meßkanon festgestellten Praxis (Ep. I. ad Decent. c. 2.): „Prius sunt oblationes commendandae, et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur.“ Hieraus erklärt sich auch am Einfachsten, in welchem Sinn es ursprünglich gemeint war, wenn es nach jenen Eingangsworten: „Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum“ weiterhin heißt „qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis et gratiarum actionis.“ Nächst diesen Personen hatten aber auch Andere, die sich in anderer Weise, als Wohlthäter, Erbauer von Gotteshäusern, Lehrer oder Seelsorger, um die Kirche verdient gemacht hatten, Anspruch darauf, in die Diptychen eingetragen und im Gebet genannt zu werden. So verlangte das Volk, um seine Verehrung für die vier ersten allgemeinen Concilien und den Pabst Leo an den Tag zu legen: „Quatuor synodos diptychis, Leonem episcopum Romanum diptychis!“ und bis in's 12. Jahrhundert enthielten die Diptychen der verschiedenen Kirchen auf der einen, für die Verstorbenen bestimmten Tafel die Namen aller der Bischöfe, deren Andenken man besonders in Ehren halten zu müssen glaubte, auf der andern für die Lebenden bestimmten die Namen des Regenten, der Prinzen und anderer um die Kirche verdienter Personen. Und wie es einerseits eine sichere Bürgschaft für die Rechtgläubigkeit einer Person war, wenn ihr Name in die Diptychen eingetragen wurde, so galt es andererseits für gleichbedeutend mit Excommunikation, wenn er in denselben gestrichen wurde. Bei den Armeniern z. B. finden sich in den Diptychen mehrere Namen von Bischöfen, die ihrer monophysitischen Lehren wegen aus den Diptychen der griechischen Kirche gestrichen sind. — Seit dem 12. Jahrhundert übrigens scheint in der abendländischen Kirche — denn die griechische hat den Gebrauch der vom Diakon zu recitirenden Diptychen bis jetzt beibehalten, und ebenso die armenische — das specielle Nennen einzelner Namen außer Gebrauch gekommen zu seyn, und die in einem von Pamelius edirten alten Missale sich vorfindende Formel: „Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et eorum, quorum nomina ad memorandum conscripsimus ac super sanctum altare tuum scripta adesse videntur“ läßt schließen, daß man es für genügend erachtete, die Diptychen auf den Altar hinzulegen und nur in jenen allgemeinen Worten auf sie hinzudeuten. Gegenwärtig hat das Verlesen der einzelnen Namen in der römischen Kirche gänzlich aufgehört, und das Missale Rom. schreibt nur vor, daß der Celebrant bei dieser Gelegenheit eine kleine Pause mache, während welcher er im Stillen derjenigen Personen gedenkt, die er in seine Fürbitte einschließen will. H. A.

Disciplina Arcani, s. Arcan-Disciplin.

Disciplin, kirchliche, s. Kirchenzucht.

Discretionsjahr, s. Alter, kanonisches.

Dispensation ist im Allgemeinen die vom Gesetzgeber in einem besondern Falle genehmigte Ausnahme von einer gesetzlichen Regel. Die Nothwendigkeit, solche Ausnahmen zu statuiren, liegt in der Eigenthümlichkeit menschlicher Verhältnisse, welche sich so gestalten können, daß die Anwendung einer abstrakten Regel in einem konkreten Falle eine Härte seyn würde, welche dem Willen des Gesetzgebers so fern liegt, daß er wohl mitunter geradezu das Gegentheil von dem beabsichtigt, was bei der strengen Durchführung des Prinzips eintreten muß. Da der Wille des Gesetzgebers immer ausgeführt werden soll, so ist derjenige, welchem die Anwendung des Gesetzes obliegt, vor Allem verpflichtet, sich davon zu überzeugen, ob der vorliegende Fall überhaupt unter das be-

stimmte Gesetz passe. Ergibt sich das Gegentheil, so ist durch Interpretation dies festzustellen und es bedarf dann keiner weiteren Anfrage beim Gesetzgeber selbst oder den Vertretern desselben, wenn nicht eine solche Anfrage für schwierige oder zweifelhafte Fälle vorgeschrieben ist, wie dies z. B. in Preußen durch Friedrich den Großen angeordnet war. Zeigt sich aber, daß die vorliegende Sache wirklich unter das Gesetz falle, diese Subsumtion aber besondere, nicht vorausgesehene Nachtheile für Personen und Institute nach sich ziehe, so ist der Gesetzgeber anzugehen, um eine Abweichung von der Regel anzuordnen. Die Genehmigung dieser Ausnahme ist im Allgemeinen Dispensation. Sie ist Dispensation im eigentlichen Sinne, wenn sie sich auf die Zukunft bezieht und die Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung gestattet, welche durch das Gesetz verboten oder resp. vorgeschrieben ist. Sie ist Absolution (indulgentia, remissio, relaxatio), wenn sie sich auf die Vergangenheit bezieht und die Aufhebung einer bereits gesetzlich begründeten Verpflichtung ausspricht. Eigentliche Absolution ist die Aufhebung einer im Gebiete des Gewissens verwirkten Strafe (poena fori interni), während die Lossprechung von einer im Rechtsgebiete verdienten Strafe (poena fori externi) als Begnadigung (adgratiatio) erscheint.

In der Kirche beruhte die Ordnung der Gemeinschaft von Anfang an auf Sitte und Gesetz. Das letztere waren zunächst das durch den Geist des Evangeliums modificirte alte Testament, dann die vom Herrn und den Aposteln gegebenen Vorschriften, die Schlüsse der Synoden (canones) u. a. m. Wer diese Normen verletzte und dadurch mit der Kirche zerfiel, konnte erst nach genügender Reue wieder mit der Gemeinde versöhnt werden. Es wurden die aus der Uebertretung des Gesetzes hervorgehenden Nachtheile erlassen vermöge brüderlicher Milde (*συγγνώμη, συμπαθεία, φιλανθρωπία, οἰκονομία* — remissio, venia, clementia, miseratio, dispensatio; vgl. *Suicer*, thesaurus eccl. s. v. *οἰκονομία*). Es bestand hiernach die dispensatio post factum als Absolution, schon frühzeitig ertheilt durch den Bischof (*Jo. Jung*, facta dispensationum episcopalium historica ex tribus primis seculis collecta. Mogunt. 1787. 4.), oder die Provinzialsynode (c. 2. sq. Conc. Ancyran. a. 358, in c. 32. dist. L. c. 12. Conc. Nicaen. a. 325, in c. 9. Can. XXVI. qu. VI.). Dagegen hielt man es nicht für zulässig, schon im Voraus die Uebertretung eines Gesetzes zu erlauben (c. 41. Can. I. qu. I. c. 7. 14. Can. I. qu. VII. Innocent. I. a. 414 u. a. m.). Nachdem aber das kanonische Recht in alttestamentlicher Weise durch viele und strenge Verordnungen ausgebildet war, ergab sich das Bedürfniß von Interpretationen, ja selbst Relaxationen bestehender Gesetze. In derartigen schwierigen Fällen, namentlich in Ehesachen, fragte man in Rom an und erhielt die Bewilligung. Daraus entwickelten die römischen Bischöfe für sich ein eigentliches Dispensationsrecht. Innocenz III. declarirte darüber: Nos secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare (c. 4. X. de concessione praebendae [III. 8.] verb. c. 15. X. de temporibus ordinat. [I. 11.] a. 1211. a. E.: dispensationem a canone ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere). Diese Machtvollkommenheit des Pabstes rief zwar den Widerspruch einzelner Bischöfe und Synoden hervor, welche ein gleiches Recht für sich in Anspruch nahmen (m. s. darüber, wie über die Geschichte der Dispensationen überhaupt, *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II. lib. III. cap. 24—29.), die sittliche Seite dieser Praxis, welche einen immer weiteren Umfang gewonnen hatte, wurde aber weniger gerügt. Um so entschiedener griff Luther dieselbe an: „Wollte Gott, daß Alles, was man zu Rom muß kaufen, und den Geldstrick, das geistliche Gesetz, lösen, daß ein jeglicher Pfarrherr dasselbe ohne Geld möchte thun und lassen; als da sind: Ablaß, Ablaßbriefe, Butterbriefe, Meßbriefe, und was der Confessionalia oder Büberei mehr sind zu Rom, da das arme Volk mit wird betrogen und um's Geld gebracht“ (Werke von Walch Bd. X. S. 361). Die Beschwerden der deutschen Nation über den römischen Stuhl drangen auch wiederholentlich auf Abstellung der Mißbräuche, so daß die Curie sich um so weniger derselben entziehen konnte, als selbst die im Jahre 1538 von Paul III. niedergesetzte Commission der Cardinäle sich in solchem

Sinne aussprach: „Alius abusus magnus et minime tolerandus, quo universus populus Christianus scandalizatur, est ex impedimentis quae inferuntur episcopis in gubernatione suarum ovium, maxime in puniendis scelestis et corrigendis. Nam primo multis viis eximunt se mali homines, praesertim clerici, a jurisdictione sui ordinarii: deinde, si non sunt exemti, confugiunt statim ad poenitentiariam, vel ad datariam, ubi confestim inveniunt viam impunitati et, quod pejus est, ob pecuniam praestitam; hoc scandalum, beatissime pater, tantopere conturbat christianum populum, ut non queat verbis explicari“ (*Le Plat*, monumenta ad historiam concilii Tridentini amplissima. Tom. II. pag. 601). Hinsichtlich der einzelnen Dispensationsfälle wurde man jetzt strenger, das Prinzip selbst aber über das Recht des Pabstes blieb unangetastet, nachdem die entgegengesetzte Ansicht der spanischen und gallikanischen Bischöfe auf dem Tridentinischen Concil zurückgewiesen war (s. *Sarpi*, historia Concilii Tridentini [ed. Amstelod. 1622. 4.]. lib. VIII. pag. 788, 789, 872. v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. Constanz 1844. Bd. IV. S. 182 folg.). Das Tridentinum selbst bestimmt, Dispensationen sollen nur aus genügenden, sorgfältig ermittelten Gründen und unentgeldlich ertheilt werden („Quodsi urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur.“ Sessio XXV. cap. 18. de reform. verb. Sessio XXII. cap. 5. de reform.). Bisher häufiger ertheilte Dispensen wurden beschränkt und zum Theil verboten, wie in Ehesachen (Sessio XXIV. cap. 4. 5. de reform. matr.), bei Promotionen (Sessio VII. cap. 11. 12. de reform.), wegen der Residenz und des Genusses der Früchte von einer Stelle in absentia (Sessio VI. cap. 2. de reform. verb. Sessio XXIII. cap. 1. de reform.) u. a. Demungeachtet sind gewisse Gebühren, mit besonderer Rücksicht auf den Vermögenszustand der Bittsteller, üblich geblieben, theils als taxirte Kosten für die Expedition, theils als Bußen (Compositionen) für milde Anstalten.

Das Recht zu dispensiren hat zuvörderst der Pabst in allen Fällen, welche nicht durch das jus divinum bestimmt sind, da er im Gebiete desselben nur interpretiren darf (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. dispensatio nro. 19, 20. und Citate daselbst). Im Gebiete des jus ecclesiasticum steht ihm dagegen das Recht zu. In der Glosse zum c. 2. Can. XV. qu. VI. heißt es darüber sogar: „Dico, quod contra jus naturale Papa potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei, tamen contra Apostolum dispensat.“ Die römischen Dispensen ertheilt die Dataria in offenkundigen Fällen, in geheimen dagegen und in foro conscientiae die Pönitentiaria. Die Bischöfe dispensiren in denjenigen Fällen, welche ihnen durch die canones ausdrücklich zugewiesen sind (*Ferraris* a. a. O. Nro. 25.). Dazu gehört auch die Dispensation von ihren eigenen Verordnungen (*Benedict XIV.*, de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 5. §. 7 seq. *Ferraris* a. a. O. Nro. 91 seq.). Ferner in den Fällen, welche die päbstlichen Quinquennalfakultäten (s. d. Art.) ihnen übertragen. Außerdem wird angenommen, daß, wenn der Pabst nicht erreichbar ist, der Bischof dispensiren dürfe (Casus papales superveniente impedimento adeundi Papam fiunt episcopales. Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhunderte. Mainz 1830. S. 256). Ebenso in dringenden Fällen, wo Gefahr im Verzuge ist, wo das Gewohnheitsrecht für den Bischof spricht, wenn es zweifelhaft ist, ob es überhaupt einer Dispensation bedürfe (*Ferraris* a. a. O. Nro. 27—29.). Der bischöfliche Generalvicar bedarf, um dispensiren zu können, einer besonderen Vollmacht (c. 4. de procuratoribus in VI. [I. 19.] Con. Trid. sess. XXIV. c. 6. de reform.). Das Capitel oder der Capitularvicar dürfen sede vacante nur in den Fällen, welche selbstständig dem Bischofe gebühren und nicht päbstlich verliehen sind, Dispensen ertheilen. — Die Wirkung der Dispensation bestimmt sich nach der Besonderheit der Umstände und dem Inhalte der ertheilten Licenz oder Absolution (*Ferraris* a. a. O. Nro. 31 seq.). — Die Dispensationen beruhen entweder auf gesetzlicher Vorschrift (dis-

pensatio legis), oder auf dem Ermessen des Ertheilenden (*dispensatio hominis*), oder darauf, daß das Gesetz die Ertheilung durch den Berechtigten gestattet (*dispensatio mixta*). Man unterscheidet auch die *dispensatio justitiae* und *gratiae* (in forma gratiosa), je nachdem eine streng juristische Prüfung der Ertheilung vorangehen muß oder nicht. Im letzteren Falle muß aber wenigstens eine Untersuchung des Bischofs vorhergegangen seyn, daß keine Subreption vorhanden sey.

Außer den bereits citirten Schriften s. m. noch Klüber's Fortsetzung von Pütter's Literatur des Staatsrechts Band IV. S. 557 folg., wo die 1786 folg. über diesen Gegenstand erschienenen Abhandlungen verzeichnet sind.

In der evangelischen Kirche ist von Anfang an die Dispensation ihrem eigentlichen Begriffe nach strenger aufgefaßt und beschränkt worden. Indem man die gesetzliche Freiheit so weit ausdehnte, als es thunlich schien, mußte für die Anwendung von Dispensationen nur ein verhältnißmäßig geringer Raum bleiben. Indessen blieb ein solcher noch immer, da man nicht im Stande war, wie man es überhaupt nicht ist, die Gesetzgebung so normal einzurichten, daß ein Bedürfniß zu Dispensationen gar nicht mehr vorkommen könnte. Die Reformatoren unterließen nicht, den Unterschied göttlicher und menschlicher Anordnungen dabei in's Auge zu fassen und die Unstatthaftigkeit einer Dispensation von den ersteren auszusprechen. Die Ertheilung der Dispensation wollten sie durch die Pfarrer in Gemeinschaft mit der Obrigkeit bewirkt wissen. So erklärt sich Luther in der oben mitgetheilten Stelle, worin zugleich die Nothwendigkeit ausgesprochen ist, die gesetzlichen kanonischen Verbote zu modificiren: „Man sollte nicht achten, ob der Pabst die Feste eingesetzt hat, oder eine Dispensation und Urlaub haben müßte. Was wider Gott ist, und den Menschen schädlich an Leib und Seel, hat nicht allein eine jegliche Gemein, Rath oder Obrigkeit Gewalt abzuthun und wehren, ohne Wissen und Willen des Pabsts oder Bischofs; ja ist auch schuldig bei seiner Seelen Seligkeit, dasselbe zu wehren, ob es gleich Pabst und Bischöfe nicht wollten, die doch die Ersten sollten seyn, solches zu wehren" (Werke von Walch Bd. X. S. 361). Daß aber die Lösung von den auch nur menschlichen Satzungen nicht willkürlich durch den Einzelnen bewirkt werden solle, wurde zugleich mit ausgesprochen. So sagt Melanchthon de conjugio „Sciant omnes gubernatores discrimen prohibitionum divinarum et humanarum. Divinae nequaquam solvi humana auctoritate possunt. Sed interdum probabilis ratio incidere potest, quare humanae prohibitiones laxentur, quod tamen circumspecte fiat per pastores et magistratus, non privata auctoritate" (vergl. *J. H. Böhmer*, jus eccles. siast. Protest. lib. IV. tit. XIV. §. XLIV seq. Heffter, die Erbfolgerechte der Mantelkinder. Berlin 1836. S. 123 folg.). Das Recht zu dispensiren ist in der evangelischen Kirche auf die Obrigkeit, die Landesherrn übergegangen, vermöge der ihnen zuerkannten Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit, jedoch mit der Maßgabe, daß sie nicht ohne Beirath der Kirche selbst hierin verfahren sollen. Dies wird selbst in besonderer Anwendung ausdrücklich ausgesprochen, wie in der Lüneburger Kirchenordnung von 1575, cap. XI. (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. II. S. 399). „Die Copulation zur Ehe geschieht, wenn nicht der Magistrat mit Rath des Ministerii dispensirt, Sonntags oder Montags vor dem hohen Altar." Nur wenige Dispensationen pflegen sich die Landesherren zu reserviren, wie von allem Aufgebote u. a. (m. s. z. B. Preuß. allgem. Landrecht Th. II. Tit. I. §. 153. Der früher reservirte Fall einer Ehe mit unehelichen Stiefkindern, Anhang zum Landrecht §. 62., ist dagegen durch Cabinetsordre vom 17. Januar 1838 für indispensabel erklärt). Die meisten Dispensationen ertheilen im Auftrage und im Namen des Landesherrn die Consistorien und die diesem untergeordneten Superintendenten, einzelne auch das Cultusministerium und die landesherrlichen Administrativbehörden. Die Vertheilung selbst beruht auf der partikularen Gesetzgebung, welche in Folge der in neuester Zeit der Kirche zuerkannten größeren Selbstständigkeit mancherlei Veränderungen erfahren hat. Die Dispensationsbefugniß der Consistorien ist gewachsen. In Preußen sind die früher dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten zustehenden

kirchlichen Dispensen auf den evangelischen Oberkirchenrath übergegangen, nach dem Ressortreglement vom 29. Juni 1850, §. 1. Nro. 10. Es gehört dazu die Dispensation zum einmaligen Aufgebote (Instruktion vom 23. Oktober 1817, §. 2. Nro. 10.), soweit dieselbe nicht in einzelnen Provinzen den Oberpräsidenten überlassen ist (Ministerialrescript vom 4. Februar 1819), die Dispensation vom Mangel des kanonischen Alters (Ministerialrescript vom 13. Juli 1834). Die früher den Regierungen als ein Externum übertragene Dispensation und Conzession zu Haustaufen, Haustrauungen, vom dritten Aufgebote und von den verfassungsmäßigen Erfordernissen der Confirmation (Regierungsinstruktion vom 23. Oktober 1817, §. 18. h. Consistorialinstruktion vom 23. Okt. 1817, §. 2. Nro. 10.) sind durch die Verordnung vom 27. Juni 1845, §. 1. Nro. 6. auf die Consistorien übergegangen und diesen somit alle kirchlichen Dispensen zugewiesen. Zugleich ist den Consistorien vorbehalten, ihre Dispensationsbefugniß, wo sich ein besonderes Bedürfniß dazu ergibt, den Superintendenten, unter Genehmigung des Oberkirchenrathes, zu delegiren. In ähnlicher Weise ist das Ressortverhältniß auch in andern Ländern geregelt. Im Königreich Sachsen, wo seit 1831 große Veränderungen im Kirchenwesen eingetreten sind, vertheilen sich die Dispensationen unter das Ministerium des Kultus (von Eheverboten wegen Verwandtschaft, vom dreimaligen Aufgebote, zu Haustrauungen, Copulationen in den geschlossenen Zeiten, zu einer neuen Ehe geschiedener Personen, denen diese wegen besonderer Verschuldung nicht verstattet war, zu Haustaufen) und die Kreisdirectionen (Erlaß der gesetzlichen Probe vor der Gemeinde bei Privatpatronatstellen, Dispens von den Erfordernissen der Confirmation) nebst dem Landesconsistorium (Erlaß der Anstellungs- oder Beförderungsprüfung designirter Geistlichen oder Schullehrer). (Verordnung vom 7. November 1831, 2. Dezember 1834 u. a.; s. v. Weber, systematische Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts [2. Aufl.] Bd. I. S. 282, 306 u. a. verb. mit der ersten Auflage des Werks Th. I. Abth. I. S. 304 folg. Th. II. Abth. I. S. 183. Abth. III. S. 1134 folg. 1296 folg.). Durch Verordnung vom 27. Dezember 1848 ist den Superintendenten durch das Ministerium ein Theil der ihm zustehenden Dispensen überlassen; doch müssen dieselben in jedem Falle ausdrücken, daß es nomine des Ministerii geschehe.

Wenn der Landesherr selbst einer kirchlichen Dispensation bedarf, so pflegt er sich besondere Gutachten deßhalb einzuholen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. II. S. 65. verb. *G. L. Böhmer*, principia juris canonici §. 224).

Im Allgemeinen s. m. *J. H. Böhmer*, diss. de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis. Halae 1722. 4., wiederholt in seinen Exercitationes ad Pandectas. Tom. I. exercit. XIII. p. 481 seq.

H. F. Jacobson.

Dissenters, von dissentire, nicht übereinstimmen, eine in England entstandene Bezeichnung für diejenigen, welche sich von der herrschenden Landeskirche trennten, daher der Name ein Collectivum wurde. Vgl. das Nähere im Art. England, statistisch-kirchlich, und in den einzelnen Art. über die englischen Kirchenparteien. In Schottland werden die Episkopalen als Dissenters angesehen, weil die presbyterianische Kirche, die in England als Dissenterkirche gilt, dort die Landeskirche ist. Herzog.

Dissidenten, eine in Polen entstandene Bezeichnung für alle nicht katholische Christen dieses Landes, worüber vergl. den Art. Polen. Seitdem wurde der Ausdruck auch anderwärts gebraucht, um die von der Landeskirche sich Trennenden zu bezeichnen, so besonders in der französischen Schweiz. Herzog.

Dithmar, s. Thietmar.

Dlugossus, Polens ältester Geschichtschreiber, geboren 1415 zu Cozczyn, nach Andern zu Brzeznik. Nachdem er seine Studien vollendet, wurde er in die Kanzlei des Bischofs Sbigneo de Olesnica aufgenommen, von demselben zum Priester geweiht und zu mancherlei geistlichen Pfründen befördert. Denn er hatte sich ihm als gewandten Geschäftsführer sehr empfohlen. Der Bischof ernannte ihn sogar zum Vollstrecker seines

letzten Willens, bei welcher Gelegenheit er viele durch die Nachlässigkeit der früheren Bischöfe ausgefallene Einkünfte wieder eintrieb, und bei 12 Millionen polnische Gulden an Gotteshäuser, Wohlthätigkeitsanstalten, Gelehrte und hülfsbedürftige Studirende vertheilt haben soll. Ladislaus II. berief ihn zu einem Kanonikate zu Krakau. Er zeichnete sich auch in dieser neuen Stellung durch Verbesserung der Armenhäuser und durch Unterstützung der Studirenden aus. Er wurde nun durch den Vicekanzler des Königreiches der Simonie und Schriftverfälschung angeklagt, wußte sich aber so siegreich zu vertheidigen, daß der Ankläger bis zu Thränen gerührt seine Anklage zurücknahm. Später wurde er auf des Königs Befehl drei Jahre auf der Burg Meßtyn gefangen gehalten, weil er einem von ihm ernannten Bischof den vom Pabst designirten vorgezogen. Der König, um sein Unrecht wieder gut zu machen, schickte ihn darauf nach Wien, um in seinem Namen um die Hand der Tochter Kaiser Albrechts II. anzuhalten. Casimir IV. ernannte ihn zum Erzieher der königlichen Kinder. Er machte zweimal die Reise nach Rom, das erstemal, um dem Bischof Sbigneo den Cardinalshut zu verschaffen (was für Polen von Bedeutung war), zum zweitenmal zur Zeit des Jubiläums. Von Rom aus unternahm er eine Reise nach Palästina, von der er krank zurückkehrte. Er wurde zuletzt zum Bischof von Reusch-Lemberg gewählt, starb aber 1480 noch ehe er die bischöfliche Consecration erhalten hatte. Seine historia Poloniae usque ad a. 1480, sein Hauptwerk, erschien in 13 Büchern in Leipzig 1711—1712, sodann schrieb er die Geschichte vieler polnischer Bischöfe, die ebenfalls gedruckt wurden. Andere Schriften, u. a. eine Geschichte der heil. Kunigunde, eine Geographie des Königreichs Polen, die Leben einiger polnischen Heiligen sind handschriftlich vorhanden. S. *Iselin,* hist. L. s. v. in Ersch und Gruber den Art. von Falkenstein, der für die biographischen Angaben einen handschriftlichen Codex der Dresdner Bibliothek benützte. Herzog.

Doctrinarier, eine Frucht des durch die Reformation innerhalb der katholischen Kirchen angefachten Lebenstriebes und Eifers. Es gibt deren zwei Arten, die unter sich nur in unbedeutenden Dingen sich unterscheiden. 1) In Frankreich, doctrinaires, péres de la doctrine chrétienne, Väter der christlichen Lehre, gestiftet 1592 durch Cäsar von Bus, Priester und Domherr in Cavaillon, der sich bereits als eifriger Seelsorger und Prediger bekannt gemacht hatte. Das Lesen des römischen Katechismus erweckte in ihm den Gedanken, eine Congregation zu gründen, um diesen Katechismus dem Volke einzuprägen. Er vertheilte den katechetischen Stoff in verschiedene Theile, die er die kleine, die mittlere, die große Lehre nannte, sammelte um sich einige junge Geistliche, denen er Anleitung zum Unterrichte in der sogenannten kleinen Lehre gab; schickte sie auf die Straßen und Kreuzwege und trug ihnen auf, Jedermann, der ihnen begegnete, zu katechisiren. Er selbst lehrte in den Kirchen und in den Häusern indem er zuerst die mittlere, darauf die große Lehre vortrug, um auch die Gebildeten anzuziehen. Als noch mehrere Gehülfen hinzugekommen, versammelte er alle in l'Isle in der Grafschaft Venaissin 1592; da wurde beschlossen, in dieser Gegend solche Uebungen anzustellen, und zwar zunächst in der Hauptstadt Avignon, und den Pabst Clemens VIII. um seine Einwilligung zu ersuchen, die ohne Schwierigkeit ertheilt wurde, worauf 1597 die eigentliche Bestätigung der Congregation erfolgte. Die Doctrinarier fanden überall vielen Beifall und verbreiteten sich in Frankreich, obschon es an inneren Zerwürfnissen nicht fehlte; die seit 1616 eingeführte Verbindung mit den Somaskern hörte 1651 nach mannigfaltigen Reibungen wieder auf, und es ereignete sich dabei, daß Innocenz X. eine Bulle vom J. 1651 annullirte, indem er als Grund angab, daß sie ihm durch List entrissen worden sey.

2) In Italien. Padri della dottrina christiana gestiftet durch den mailändischen Edelmann Marcus de Sadis Cusani in Rom 1562, um dem Volke und besonders auch den Kindern den Katechismus einzuprägen; die Gesellschaft, worunter eine Zeitlang Cäsar Baronius, der berühmte Kirchengeschichtschreiber, durch seine Thätigkeit hervorleuchtete, verbreitete sich auch auf dem Lande; die Ausbreitung nahm besonders zu, seitdem Pius V. alle Pfarrer mit der Stiftung solcher Brüderschaften beauftragte. Sie

gaben sich darauf eine eigene Verfassung. Daß diesen Vätern der christlichen Lehre keine zuweit getriebene Ausbildung des Wissens vorgeworfen werden kann, beweist die Verordnung bei Helyot IV. S. 251, daß die Laien unter ihnen, wenn sie nicht lesen können, nur verbunden sind, den Rosenkranz zu beten (anstatt des Lesens des Breviers, welches diejenigen treiben, welche lesen können). Die mehrsten Doctrinarier finden sich in Rom, einige auch an anderen Orten Italiens. Vgl. über beide Abtheilungen der Doctrinarier Helyot IV. S. 232—252. Herzog.

Dodanim, דֹדָנִים, wird 1 Mos. 10, 4. als Sohn Javan's aufgeführt. Nach der Darstellung in jenem Capitel der Genesis haben wir einen Stamm griechischer Abkunft zu verstehen, und die älteren Ausleger haben daher der Namensähnlichkeit folgend an Dodona, das berühmte Orakel des Zeus in Epirus gedacht, wie z. B. *Clericus* Comment., *Michael.* Spicil. Geogr. ext. I. p. 120. Supplem. ad Lex. hebr. II. p. 414. Rosenmüller, Bibl. Alterth. I, 1. S. 225. III. S. 375 Note 7. Dagegen bemerkt Knobel richtig, daß diese Erklärung nicht zu den übrigen Japhetitennamen passe, welche alle von den Stämmen oder Völkern und von den Ländergebieten, nicht von den einzelnen Städten entlehnt seyen. Knobel selbst will (Völkertafel der Genesis S. 104 ff. Comment. zur Gen. S. 105) nach dem Vorgange von Gesenius (Monum. Phoenic. p. 432. Thesaur. und רדנים S. 1266) und älterer jüdischer Erklärer דדנים auf den ganzen illyrischen oder nordgriechischen Stamm beziehen, der nach dem bekanntesten Zweige desselben, den Trojanern oder Dardanern, benannt sey, so daß דֹדָנִים aus דַּרְדָּנִים contrahirt wäre. Dies würde unbedingt jenem Dodona vorzuziehen seyn, wenn die Lesart דדנים ganz sicher wäre. Schon in der Stelle der Genesis haben Cod. Sam. und LXX. רֹדָנִים gelesen, und dies ist in der 1 Chron. 1, 7. aus jener aufgenommenen Genealogie die verbürgte Lesart, wo דדנים einiger Handschriften und Ausgaben sicher nur aus der Genesis corrigirt ist, vgl. über die Verschiedenheit der Lesarten die genaue Angabe bei *Michael.* Spicil. I. p. 115 seq. Dies רֹדָנִים nun will Bochart (Phaleg. III, 6.) von den Anwohnern des Flusses Rhodanus (Rhone) als griechischen Colonisten verstehen, was aber ziemlich fern liegt und unwahrscheinlich ist; viel besser nimmt man רֹדָנִים nach dem Vorgange der LXX. (*Ῥόδιοι*) als Bezeichnung der Bewohner der Insel Rhodus (s. d. Art.). Die Verbindung derselben mit כִּתִּים, den Cypriern, erscheint ganz passend, da auch Epiphan. (adv. haer. 30. §. 25.) *Κίτιοι* und *Ῥόδιοι* als desselben Stammes zusammenstellt. Hiernach nun wollen Manche auch in der Stelle der Genesis geradezu רדנים statt דדנים gelesen wissen, was bei der leichten und öfter vorkommenden Verwechselung von ר und ד sehr leicht möglich ist; so v. Bohlen, Comment. z. Gen. S. 120. Tuch, Gen. S. 215 f. Gesenius (früher) Thes. s. דדנים S. 322. Mir erscheint dies jedoch immer nur als Correctur, und wenn כִּתִּים in unserer Stelle, wie es wahrscheinlich ist, nicht bloß die Cyprier im engeren Sinne, sondern den Karischen Stamm bezeichnet (s. Knobel an den betreffenden Stellen), so sind die Rhodier jeden Falls als einen zu kleinen Kreis bezeichnend zurückzuweisen. Arnold.

Doddridge, Philipp, Dr. theol., war der Sohn eines nonconformistischen Geistlichen zu Shepperton, Grafschaft Middlesex. Er war geb. den 26. Juni 1702, kam im dreizehnten Jahre in eine Privatschule zu St. Albans, wo ihn der dortige Dissentergeistliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieser brachte ihn in die Dissenterschule zu Kibworth, Leicester (1719), wo Jennings, der Vorstand dieses kleinen theolog. Seminars, ihn als besonders tüchtigen Lehrer seinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daselbst Prediger und drei Jahre darauf Hülfsgeistlicher zu Market Harborough. Er predigte abwechselnd hier und in Kibworth, 1729 gründete er in Market Harborough ein theol. Seminar, da das in Kibworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dec. 1729 verlegte er dasselbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Dissentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daselbst 20 Jahre als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von seinem Lehrer Jennings gegründete Lehrsystem verbesserte er in vielen Punkten. Er drang auf allseitige Bildung. Nicht bloß die alten

Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde bei'm Morgengebet das Alte Testament, Abends das Neue — Beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonconformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Doddridge sein Seminar gegründet, als er deßhalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Proceß niedergeschlagen. Doddridge's Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independenten. Er hatte gewöhnlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: Rise and Progress of Religion in the Soul. Family Expositor. 6 Vol. Lectures herausgeg. v. Sam. Clarke 1763. Correspondenz 1829—31. 5 Vol. Doddridge war ein Mann von liebenswürdigem Karakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Es wird ihm nur vorgeworfen, daß er sich in seinen Predigten zu sehr nach den verschiedenen Stimmungen und Ansprüchen seiner Zuhörer gerichtet habe. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Doddrige erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Okt. 1751 starb. Quellen: die Biographie von Orton, und Bogue und Bennet, Geschichte der Dissenter II. S. 228 ff. C. Schöll.

Dodwell, Heinrich, geboren zu Dublin 1641, frühe verwaist, hülflos und mittellos, wurde von einem Verwandten geistlichen Standes unterstützt und auf diese Weise seine Entwicklung ermöglicht. In Dublin, im Trinity-College, verbrachte er von 1656 an 10 Jahre, erlangte mehrere akademische Grade und gab einige kleinere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach England sich übergesiedelt, und eine Reise nach Holland gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Vertheidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Literatur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe thaten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dodwell vertheidigte sie in mehreren Schriften, erklärte diejenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. Indessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch ohne selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham (zwischen London und Oxford), von da nach Shotterbrooke zurückgezogen, und bereits 52 Jahre alt geheirathet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu seinem im Jahre 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und hat sich in einer sehr großen Zahl von Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Literaturgeschichte, Chronologie und Geographie, große, ja, man kann wohl sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zahlreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkommend sind seine theologischen Schriften. Schon während seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Uebersetzung des berühmten Buches von Franz v. Sales, Introduction à la vie dévote, zwei Briefe über

den Empfang der heil. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon vermehrt erschien. In der Periode zwischen 1674—1688 beschäftigte er sich mit vorzüglich pratristischen Studien, damit den besonderen Zweck einer Vertheidigung der anglikanischen Kirche verbindend. Hauptsächlich kommen hier in Betracht 1) seine dissertationes Cyprianicae (London 1684, auch in der Londoner- und Bremerausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mitunter auch Hang zu sonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Ansicht, daß es nur eine sehr geringe Zahl von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der eilften jener Dissertationen, de paucitate martyrum, wurde widerlegt von Ruinart in der Praefatio generalis in Acta Martyrum, und in neuester Zeit von Wiseman in der Schrift: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensburg 1840. 2) Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum, worin die Verwaltung der Sakramente ausschließlich den Dienern der Kirche vindicirt wird. London 1685. 3) Die Ausgabe der opera posthuma des B. Pearson, nebst einer Abhandlung de successione primorum Romae episcoporum. Oxford 1687. Aus der Zeit seines Professorates in dieser letzten Stadt stammen seine dissertationes in Irenaeum. Oxford 1689; worin er Ansichten aufstellte, die dem strengen Inspirationsbegriffe seiner Zeit nicht entsprachen (dissert. I.); nicht minder Anstoß gab er durch die Erklärung, daß die Dämonischen des N. T. eigentlich Epileptische waren (dissert. II.) Nach dem Aufgeben seines Professorates schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Toland's Ansichten vom Kanon des N. T. (1701) eine Abhandlung gegen gemischte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Communion in den Kirchen anderer Bekenntnisse (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauchs beim Gottesdienste (1711). Großen Anstoß gab er durch an epistolary discourse etc. London 1706, worin er mittelst der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen suchte, daß die menschliche Seele von Natur sterblich sey, und daß sie lediglich in Folge göttlichen Wohlgefallens unsterblich gemacht werde behufs der Bestrafung oder der Belohnung; dies letzte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeist (baptismal spirit). Diese sonderbare Ansicht suchte er mit seinem Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweisen sich bestrebte, daß seit dem Abtreten der Apostel jener unsterblich machende Taufgeist bloß und allein durch die Bischöfe mitgetheilt werde, woraus er die Nothwendigkeit der Rückkehr aller Nonconformisten und Schismatiker, selbst der Katholiken in die bischöfliche Kirche ableitete. In derselben Schrift stellte er die Ansicht auf, die er später noch durch eigene Schriften vertheidigte, daß priesterliche Absolution zu Vergebung der Sünden nothwendig sey selbst für den wahrhaft Reuigen. Je größer der Ruf und das Ansehen des Verfassers waren, desto mehr Widerspruch riefen seine paradoxe Ansichten, besonders die von der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsschriften erschienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denselben Gegenstand veranlaßten (s. Grundling's Historie der Gelahrtheit. 3. Thl. S. 4028 ff. und *Nicéron,* mémoires etc. I. p. 138 sqq. In der Hitze des Streites ließen sich beide Theile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beschuldigte Dodwell der Gottlosigkeit, der Hinneigung zum Katholicismus, wozu er allerdings einigen Anlaß gegeben; er selbst stellte die Ansicht auf, daß die vier Evangelien erst in den Zeiten Trajans geschrieben worden.

Uebrigens bewegte sich Dodwell in den Formen einer strengen, sogar ascetischen Frömmigkeit, er fastete alle Wochen drei Mal und überdieß die ganze Fastenzeit hindurch. Auf den Reisen, die er in der Periode seiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung seines Professorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benützen, führte er immer die hebräische Bibel, das griech. N. T., die anglikanische Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit sich. Von seinen Söhnen sind zwei zu nennen, 1) Heinrich, Rechtsgelehrter, s. Deismus S. 318; 2) Williams, Archidiakon in Berkshire,

Verfasser mehrerer, aber nicht bedeutender theologischer Schriften. Vgl. *Francis Brokesby* life of Dr. Henry Dodwell with an account on his works etc. London 1715. 2 Bde. Ersch und Gruber. Herzog.

Döderlein. Es gibt mehrere gelehrte Theologen dieses Namens*). Unter ihnen aber nimmt in der Entwicklungsgeschichte der neuern protestantischen Dogmatik Johann Christoph Döderlein insofern eine bedeutende Stellung ein, als er den Uebergang aus der streng orthodoxen in die freiere Lehrweise bildet, die sich in ihrem Moderantismus unversehens dem Rationalismus zuneigte. Geb. den 20. Januar 1745 zu Windsheim in Franken, wo sein Vater Prediger war, bezog er 1764 die Universität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerstelle verwaltet, im 22. Jahre Diakon in seiner Vaterstadt, wo er seine Muße dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er sich durch seine Curae criticae et exegeticae als Schriftsteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologische Professur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrath und zweiter Professor der Theologie am 2. Dec. 1792 starb. Von seinen exegetischen Arbeiten war sein „Jesajas" (1775. 3. Ausg. 1789.) besonders geschätzt. Auch seine „Sprüche Salomo's" (1778) galten längere Zeit als die beste praktische Erklärung dieses Buches. Besonders aber hat seine Dogmatik, die er auf den Wunsch einiger in Altorf studirenden Ungarn im J. 1780 unter dem Titel: Institutio theol. christianae, später auch in deutscher Ueberarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisstellen streng exegetisch verfuhr und das Dogmengeschichtliche mit dem systematischen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritisch-aufklärenden Richtung zusammenhing, die um diese Zeit in Deutschland sich anbahnte. Sein dogmatischer Standpunkt läßt sich am besten aus der Vorrede erkennen, worin es heißt: „der Dogmatiker muß in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei dem Alten stehen bleiben, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neuern Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptsächlich auf unsere Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen. Er muß daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muß er sich nach den Umständen der Zeit richten und nicht alle schwankenden und unsichern Gründe des Alterthums billigen und beibehalten. Vielmehr muß er die großen Fortschritte, die zu unsrer Zeit in der Auslegungskunst gemacht worden sind, dazu nutzen, daß er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehre vorsichtig sey; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehe, und daher nur solche wähle, die deutlich und bündig sind." Dieser Richtung diente auch die von ihm seit dem Jahr 1780 herausgegebene „theologische Bibliothek." In seinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studirenden — er leitete in den Nachmittagsstunden des Sonntags ein Predigerinstitut — muß er sehr anregend gewesen seyn. Er las fast über alle Fächer der Theologie und war als Docent beliebt. Ein treues Gedächtniß, Phantasie und Leichtigkeit in Hand-

*) Joh. Alexander Döderlein geb. d. 11. Febr. 1675 zu Weissenburg im Nordgau. Verf. der Abhandlung: Antiquitates gentilismi Nordgaviensis oder von dem Heidenthum der alten Nordgauer. Nürnb. 734. und verschiedener archäologischer u. historischer Werke. — Chr. Alb. D., geb. 1714 zu Sayeringen in der Grafschaft Oetingen. Dr. u. Prof. d. Theol. zu Büzow. Schriften: de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gött. 1750. Vermischte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrsamkeit. Halle 1755. Von dem rechten Gebrauch u. Mißbrauch d. menschl. Vernunft in göttl. Dingen. Bützow 1760. 61. II. Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis. ib. 1769. Ueber Toleranz u. Gewissensfreiheit 1776. 8. Theol. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Rel. 1777—89. IV. Ueberzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes. 1789. (Vgl. Meusel unter „Döderlein" und Bouginé Handb. der allg. Literaturgesch. IV. S. 89.)

habung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu statten, obgleich sein Vortrag an Monotonie litt.

Vgl. Hänleins u. Ammons Journal. I, 1. Schlichtegrolls Nekrolog. 1792. Döring, die deutschen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichniß seiner Schriften). Heinrichs, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheit. Lpz. 1790. S. 492 ff. Ersch und Gruber. Hagenbach.

Doeg (Aengstiger oder Sorgfältige, דֹּאֵג), ein Idumäer von Geburt 1 Sam. 22, 9. 18. Ps. 52, 2. war Oberaufseher über die Hirten und Heerden des Königs Saul (nach LXX zu 1 Sam. 22, 9. *ὁ Σύρος, νέμων τὰς ἡμιόνους Σαοὺλ* vgl. Joseph. Antiq. 6, 12, 1.), was an orientalischen Höfen ein bedeutendes Amt war. Daß sich die israelitischen Könige viel mit Viehzucht und Ackerbau beschäftigten, sieht man auch aus 2 Chron. 26, 10. Zu Nob, einer Priesterstadt im Stamm Benjamin Neh. 11, 32. Jes. 10, 32., wohin damals Saul die Stiftshütte versetzt hatte, wahrscheinlich wegen einer levitischen Unreinigkeit, nachdem er zum Israelitenthum übergetreten war, im Heiligthum oder neben demselben versperrt (1 Sam. 21, 8.), war er Zeuge von der Unterstützung, welche der Hohepriester Ahimelech (s. d. Art.) dem vor Saul fliehenden David hatte angedeihen lassen, konnte sich aber zugleich auch von der Unschuld des Priesters überzeugen, da sich David für einen Diener und Abgeordneten Sauls ausgegeben hatte, 1 Sam. 21, 3. 4. Dessen ungeachtet hatte er die Stirne, den Ahimelech dem Könige Saul als einen Mitverschwornen Davids 1 Sam. 22, 9 ff. zu denunciren, und den Blutbefehl des Königs zur Ermordung seines ganzen Geschlechtes mit fürstendienerischer Bereitwilligkeit auszuführen, nachdem selbst die Leibwächter Sauls entsetzt sich der Ausführung solcher Gräuelthat geweigert hatten. David hatte den schlechten Karakter dieses Höflings schon vorher durchschaut, 1 Sam. 22, 22., aber wahrscheinlich dessen sich nicht versehen, daß er fähig sey, fälschlich den Oberpriester anzuklagen und durch Entstellung solch entsetzliche Folgen herbeizuführen, wodurch 85 Priester durch seine Mörderhand unschuldig das Leben verlieren sollten. David setzte ihm deßwegen im 52. Psalm das wohlverdiente Schanddenkmal, in ihm Betrug, Lüge und Verrath, nebst Schadenfreude über gelungene Bubenstücke für immer an den Pranger stellend. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, diese auch in der Ueberschrift enthaltene Beziehung des Psalmes auf Doeg und noch viel weniger die Urheberschaft Davids zu läugnen. Vgl. meinen Commentar zum Psalter I, S. 280—284. Vaihinger.

Dogma, s. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Dogmatik. Wenn im altkirchlichen Sprachgebrauch die christliche Lehre oder ein Moment derselben als Dogma bezeichnet wird (*δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* in dem ignatianischen Briefe an die Magnesier K. 13., *δόγματα θεοῦ* bei Origenes in Matth. tom. XII. §. 23., *τὸ δόγμα* schlechthin für das Ganze der Lehre bei Origenes c. Celsum III, c. 39., wo die Apostel *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος* heißen, *ῥητὸν δόγμα* in den Pseudoklementinen XV. c. 1. — um uns hier auf die Nachweisung dieses Gebrauches bei Schriftstellern der ersten Jahrhunderte zu beschränken), so ist darin die Vorstellung des Entschiedenen, Feststehenden, des unbedingt Gültigen enthalten. Es liegt bei den Kirchenvätern des zweiten und dritten Jahrhunderts, bei Justin dem Märtyrer, Irenäus, Klemens, Origenes, auch in den Klementinen und in den neuentdeckten Büchern der Philosophumena an sehr vielen Stellen offen vor, daß sie auch die Lehrsätze der griechischen Philosophenschulen — hierin sich an einen schon vorgefundenen Sprachgebrauch anschließend — und der christlichen Häresien *δόγματα* nennen. Die Stellen dieser Art scheinen auf die Vorstellung zu führen, zum Dogma oder zu einem Inbegriff von Dogmen sey die christliche Lehre erst geworden durch die Theologie, indem dieselbe ihr die wissenschaftliche Form gegeben, oder durch die Kirche, indem sie die Lehre zum Inhalt ihres Bekenntnisses gemacht habe. Allein dieser zweite Gebrauch des Wortes ist ein entlehnter, aus dem heidnischen Gebiet herübergenommener, von dem die Feststellung des Begriffes, insofern ein ursprünglicher, in der Kirche einheimischer

Gebrauch vorliegt, nicht ausgehen kann. Ueberdies ist die wahrscheinlichere Annahme, daß auch jene Lehrsätze der Philosophenschulen und Sekten δόγματα genannt wurden nicht als das vom menschlichen Geist Gebildete oder Angeeignete, sondern im Gegensatz gegen das in diesen Kreisen Streitige, Zweifelhafte. Jedenfalls ist es im Sinne des ersten Sprachgebrauchs das Beruhen auf göttlicher Auctorität, der Ursprung aus göttlicher Offenbarung, wegen dessen die Lehre als ein unfehlbar Wahres, unbedingt Gültiges, als δόγμα bezeichnet wird. Mit Recht hat darum Nitzsch in der Einleitung zu seinem System der christlichen Lehre die Bedenken, welche Döderlein von jener Auffassung des Begriffes: Dogma, aus gegen die mit Fr. Buddeus aufgekommene Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre mit dem Namen der Dogmatik erhoben hat, als ungegründet zurückgewiesen. Den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes übergehen wir, da von ihm die Bezeichnung unserer Wissenschaft offenbar nicht ausgegangen ist.

Jener altkirchliche Sprachgebrauch führt uns auf den rechten Punkt, um Möglichkeit und Recht einer Wissenschaft der Dogmatik als eines Gliedes im Organismus der Theologie zu erkennen. Die Dogmatik will die christliche Religion nach der Seite, nach welcher sie Erkenntniß, Lehre ist, darstellen. Aber indem sie dies unternimmt, erwartet man von ihr, daß sie uns nicht erzähle, was zu irgend einer Zeit und in irgend einem Kreise für Wahrheit gegolten hat, was Andre geglaubt haben; sondern das, was in Sachen der Religion das Wahre, unbedingt Gültige ist, soll sie uns lehren. Gegen diesen Anspruch nun, gegen das Unternehmen diesen beiden Forderungen zugleich zu entsprechen, erheben sich von den Grundunterscheidungen alles menschlichen Wissens aus sehr bedeutende Bedenken. Von der Sphäre nicht der Natur, sondern des Geistes ist die Rede; denn in diese fällt jedenfalls das Objekt jener Wissenschaft. In diesem Gebiet entspringt die durchgreifendste Theilung aus dem Unterschiede, ob der Gegenstand des Wissens als solcher ein der Zeit unterworfener, ein sich bewegender und verändernder, ein Werden und Geschehen ist, oder ein von der Zeit unabhängiger, ein wandelloses Seyn, ein Moment der Wahrheit, die nicht geworden ist und nicht vergehen kann, die der Geist nicht zu erkennen vermag, ohne sich bewußt zu werden, daß sie vermöge derselben Nothwendigkeit, welche ihn heute zur Anerkennung zwingt, nach Jahrtausenden eben so gelten wird. Wenn dort der Geist sein Erkennen ursprünglich aus der Erfahrung schöpft, so hier aus den ihm selbst immanenten Vernunftprincipien. Wenn dort die Richtung auf die Besonderung in ihrer Mannigfaltigkeit und Fülle die herrschende ist, so hier die Richtung auf das Allgemeine, auf Vereinfachung der Erkenntniß. Jenes Wissen läßt sich als das geschichtliche im weitesten Umfange dieses Begriffs bezeichnen, dieses als das rationale. Es fragt sich, welcher unter diesen beiden Sphären des Wissens die christliche Lehrwissenschaft angehören will. Will sie sich ihren geschichtlichen Karakter wahren, so muß sie den Anspruch aufgeben, das schlechthin Wahre und unbedingt Gültige im Gebiet der Religion zur Darstellung zu bringen. Denn alles Geschichtliche ist als dieses so oder so Bestimmte auch ein räumlich und zeitlich Beschränktes und mit einer Verneinung Behaftetes. Wie es uns irgendwie gegeben seyn kann, ist es nie das Ganze, sondern ein Moment, welches andre Momente zu seiner Ergänzung fordert. In dieser geschichtlichen Haltung also wird die Wissenschaft der christlichen Lehre, mag sie sich an den Lehrbegriff einer bestimmten Kirche anschließen oder sich durch den selbstständigen Rückgang auf die ursprünglichen Erkenntnißquellen des Christenthums in ihrem Verfahren davon unabhängig machen, sich schon ihrem Gegenstande nach nur eine relative Bedeutung zuschreiben können. Will sie als Wissenschaft das unbedingt Gültige zu lehren sich zur Aufgabe setzen, so muß sie ihre Erkenntniß herleiten aus allgemeinen, dem Geist immanenten Principien. Allein dann ist sie nicht mehr Theil der Theologie, sondern geht in Philosophie über.

Diese Theilung kann man mit diesen ihren Folgen gelten lassen, insofern sie eben nur diejenigen Gegenstände des menschlichen Wissens umfaßt, die demselben aus dem

Wesen und der Entwickelung des menschlichen Geistes selbst entspringen. Die Wissenschaft der christlichen Lehre aber empfängt ihren Gegenstand von der erlösenden Offenbarung Gottes in Christo, dem Gottmenschen. In dem Wesen dieser Offenbarung, die als solche der Abschluß aller andern Offenbarung ist, liegt es, daß in ihr jener Gegensatz zwischen dem, was die Vernunft sucht — dem absolut Gültigen, — und dem, was die Geschichte gibt — dem relativ Gültigen, — aufgehoben ist. Hier ist ein Einzelnes, Thatsächliches, zeitlich und räumlich Beschränktes und doch schlechthin Wahres, unbedingt Gültiges, das Maß aller andern Erkenntniß im religiösen Gebiete.

Somit kann sich die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre ihren geschichtlichen Karakter bewahren, ohne doch ihre Aufgabe, das schlechthin Gültige, Wahre der Religion zu lehren, aus den Augen zu lassen; denn die christliche Religion ist eben selbst geschichtliche Thatsache, nämlich die absolute Thatsache der Geschichte. Darauf beruht die schlechthin eigenthümliche und einzige Stellung der christlichen Lehrwissenschaft unter den Wissenschaften. Die Schranke, die der Lösung dieser Aufgabe gesetzt ist, ist die subjektive Schranke der aneignenden und reproducirenden Persönlichkeit, nicht eine im Gegenstand liegende.

Dabei ist Voraussetzung für die Möglichkeit einer Wissenschaft der christlichen Lehre, daß ihr Gegenstand selbst, diese Offenbarung Gottes in Christo eine innere Einheit besitzt, welche seine mannigfachen Momente so umfaßt, daß sie sich selbst in ihnen entfaltet, welche ebendamit der Schlüssel ist zu ihrem wahrhaften Verständniß. Diese Einheit ist die Erlösung des Menschen, Thatsache und Idee in Einem; denn die Wissenschaft der christlichen Lehre kann die Erlösung nur insofern als diese Einheit erkennen, als sie an der Gewißheit festhält, daß sie der ewige Gottesgedanke selbst ist, auf den alle Gottesoffenbarung an das sündige Menschengeschlecht sich teleologisch bezieht. Doch ist der Begriff der Erlösung hier in so weitem Sinne genommen, daß auch die letzte Enthebung von aller Unvollkommenheit, also von Allem, was dem urbildlichen Begriff des Menschen nicht rein entspricht, darin enthalten ist. Die Menschwerdung des Logos und das daraus hervorgehende unauflösliche Geeinigtseyn des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu Christi könnte man nur dann versucht seyn als den eigentlichen Centralpunkt des Christenthums zu bezeichnen, wenn die heilige Schrift, auf deren Grundlage diese Frage natürlich entschieden werden muß, es gestattete, die Erlösung des menschlichen Geschlechtes als die einfache Wirkung der Selbstoffenbarung dieser göttlich-menschlichen Persönlichkeit, gleichsam als Wirkung der magnetischen Kraft, mit welcher diese heilige Persönlichkeit den Menschen aus seinem natürlichen Zustande heraus und an sich zieht, aufzufassen. Die heilige Schrift gestattet dies besonders dadurch nicht, daß sie dem Leiden und Tode Jesu Christi die höchste Bedeutung für die Vollbringung der Erlösung, eine in der objektiven Weltordnung Gottes begründete Nothwendigkeit beilegt. Demnach kann die göttliche Menschwerdung nur so mit der Erlösung verknüpft werden, daß sie als die Bedingung und Grundlage derselben aufgezeigt wird. Diesen Weg mit der Energie eines auf Einheit und Consequenz dringenden Geistes gebrochen zu haben, das ist das unvergängliche Verdienst der anselmischen Schrift: cur Deus homo, wie sehr sie auch in der Art der Vermittelung fehlen mag.

Eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre, die sich nicht darauf beschränkt, uns zu erzählen, was irgend welche Menschen oder menschliche Gemeinwesen von göttlichen Dingen geglaubt haben oder noch glauben, sondern ewige, unwandelbare Wahrheit zu enthüllen unternimmt, kann es mithin nur geben auf dem Boden der Voraussetzung, daß die christliche Religion göttliche Offenbarung und der vollendende Abschluß aller geschichtlichen Offenbarung Gottes ist. Unter dieser Voraussetzung nach ihrem zweiten Momente kann kein Zweifel seyn, daß sie auch die unwandelbare Wahrheit vorangehender Offenbarungsstufen in sich enthält.

Nur in denen also, die selbst den Glauben an die christliche Religion als erlösende Offenbarung Gottes in sich tragen, kann eine Wissenschaft der christlichen Lehre entstehen.

Fides praecedit intellectum. Credo ut intelligam. Nicht cartesischer Zweifel an Allem außer an der Existenz des denkenden, nämlich zweifelnden Ich, sondern selbsterfahrener Glaube ist die Voraussetzung der christlichen γνῶσις. Die dieses Glaubens entbehren, verwechseln entweder ihre abweichende Ueberzeugung mit dem christlichen Glauben und stellen unbewußt jene dar, indem sie der christlichen Lehre ihren wissenschaftlichen Ausdruck zu geben meinen. Oder sie sind sich dieses Unterschiedes vollkommen bewußt, und das Interesse, welches sie an der christlichen Religion als Lehre nehmen, ist eben nur ein historisches; eine Wissenschaft der christlichen Lehre aber, die sich lediglich aus diesem Interesse entwickelte, würde, indem sie die dem Gegenstande wesentliche Allgemeingültigkeit fallen ließe, zugleich sich seiner reinen Auffassung und Darstellung unfähig erweisen.

So lange nun die christliche Offenbarung dem menschlichen Geiste noch lediglich als äußere Auctorität gegenübersteht, ist zwar auch eine Art Glauben möglich, aber nicht ein solcher, aus dem sich eine wissenschaftliche Erkenntniß seines Gegenstandes in systematischer Gestalt entwickeln könnte. Denn in dieser Gestalt ist die Lehre in den Urkunden der göttlichen Offenbarung selbst nicht gegeben, so daß es etwa nur des vollständigern Ausbaus eines nach allen Grundzügen seines Zusammenhanges in ihnen vorliegenden Systems bedürfte. So lange aber der Geist noch die obige Stellung zur Offenbarung hat, wagt er in ihrer erkennenden Aneignung, die wesentlich nach Zusammenhang strebt, nur äußerliche und beschränkte Verknüpfungen, weil er einen ihm schlechthin sichern Centralbegriff als leitenden Gesichtspunkt nicht besitzt. Diese Verknüpfungen mögen hinreichen, um ein Aggregat zu Stande zu bringen; ein System der christlichen Lehre liefern sie nicht.

Es ist die wesentliche Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens, daß er dies Verhältniß bloß äußerlicher Autorität aufhebt. An ihm hat das Erkennen einen Orientirungspunkt zur Beurtheilung der religiösen Bedeutung aller Momente der Lehre, ein organisirendes Prinzip für die Darstellung derselben als eines Ganzen. In diesem rechtfertigenden Glauben ist die Gewißheit enthalten, Vergebung der Sünden zu besitzen in der Aneignung des Versöhnungswerkes Jesu Christi und die göttliche Kindschaft in der innigsten Vereinigung mit der Persönlichkeit des Versöhners selbst. Diese Gewißheit beruht auf einer zeugenden Wirksamkeit des heiligen Geistes im Geiste des Menschen, auf dem testimonium spiritus sancti. Somit ist es der rechtfertigende Glaube als die reale Befreiung des Menschen von den Banden des natürlichen Lebens und Erhebung desselben in eine neue Welt der Gemeinschaft mit Gott in Christo, durch welchen das, was nach dem Obigen objektiver Mittelpunkt in dem Inhalt des Christenthums ist, die Erlösung des Menschen, eben erst wahrhaft in das subjektive Leben und Bewußtseyn eintritt. So wird erst hiemit das Wesen der christlichen Religion ein dem Geiste des Menschen einwohnendes, so daß die Erkenntniß ihrer Lehre in der Entfaltung ihrer besonderen Momente nun nicht mehr bloß ein äußerliches Nachbilden, sondern ein Bilden von innen heraus ist.

Unsre ältern Theologen, lutherische wie reformirte, lehren mit vielen Scholastikern, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft, ein praktischer Habitus der Erkenntniß sey. Den Ausdruck können wir aus Gründen, welche bald erhellen werden, uns nicht aneignen; aber er beruht auch nur auf der der ältern Theologie überhaupt eigenthümlichen Vermischung der Theologie als des wissenschaftlich gestalteten Bewußtseyns der Religion von sich selbst mit der Religion selbst und dem in ihr unmittelbar enthaltenen Erkenntnißelemente. Was dem Ausdruck zum Grunde liegt, ist die richtige Einsicht, daß die Entstehung der Theologie einen praktischen Habitus des innern Lebens voraussetzt, insofern es einen rein theoretischen Besitz der Religion überhaupt nicht gibt, sondern nur einen solchen, welcher praktische Bestimmungen des innern Lebens in sich schließt. Mit dieser Anerkennung soll die Frage über die *theologia irregenitorum*, wie sie zwischen dem Pietismus und der damaligen Orthodoxie verhandelt worden ist, noch nicht entschieden seyn; denn zu dieser

Entscheidung würde es allerdings noch eines genauern Eingehens in Begriffe und Unterscheidungen bedürfen, die bisher nicht hervorgetreten sind. Auch von denen, die die Möglichkeit einer solchen Theologie vertheidigten, wurde dieselbe doch immer nur als Ausnahme von der in der göttlichen Ordnung begründeten Regel angesehen. Es genügt uns hier festzustellen, daß nach der rechten Ordnung die Entstehung der Theologie nur verstanden werden kann auf der Grundlage der Wiedergeburt durch die göttliche Macht der Erlösung.

Wie nun die Wissenschaft der christlichen Lehre aus dem Glauben und der Wiedergeburt kommt, so setzt sie natürlich auch in denen, an die sie sich lehrend wendet, diesen wiedergebärenden Glauben voraus. Es kann ihr nicht einfallen, dem Ungläubigen die Wahrheit des Christenthums demonstriren, das was seiner Natur nach auf einer neuschöpferischen Mittheilung an die Menschheit beruht, aus den natürlichen Prinzipien der Vernunft beweisen zu wollen. Solchen verkehrten Unternehmungen gänzlich entsagend, hat jene Wissenschaft sich darauf zu beschränken, die schon Einverstandenen, die Gläubigen, über ihren Besitz und dessen Inhalt und Zusammenhang zu verständigen, sie zu einem wissenschaftlich entwickelten Bewußtseyn desselben zu erheben.

In dem Bisherigen sind nur die Bedingungen einer Wissenschaft der christlichen Lehre, die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit bezeichnet; eine weitere Frage für diese genetische Darlegung ihres Begriffs ist, welches die positiven Motive sind, aus denen sie entspringt.

Für die einfache Frömmigkeit ist das Bedürfniß einer solchen wissenschaftlichen Lehrgestaltung noch nicht vorhanden. Nicht als wäre sie nur ein unmittelbares Sichzusammenschließen der Seele mit Gott oder dem unendlichen Wesen, dem Absoluten, mag dasselbe nun in der Form der Abhängigkeit oder der Immanenz gedacht werden. So gefaßt, würde diese unmittelbare Frömmigkeit ohne alle Besonderung, ohne alle bestimmenden Erkenntnißelemente seyn. In diesem Falle würde ihr nicht bloß jenes Bedürfniß fehlen, sondern auch alle Keime desselben, aus denen sich erkennen ließe, wie mit der weiteren Entwickelung der christlichen Frömmigkeit im Gesammtleben des Geistes auch das Interesse an einer in wissenschaftlichen Zusammenhang gebrachten Darstellung der Lehre zu entstehen vermag. Aber welchen Werth diese Vorstellung von der Frömmigkeit auf der Stufe der Unmittelbarkeit sonst haben mag, sie ist jedenfalls eine bloße Abstraktion. Eine solche Stellung des Gemüthes ist in einem Gebiet, in welchem eine Religion mit bestimmten Thatsachen und positiven Lehren gegeben ist, eine geschichtliche Unmöglichkeit. Nur darum fehlt auf der Stufe einfacher Frömmigkeit noch jenes Bedürfniß, weil die Erkenntnißelemente, die dieser Stufe angehören, noch in zweifellosem Vertrauen aufgenommen werden aus der religiösen Gedankenmittheilung und Lehrüberlieferung in der kirchlichen Gemeinschaft.

Sowie nun mit dem Fortschritt der Entwicklung wissenschaftlicher Geist und wissenschaftliche Interessen überhaupt größere Bedeutung gewinnen in der kirchlichen Gemeinschaft, entsteht den Trägern dieser Bildung eine andere Stellung zu der gangbaren Lehrüberlieferung. Abweichungen und Widersprüche treten ihnen entgegen, nicht bloß solche, in welche die Lehrüberlieferung des einen Gebietes mit der des andern geräth, sondern auch solche, in die sich die christliche Gedankenmittheilung in demselben Gebiete und in der Lehrverwaltung derselben Personen häufig verwickelt. Es sind zum Theil solche Widersprüche, die auch für jene Stufe der einfachen Frömmigkeit nicht ganz unbemerkt bleiben konnten. Diese indessen setzt sich leicht über sie hinweg, ohne sich durch ihre Wahrnehmung zu dem Versuch ihrer Auflösung bewegen zu lassen, weil sie von vorn herein nicht geneigt ist, dem Verstande in Sachen der Religion erhebliche Rechte einzuräumen. Wie sehr man aber den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntniß in diesem Gebiet beschränken mag, ihre Möglichkeit ruht schlechthin auf der Anerkennung des axiomatischen Satzes, daß, was in wirklichem und unauflöslichem Widerspruch

mit einander steht, nicht zugleich wahr seyn kann. Wer diesem Satze etwa für das Gebiet der religiösen Erkenntniß die Anerkennung verweigern wollte, müßte sie ihm doch wenigstens so weit gewähren, daß er aller Theologie entschieden den Rücken kehrt. Aus jener Wahrnehmung also, daß die Verkündigung der Lehre im Organismus des kirchlichen Lebens, wie sie in mannigfachen Formen der Thätigkeit nach außen und nach innen sich wendet, mit solchen Widersprüchen behaftet ist, entspringt für den erwachenden wissenschaftlichen Geist die Gewißheit, daß in diese Ueberlieferung der Lehre auch Irrthümer eingedrungen seyn müssen. Von dieser Gewißheit ist unabtrennlich das Bestreben, den wahren Inhalt der Lehre festzustellen durch genaue Erforschung der einzelnen Vorstellungen und ihres Zusammenhanges unter einander und durch Prüfung ihrer Richtigkeit an einer wahrhaft gültigen Norm.

Es erhellt von selbst, daß wir bei diesen Bestimmungen zunächst das ursprüngliche Entstehen einer Wissenschaft der christlichen Lehre in der Kirche im Auge hatten. Offenbar wird hier die Entwicklung häretischer Lehrmeinungen zum sollicitirenden Prinzip für die ersten Versuche in der Richtung auf eine strenger zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre. Aber die Grundzüge dieses Verhältnisses sind auch für das Hervortreten dieser Richtung in aller folgenden Entwicklung dieselben. Zwar sind als Früchte dieser ersten Arbeit des wissenschaftlichen Geistes in der Kirche außer dem einfachen Taufbekenntniß der ältesten Zeiten und auf der Grundlage desselben dogmatische Symbole von allgemeiner kirchlicher Geltung und vollständigere Lehrentwickelungen in den Schriften der Kirchenväter entstanden, und das wäre gewiß kein gesunder Trieb der Lehrbildung, der diese Ergebnisse von vornherein ignoriren oder sich ihnen grundsätzlich entgegenstellen wollte. Aber weder sind damit auch innerhalb der Strömung, die die häretischen Abweichungen von sich ausgeschlossen hat, alle Verwirrungen und Widersprüche in der kirchlichen Lehrüberlieferung beseitigt, noch vermag die wissenschaftliche Lehrbildung, wie weiter unten genauer erhellen wird, jenen Ergebnissen als solchen die Eigenschaft einer bindenden Richtschnur für ihr Forschen beizulegen. Somit sind es auch heute noch dieselben Grundmotive, aus denen das Streben den wahren Inhalt der christlichen Lehre durch die Hülfsmittel der wissenschaftlichen Forschung zur möglichst reinen und vollständigen Darstellung zu bringen hervorgeht.

Dieses Streben macht sich, wo es wahrhaft erwacht, mit derselben Unbedingtheit geltend, welche seinem Gegenstande, der göttlichen Offenbarung in Christo selbst, eignet; denn es ist nichts Anders als der Wille der Intelligenz, sich diesem Gegenstande, dessen absolute Wahrheit und Bedeutung im Glauben erkannt ist, in reiner Hingebung zu unterwerfen. Wer sich dazu entschließt, der entsagt damit den Gelüsten, die Bestimmungen dieses Objektes irgend einem, wenn auch noch so berechtigten und wichtigen praktischen Interesse zu Liebe zu verhüllen oder zu verändern. Mit dieser Unterwerfung beginnt die eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Lehre.

Mithin ist es ein theoretisches Bedürfniß, welches der Wissenschaft der christlichen Lehre ihre Entstehung gibt, das Bedürfniß die Erkenntniß der höchsten Wahrheit, die im Glauben unmittelbar und unentwickelt enthalten ist, auch als ein entwickeltes, seines innern Zusammenhanges und der Begründung seiner einzelnen Momente sich klar bewußtes Wissen zu haben. Es liegt zu Tage, daß ein solches Wissen zugleich die Bedingung ist für eine geordnete Uebung der Lehrmittheilung im kirchlichen Leben selbst, sowie für eine richtige Leitung derselben. Dennoch hat die Wissenschaft der christlichen Lehre nicht in diesem praktischen Zweck den eigentlichen Grund ihrer Entstehung; sie ist die Bedingung, aber nicht das bloße Mittel für jene Uebung der Lehrmittheilung im kirchlichen Leben. Das Bedürfniß, aus dem sie entspringt, kann sehr wohl ohne alle Beziehung auf eine bestimmte kirchliche Wirksamkeit in dem Geiste des Christen erwachen und nach Befriedigung streben. Und daß dies nicht eine bloße Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, bezeugt die Geschichte der Kirche durch unzählige

Beispiele aufnehmender und aneignender, durch nicht seltene Beispiele bildender Betheiligung der Laien an der wissenschaftlichen Gestaltung der Lehre.

Wir müssen die theoretische Natur dieses Bedürfnisses noch in einer weitern Beziehung anerkennen. Wäre es denkbar, daß die kirchliche Lehrverwaltung ohne alle Irrung und Störung bliebe, so würde auch so im Fortschritte der Entwickelung der Antrieb hervortreten, ihren Inhalt in wissenschaftlicher Gestalt zu haben. Denn eine Religion, die den absoluten Abschluß des religiösen Lebens überhaupt, die Erhebung des Menschen zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott in sich darstellt, nimmt auch den ganzen Menschen für sich in Anspruch und weckt nothwendig den wissenschaftlichen Trieb ihrer gesetzmäßigen Erkenntniß. Denken wir uns den Geist im Bewußtseyn dieses höchsten Besitzes und seiner absoluten Bedeutung, so würde es der unbegreiflichste Widerspruch seyn, wenn es sich anders verhielte. Aber erst auf einer späteren Stufe der Entwickelung würde dieses Motiv in Wirksamkeit treten. In der geschichtlichen Wirklichkeit eilen demselben die aus der erfahrungsmäßigen Gestalt der Lehrübung entspringenden Antriebe voran.

Wenn es wahr ist, daß die christliche Lehre sich mit allen ihren Momenten um Einen Centralbegriff, den der Erlösung, bewegt, so hat auch ihre Darstellung als Eines Ganzen, wie sie in neuerer Zeit mit wissenschaftlicher Strenge zuerst wieder von Nitzsch (System der christl. Lehre, 6. Aufl. 1852) unternommen worden, das erste Recht, und die Sonderung in zwei selbstständige Wissenschaften, Dogmatik und Ethik, wie sie schon früher in der reformirten, seit Calixt auch in der lutherischen Theologie gangbar geworden ist, kann ihr dies Recht nicht streitig machen. Allerdings zeigt sich hier ein durchgreifender Unterschied unter den Momenten der Lehre, der schon in der heiligen Schrift selbst deutlich vorliegt. In den Momenten der einen Seite wird die Erlösung als hervortretend aus den verborgenen Tiefen der Gottheit, als eintretend in die Geschichte der sündigen Menschheit, als sich entwickelnd in derselben und sich vollendend jenseits ihrer Grenzen aufgefaßt. In den Momenten der andern Seite stellt sie an das menschliche Leben Aufgaben, die es lösen soll vermöge der Kräfte, mit denen sie dasselbe erfüllt. Allein da es eben die Erlösung ist, aus welcher diese sittlichen Aufgaben in ihrer christlichen, d. h. absoluten Bestimmtheit entspringen, so läßt sich eine Nothwendigkeit nicht einsehen, die wissenschaftliche Darstellung derselben aus jener Einheit herauszusondern.

Indessen ergibt sich aus dieser Rechtfertigung der vereinenden Behandlung zugleich unmittelbar das Recht, jede Seite zu einer besondern Wissenschaft zu gestalten. Ist die Erlösung wirklich der Centralbegriff der christlichen Lehre, so sind auch alle Momente der letztern auf den Menschen und sein Heil teleologisch bezogen. Nicht um die Offenbarung Gottes und seines Wesens an sich ist es zu thun, sondern der durch die Erlösung zur wahrhaftigen Gemeinschaft Gottes wiedergeborne Mensch ist der Brennpunkt des Ganzen. Die eine Seite der Lehre hat sein Werden und seine dereinstige Vollendung zum wesentlichen Gegenstand, aber ebendamit auch die wesentlichen Voraussetzungen dieses Werdens, die ewige in Gott, die zeitliche im Menschen, in seinem gegebenen, der Wiedergeburt durch Erlösung bedürftigen Zustande, die Zeit und Ewigkeit verknüpfende in der Menschwerdung des Eingebornen und in dem Erlösungswerke des Menschgewordenen. Die andre Seite hat die Gestaltung des Lebens in der Sphäre des Individuums und der Gemeinschaft zum Gegenstande, die für den durch die Erlösung wiedergeborenen Menschen Aufgabe ist und insofern sie dies ist, die Lebensgestaltung, zu welcher im Wesen der Wiedergeburt die Antriebe liegen und insofern sie darin liegen. Die erste Seite ist die Dogmatik oder Glaubenslehre, die andre die theologische Ethik oder Sittenlehre. Es begreift sich aus dieser Bezeichnung des Unterschiedes leicht, daß dem modernen Practicismus des selbstgenugsamen Willens das Daseyn der Dogmatik, dem hie und da sich regenden Quietismus eines in bloße Theorie sich verkehrenden Glaubens das Daseyn der Ethik zum Stein des Anstoßes werden

mußte. Jener will ein sittliches Wollen und Thun, das losgerissen ist von allen Wurzeln im Glauben, dieser will einen Glauben, der sich fürchtet in das Majestätsrecht des Alles allein wirkenden Gottes einzugreifen, wenn er in Antriebe zu sittlichen Thätigkeiten ausginge.

Man kann gegen diese Unterscheidung nicht einwenden, daß manche Lehren, namentlich die von der Heiligung des Wiedergebornen, von der Kirche, in beiden Gebieten ihre Stelle haben, was denn ein thatsächlicher Beweis für die Undurchführbarkeit der Trennung seyn soll. Mögen sie in beiden Gebieten behandelt werden, die Gesichtspunkte, unter denen es in jedem geschieht, sind verschieden. Die Dogmatik will überall nur eine Wirklichkeit darstellen, eine höhere und niedere, eine göttliche und menschliche, eine ewige und zeitliche, eine in der Zeit vergangene, gegenwärtige, zukünftige. Die Ethik geht auch von einer Wirklichkeit aus als von ihrer Voraussetzung; aber sie selbst, ihr eigentlicher Inhalt, wird nicht von dieser Kategorie beherrscht, sondern von der der Aufgabe, des bestimmenden Antriebes zu einer Thätigkeit; sie kann ihre Sätze durchaus nicht davon abhängig machen, ob die erfahrungsmäßige Wirklichkeit des Lebens aus der Wiedergeburt ihnen schon entspricht. Noch weniger kann man sich darauf berufen, daß neuere Darstellungen der Ethik auch den natürlichen Zustand und die Erhebung des Menschen aus demselben zum Heilsbesitz, ja auch die objektiven Thatsachen der Erlösung, durch welche diese Erhebung bedingt ist, mit in den Kreis dieser Wissenschaft ziehen. Wir können dies eben nur als Verfehlungen in der Begrenzung und innern Organisation derselben betrachten, die eine wissenschaftlich haltbare Sonderung von der Dogmatik und überhaupt den Bestand einer besondern Ethik unmöglich machen.

Bei der eigenthümlichen Stellung, welche die Dogmatik in der Gesammtheit der Wissenschaften hat, ist für sie die Frage von besonderer Wichtigkeit, wie sie ihre Sätze zu begründen, den Beweis ihrer Wahrheit zu führen hat. Wesentlicher Gegenstand der Dogmatik ist die Erlösung, wie sie zu ihrem Resultat die zum Gottesmenschen wiedergeborne menschliche Persönlichkeit hat. Diese Erlösung ist ganz That und Wirkung der erlösenden Persönlichkeit, der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Die Thatsachen also, in denen Christus diese seine erlösende Wirksamkeit vollzieht, die Aussprüche und Handlungen, in denen er seine gottmenschliche Persönlichkeit offenbart und sein Bewußtseyn über das Verhältniß Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott darlegt — das sind die ursprünglichsten und vornehmsten Fundamente, auf welche der dogmatische Beweis zurückzugehen hat. Um sich als berechtigtes Moment im Zusammenhange der christlichen Dogmatik zu erweisen, muß der dogmatische Satz seine Zusammenstimmung mit diesen Thatsachen, Aussprüchen, Handlungen darthun. Christus also ist es, auf den alle Wahrheit dogmatischer Sätze sich in letzter Beziehung gründet. Gibt es noch irgend etwas außer seiner Persönlichkeit, was die Kraft hat, Träger der Dogmen, Fundament für den Beweis ihrer Wahrheit zu seyn, so muß diese Kraft von Christo herstammen, auf dem Zusammenhange mit ihm beruhen.

Zu jenen Thatsachen gehört wesentlich das heilige Leben Jesu Christi in seinen mannigfaltigen Erweisungen zusammen mit dem übernatürlich bedingten Anfange desselben. Jedoch die für die erlösende Wirkung Christi entscheidendsten Thatsachen, sein Tod, seine Auferstehung, seine Erhebung zur himmlischen Herrlichkeit, bilden eben den Schluß seines irdischen Lebens. Sie sind darum, sie selbst und ihre Bedeutung und Wirkung, zwar Gegenstand weissagender Andeutung gewesen in den Aussprüchen Christi, aber nicht Gegenstand einer diese Bedeutung vollständig enthüllenden Belehrung. Vielmehr deutet Christus in einigen uns überlieferten Aussprüchen auf eine die seinige ergänzende Lehrthätigkeit seiner Apostel und ertheilt ihnen in Beziehung darauf die Verheißung göttlicher Erleuchtung durch seinen Geist und eine förmliche Autorisation ihrer Lehre, Joh. 16, 12. 13. 14, 25. 26. vgl. mit 16, 7. 20, 21—23. Luk. 24, 46—49. 10, 16. Nun wird uns in Beziehung auf diese Apostel ein solches Ereigniß wie das verheißene

als geschehen berichtet, Apgesch. 2., und in Beziehung auf Paulus als Aequivalent desselben die Thatsache seiner wunderbaren Berufung zum Apostel, Apgesch. 9. u. a. a. St. Somit tritt als weiteres Fundament der Dogmen zu dem obigen hinzu die aus göttlicher Eingebung entsprungene Lehrthätigkeit der Apostel, welche hiernach besonders den Beruf haben wird, die Bedeutung jener erlösenden Thatsachen und ihre das menschliche Leben wirklich befreiende und umbildende Wirksamkeit darzulegen.

Wäre uns die Kunde von diesen Thatsachen, von den Reden und Thaten des Herrn, von den Belehrungen der Apostel durch eine mündliche Ueberlieferung auf glaubwürdige und zuverläßige Weise verbürgt, so würde der dogmatische Beweis für die einzelnen Momente der Lehre auf diese mündliche Ueberlieferung zurückzugehen haben. Allein eine solche mündliche Ueberlieferung ist eben nicht vorhanden, und es ist nach der Natur dieser Fortpflanzungsart gar nicht einzusehen, wie sich eine solche auch nur bis zu ihrer schriftlichen Fixirung etwa im fünften, vierten, dritten Jahrhundert durchgängig rein und ungetrübt hätte erhalten können. Denn die Auctorität der Kirche zur Bürgin für die Reinheit und Zuverläßigkeit dieser Ueberlieferung zu machen, ist allerdings ein unentbehrlicher Schlußstein für das System des Katholicismus, legt aber dem Episkopate als der ecclesia repraesentativa eine Unfehlbarkeit des Urtheils bei, die, wenn sie in Wahrheit begründet wäre, streng genommen, der ganzen Frage nach der Zuverläßigkeit der Ueberlieferung ihre praktische Bedeutung rauben würde durch die stets gegenwärtige unfehlbare Lehrauctorität der Kirche. Eine solche Auctorität hat Christus seiner Kirche mit keinem Wort ertheilt, sondern durch seine Leitung derselben dafür gesorgt, daß jene Thatsachen und Lehren von den Aposteln der Schrift anvertraut und in dieser Form auch den spätesten Geschlechtern auf zuverläßige Weise erhalten würden. Diese Schrift des Neuen Testamentes ist es demnach, auf welche der dogmatische Beweis zurückzugehen hat, um die Dogmen sicher auf Christum selbst zu gründen, und eine mündliche Ueberlieferung darf sich auf keine Weise neben ihr geltend machen als Grundlage.

Die Thaten der erlösenden Offenbarung Gottes an die sündige Menschheit und die Erfolge dieser Thaten in der innern Geschichte der Menschheit bilden ein organisches Ganzes, dessen Stufengang sich bedingt durch Bedürfniß und Empfänglichkeit derer, an welche die Offenbarung sich wendet. Der vollendende Abschluß dieses Ganzen ist Christus; er bereitet sich vor durch die Offenbarungen Gottes, welche als Geschichte und Lehre uns in den Schriften des Alten Testamentes aufbewahrt sind. Zunächst geht aus diesem Verhältniß unzweideutig hervor, daß das Ansehen des Alten Testamentes für die christliche Dogmatik sich wesentlich durch das des Neuen vermittelt. Der dogmatische Theolog, wie der Christ überhaupt, kommt nach dem normalen Gange seiner religiösen Entwickelung vom Neuen Testament zum Alten und erkennt in letzterm die göttliche Offenbarung, weil Christus sie ihn erkennen lehrt, nicht bloß dadurch, daß er und seine Apostel sich ausdrücklich auf das Alte Testament als göttliche Offenbarung beziehen, sondern auch dadurch, daß das Neue Testament ihm das Verständniß der Offenbarungsmomente im Alten und ihren innern Zusammenhang mit Christo eröffnet. In diesem Verhältniß kann es auch nichts ändern, daß es bei der ursprünglichen Bildung der christlichen Gemeinden auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung sich allerdings umgekehrt verhielt. Wie schon damals die Heidenchristen eine andre Stellung hatten, so würde, wenn jetzt erzwungen werden sollte, was damals in den geschichtlichen Verhältnissen natürlich begründet war, ein gewaltsames Zurückschrauben der Kirche auf die Stufe eines judaisirenden Christenthums das Resultat seyn.

Schwieriger scheint es zu erkennen, wie überhaupt das Testament der Verheißung und Vorbereitung noch die Eigenschaft haben soll, Dogmen zu begründen, nachdem das Testament der Erfüllung und Vollendung erschienen ist. Daß nun irgend ein Dogma der christlichen Glaubenslehre seine biblische Begründung lediglich im Alten Testament haben sollte, davon kann überhaupt nicht die Rede seyn. Es handelt sich also nur um eine mitbegründende Kraft des Alten Testamentes, und diese beruht im Allgemeinen eben

auf jenem organischen Verhältniß desselben zum Neuen Testamente. Vermöge dieses organischen Verhältnisses besteht die Unvollkommenheit des Alten Testamentes gegenüber dem Neuen großentheils darin, daß in ihm auf verhüllte Weise vorhanden ist, was erst im Neuen Testament wahrhaft offenbar ist. Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Die allgemeine Lehre des Alten Testamentes von Gott und seinem Verhältniß zur Welt ist durchaus die Basis für die Lehre des Neuen Testamentes; aber auch ihre Decke wird erst wahrhaft abgethan in der Erscheinung Jesu Christi. So vermag Christus sich überall als gesendet von Gott Jehovah darzustellen, der sich den Vätern von Abraham her mannigfach kund gethan durch die Patriarchen, Moses und die Propheten, und erklärt doch eben so entschieden, daß Niemand zur wahrhaften Erkenntniß seines Vaters anders zu gelangen vermöge als durch ihn.

Hiernach erscheint die heilige Schrift als das alleinige Fundament des Beweises in der Dogmatik. Nun aber haben wir oben erkannt, daß die Entstehung der dogmatischen Theologie zu ihrer Voraussetzung den lebendigen, auf eigener Erfahrung ruhenden Glauben an die erlösende Offenbarung Gottes in Christo hat, daß erst die Kraft und Wirkung der Erlösung sich an dem innern Leben durch den heiligen Geist bezeugen muß, um dem Geist des Menschen einen selbstständigen Orientirungspunkt in dem mannigfaltigen Inhalt der heil. Schrift zu gewähren. Das Zeugniß des heiligen Geistes ist es also, welches ihn erst zum rechten Ausleger der heiligen Schrift zu machen vermag. Mit diesem Zeugniß des heiligen Geistes, welches sich ja keineswegs vom Worte trennt, sondern in den innersten Kern desselben einführt und somit wesentlich an ihm haftet, tritt in das religiöse Bewußtseyn des Christen eine unbedingte Gewißheit ein, die sich nicht bloß durch entgegengesetzte Vernunftschlüsse, sondern auch durch ihr scheinbar widerstreitende Aussprüche der Schrift nicht irre machen läßt und nicht irre machen lassen kann, da sie ja eben dem wahren Schriftverständniß zum Orientirungspunkte dienen muß. Dies ist die unumstößliche Bedeutung der religiösen Subjektivität in der Dogmatik, zwar nicht die eines zweiten besondern Fundamentes zur Begründuug dogmatischer Sätze, da die Momente der religiösen Wahrheit, deren sie sich schlechthin gewiß geworden ist, nothwendig zugleich im Offenbarungswort sich darlegende sind, wohl aber die einer reichen Quelle dogmatischer Anschauungen und Vorstellungen und einer unentbehrlichen Vermittelung für den rechten Gebrauch des Schriftfundamentes. Ferner erhellt aus dem Bisherigen von selbst, daß es eine wesentliche Verfehlung ist, diese Bedeutung der religiösen Subjektivität als das Recht und den Anspruch des menschlichen Geistes der göttlichen Offenbarung gegenüber zu fassen. Nach dem Zusammenhange dieser Darlegung kann sie eine solche Bedeutung nur gewinnen, insofern sie von der Wirkung des göttlichen Geistes in ihrem innersten Grunde berührt und durchdrungen ist. Hiernach ist auch ersichtlich, unter welchen Einschränkungen wir uns den von Schleiermacher ausgeprägten Begriff des christlichen Bewußtseyns in dieser Frage anzueignen vermögen. —

Hätte nicht auf diese Weise die geoffenbarte Wahrheit Besitz genommen von dem Geiste des christlichen Theologen, um in ihm selbst ein Quell gleichartiger Gedanken und Erkenntnisse zu werden, so wäre die Entstehung einer wirklichen Dogmatik unmöglich. Der Beruf der Theologie würde sich dann von dieser Seite darauf beschränken, zu referiren, was die biblischen Schriftsteller über die verschiedenen Fragen der Religion lehren, allenfalls ihre Lehren unter allgemeineren Begriffen zu gruppiren und zu einer Art System zu verknüpfen; aber eine Dogmatik in dem ihr wesentlichen Unterschiede von der biblischen Theologie würde es dann nicht geben; sie bliebe in dem, was nur ihre Wurzel ist, verschlungen.

Aber die religiöse Selbstständigkeit, welche dem Einzelnen durch den rechtfertigenden Glauben zu Theil wird, ist nicht religiöse Isolirung. Der Christ findet sich in diesem höchsten Besitz der erlösenden Wahrheit nicht einsam; vielmehr wird er mit seltenen Ausnahmen zu demselben nicht ohne die Handreichung einer von Christo durch den Dienst der Apostel in der Welt gepflanzten Gemeinde, die durch denselben Besitz innerlich

vereinigt ist, gelangt seyn. Zwar ist es nach allem Zeugniß der Erfahrung offenbar falsch, diese Handreichung ausschließlich an geistliches Amt, Gottesdienst und andre im engern Sinne kirchliche Anstalten binden zu wollen; die Vermittlungen sind vielmehr sehr mannigfaltig, nicht allein dem Gebiete des mündlichen Verkehrs und überhaupt der persönlichen Einwirkung, sondern auch dem der Literatur und Kunst angehörend, und jene bestimmt organisirten Arten haben eben nur die hervorragendste Stellung unter ihnen. Indessen geht doch eben ein solcher Strom des geistlichen Lebens aus der Erlösung, der sich von jenen ursprünglichen Quellen der Offenbarung herleitet, durch die Geschichte und wirkt, wohin er dringt, befruchtend, gleiches Leben weckend. Und gesetzt auch, der einzelne Christ wäre zur Theilnahme an diesem geistlichen Leben im Glauben ganz unabhängig von dem vermittelnden Dienst jener Gemeinde lediglich durch Forschen in der heil. Schrift gelangt, so muß es ihm doch von seiner eignen Erfahrung aus sofort gewiß werden, daß es eine solche Gemeinde Gottes auf Erden gibt, eine aus der Erlösung wiedergeborne Menschheit; er muß ihre Zeugnisse aufsuchen und auf ihre Stimme lauschen und willig von ihr empfangen, was irgend ihn tiefer in das Verständniß der Offenbarung Gottes in Christo einzuführen vermag. Will er vollends mitarbeiten an dem Bau der dogmatischen Theologie, so gewinnt diese lehrende Thätigkeit der Kirche für ihn gesteigerte Bedeutung. Dem dazu wahrhaft Berufenen ist die Kirche, soweit er die Wirksamkeit des heil. Geistes in ihr zu verspüren vermag, durch ihre Glaubenszeugnisse und Lehrentwickelungen im Ganzen und Großen die Auslegerin der Schrift; von ihr empfängt er zum guten Theil die Fragen, mit denen er an die Forschung im göttlichen Worte geht, und sie leistet ihm tausendfache Hülfe zur Auffindung die Antworten.

Durch das Alles jedoch wird ihm die Kirche weder überhaupt noch etwa — wie Calixt wollte — die der ersten fünf Jahrhunderte mit ihrem Konsensus zu einer sein Gewissen bindenden, seine Forschung unbedingt normirenden Auctorität. Er steht unbewußt und bewußt unter ihrem lebendigen Einfluß und weiht ihr seine dankbare Liebe und Ehrerbietung und das Vertrauen, daß sie vermöge der Wirksamkeit des heil. Geistes in ihr, die sich kräftig bezeugt, des Weges der Wahrheit überhaupt nicht kann gefehlt haben. Dabei aber weiß er als evangelischer Christ, den das göttliche Wort zu einer tiefern Erkenntniß der Sünde geführt hat, daß auch in dem wirklichen Leben der Kirche die Sünde und mit der Sünde der Irrthum zwar im Princip gebrochen, aber nicht vernichtet ist; er weiß, daß die Darstellung eines Ganzen der schlechthin reinen Lehre durch die Thätigkeit der Kirche ein Ziel ist, zu welchem dieselbe während ihrer irdischen Geschichte in unendlicher Annäherung fortschreitet, und daß ihm die Kirche zwar Helferin und Führerin ist zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, aber ohne Recht und Pflicht selbstständiger Prüfung nach einer höchsten Norm auszuschließen. Sollte sie mehr für ihn seyn, sollte sie die Macht haben, durch ihre Lehre seine Forschung unbedingt zu normiren, so müßte er im Stande seyn, die kirchliche Festsetzung dieser Lehre als einen Akt göttlicher Offenbarung, welche ihn nie bloß äußerlich binden kann, sondern mit welcher er frei geeinigt ist, zu erkennen. Da dies dem evangelischen Christen und Theologen, dem die Vorstellungen des römisch-katholischen Systems von einer quasigöttlichen Auctorität der Kirche als solcher in ihrer Grundlosigkeit offenbar sind, schlechterdings unmöglich ist, so würde ein solch normirendes Ansehen der kirchlichen Festsetzungen für die Dogmatik lediglich ein äußerliches Gesetz werden und ihren wissenschaftlichen Karakter gänzlich zerstören. Das hohe Ansehen, welches die kirchlichen Festsetzungen der Lehre, die aus den Lehrstreitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts und die aus der Reformation hervorgegangenen, für den dogmatischen Theologen der evangelischen Kirche haben, gründet sich in letzter Beziehung darauf, daß sich ihm ihre wesentliche Wahrheit immer auf's Neue aus der h. Schrift selbst bestätigt. Dieser Satz hätte natürlich keinen Sinn, wenn jene Festsetzungen ihm in der Weise einer authentischen Interpretation, was er in der Schrift finden müßte, vorschreiben und damit die Unmittelbarkeit seines Verhältnisses zur Schrift und die Selbstständigkeit seiner Schriftforschung aufheben könnten.

Vermöge der oben nachgewiesenen Trübung, die während der irdischen Entwickelung immer an dem kirchlichen Bewußtseyn haftet, bedarf dasselbe stetig einer reinigenden und berichtigenden Macht, welche über ihm steht. Diese Macht kann nun nimmermehr in dem christlichen Bewußtseyn des einzelnen dogmatischen Theologen als solchen liegen; denn einerseits ist dies selbst eben nur ein fließendes Moment in dem christlichen Bewußtseyn der Kirche, bestimmt und mitbestimmend, andrerseits ist in ihm dieselbe Trübung und stetige Reinigungsbedürftigkeit wie in dem Leben und Bewußtseyn der Kirche, als organisches Ganzes gedacht. Ja diese Reinigungsbedürftigkeit ist, im Ganzen betrachtet, für das einzelne religiöse Bewußtseyn, sey es ein theologisch gebildetes oder nicht, in noch höherm Maße vorhanden, als für den Ausdruck des kirchlichen Bewußtseyns, weil letzteres in höherm Maße als ersteres einen Proceß der Abklärung durch gemeinsame Arbeit und durch wechselseitigen Austausch und wechselseitige Berichtigung der Gedanken voraussetzt. Wenn es bei aller ausdrücklichen Verwerfung pelagianischer Lehren wesentlich pelagianisch ist, die Lehrentscheidungen der Kirche als solche zu einer unfehlbaren, die Gewissen unbedingt bindenden Auctorität zu erheben, so würde es verdoppelter Pelagianismus seyn, den religiösen Meinungen und Ueberzeugungen des einzelnen Christen, Theologen als solchen die Berichtigung der Irrungen, von denen die Resultate der kirchlichen Lehrentwickelung auf keinem gegebenen Punkte schlechthin frei seyn werden, zu übertragen. Dieses Korrektiv kann vielmehr nur die heilige Schrift seyn als Zeugniß der göttlichen Offenbarung. Deßhalb müssen wir es auch als einen verfehlten Gedanken betrachten, wenn in neuerer Zeit es zuweilen als eine auch mögliche Methode der Dogmatik bezeichnet worden ist, ihre Sätze ohne Rückgang auf die Schrift lediglich aus dem christlichen Bewußtseyn zu entwickeln und durch den innern Zusammenhang mit den Grundthatsachen desselben zu begründen. Diese falsche spiritualistische Autonomie des christlichen Bewußtseyns würde sofort zur tiefsten Verunreinigung desselben führen.

Doch die heilige Schrift hat für die dogmatische Theologie nicht bloß diese regulative und kritische Funktion, aus welcher dieser die Verpflichtung erwächst, die Uebereinstimmung ihrer Sätze mit dem Inhalt der Schrift darzuthun und sie an ihm zu berichtigen; sondern sie ist für dieselbe auch befruchtender Quell, welcher sie immerfort anregt zur Erzeugung neuer religiöser Gedanken und Erkenntnisse. In dieser letzten Eigenschaft steht aber die heilige Schrift offenbar nicht allein, sondern an sie schließt sich mitwirkend und mitbestimmend an der ganze Strom der ächten kirchlichen Entwickelung und Lehre, derjenigen Entwickelung, welche aus dem Quell des Schriftinhaltes entsprungen ist und sich die wesentliche Einheit mit demselben bewahrt hat.

Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß die Dogmen den Beweis ihrer Wahrheit in eigentlich entscheidender Beziehung nur durch Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit der h. Schrift führen können, und daß sich in dieser begründenden Funktion keine andere Potenz als gleichartig an die heilige Schrift anschließen kann, nur daß, wenn die heilige Schrift wahrhaft verstanden werden soll, nothwendig etwas ihrem Inhalt Gleichartiges in dem auffassenden Subjekt gesetzt seyn muß. Wie uns zu diesem Resultat die wesentliche Natur der hier in Frage kommenden Verhältnisse geführt hat, so hat es für die evangelische Kirche und ihre Theologie das höchste Interesse, streng an demselben festzuhalten. Sollen die innersten Motive der Reformation nicht für einen großen Irrthum und ihr göttliches Recht für Empörung erklärt werden, so muß es für ihre Theologie unverbrüchlich bei Luthers Kanon bleiben — auch wider einzelne die kirchliche Auctorität als solche überspannende Aeußerungen Luthers selbst —: Verbum Dei condit articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem (Smalk. Art. II, 2). —

In Beziehung auf die Methode des Schriftbeweises in der Dogmatik hat Schleiermacher die Theologie mit Recht an einen großartigern Schriftgebrauch gemahnt. Zunächst kann für die Dogmatik, die als Wissenschaft sich selbst aufgeben oder der strengen, nothwendigen Verknüpfung ihrer Begriffe vertrauen muß, die alte Unterscheidung zwischen Beweisstellen *κατὰ ῥητόν* und *κατὰ διάνοιαν* keine Bedeutung

haben. Aus demselben Grunde müssen wir behaupten, daß dogmatische Begriffe und Sätze, welche zwar unmittelbar keine Schriftgrundlage haben, aber aus andern auf diesem Fundamente ruhenden Begriffen und Sätzen mit Nothwendigkeit abfolgen, oder sich als unentbehrliche Mittelglieder ihrer Verknüpfung ergeben, im Wesentlichen für eben so wohl begründet in der h. Schrift gelten müssen als die in ihrer unmittelbaren Zusammenstimmung mit bestimmten Aussprüchen der h. Schrift nachgewiesenen. Auch kann man nur unter Voraussetzung einer falschen Theorie der Inspiration und des Kanons jedem Schriftworte die schlechthin gleiche Dignität für die Dogmatik beilegen, dem neutestamentlichen und dem alttestamentlichen, den Aussprüchen des Herrn und der Apostel und den entschieden nichtapostolischen, dem Worte ausdrücklicher Lehre und der gelegentlichen Berührung. Der Hauptpunkt in dieser Frage ist aber, daß die heilige Schrift eben nicht eine Sammlung von Aphorismen ist, die zu Beweisstellen für die Dogmatik dienen sollen, nicht ein Magazin von dicta probantia, sondern ein Inbegriff von Schriften, deren Inhalt unmittelbar aus dem religiösen Leben hervorgegangen und seinen Zuständen und Bedürfnissen innig angeschlossen ist, daß jeder Ausspruch in ihr einem eigenthümlichen Zusammenhange angehört und erst in ihm seine volle Bestimmtheit erhält. Die Begehrlichkeit der Dogmatik, biblische Beweisstellen für ihre Sätze zu haben, verleitet hier leicht zu einem atomistischen Verfahren, welches die einzelnen Aussprüche aus diesem Zusammmenhange herausreißt und sie als Stützen für den gleichfalls ganz isolirt aufgefaßten dogmatischen Satz verwendet. Es ist nicht zu läugnen, daß dieses Verfahren sehr unsicher ist in seinen Resultaten, wie es denn nichts weniger als schwierig ist, einer der heiligen Schrift im Ganzen diametral zuwiderlaufenden Lehre in dieser Weise für alle ihre einzelnen Sätze eine stattlich erscheinende biblische Begründung zu geben.

Soll andrerseits der „großartige Schriftgebrauch" nicht zu einem Vorwande für den dogmatischen Theologen werden, um sich von der Pflicht eines ordentlichen Schriftbeweises für die dogmatischen Sätze im Stillen zu entbinden, so wird das angemessenste Verfahren dieses seyn, bei jedem Dogma der organischen Entwickelung seiner Bestimmungen in ihrem Zusammenhange unter einander und mit andern Dogmen eine besondere biblisch theologische Erörterung zur Darlegung seiner biblischen Grundlagen und zur Feststellung des daraus hervorgehenden Lehrresultates voranzuschicken und sodann in jener Entwickelung selbst bei allen Hauptpunkten auf die so gewonnenen biblischen Ergebnisse zurückzugehen. Werden so die Hauptmomente des Dogma's in ihrer Uebereinstimmung mit der h. Schrift sichergestellt, so darf in Ansehung der specielleren Bestimmungen der Beweiskraft des innern Zusammenhanges, in welchem sie mit dem in seiner Schriftmäßigkeit Erwiesenen stehen, vertraut werden.

Schleiermacher ordnet bekanntlich die Dogmatik dem organischen Ganzen der Theologie so ein, daß er ihr ihre Stelle in der historischen Theologie gibt. Die tieferen Motive dieser Auffassung sind nicht zu verkennen; nichtsdestoweniger müssen wir diese Stellung der Dogmatik als eine gänzliche Verschiebung ihres wahren Begriffes betrachten. Die hervorragende Bedeutung, welche dieselbe im Umkreise der theologischen Disciplinen immer gehabt hat, ja die ganze Gestalt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre selbst und der mächtige Einfluß, den sie geübt, läßt sich nimmer begreifen, wenn diese Wissenschaft, in genauen Parallelismus mit der kirchlichen Statistik sich stellend, uns nur erzählen soll, was in einem gegebenen Sondergebiet der allgemeinen christlichen Kirche gegenwärtig geglaubt und gelehrt wird, ohne, streng genommen, selbst etwas setzen und lehren zu dürfen. Ließe sich die Dogmatik eine solche Behandlung gefallen, so würde sofort das Bedürfniß einer andern theologischen Disciplin entstehen, die es sich zur Aufgabe setzte, — die, wie sich von selbst versteht, immer nur annähernd zu lösen ist —, die absolute christliche Wahrheit selbst wissenschaftlich darzustellen.

Um die Stellung der Dogmatik im Organismus der Theologie richtiger zu bestimmen, wäre eigentlich eine wesentlich vollständige Darlegung und Rechtfertigung derjenigen

Gliederung dieses Organismus erforderlich, welche der Unterzeichnete für die sachgemäßeste hält. Hier müssen wir uns mit einer Andeutung über die Grundlinien begnügen. Mit der praktischen Theologie als zweitem Haupttheil ordnet sich ein erster Haupttheil zusammen, den wir die theoretische Theologie zu nennen berechtigt sind, weil die Entstehung der in ihm beschlossenen Wissenschaften, anders als bei den Disciplinen der praktischen Theologie, sich schon aus einem rein theoretischen Interesse des Geistes, aus dem Interesse des Gläubigen, sich über Inhalt, Ursprung, geschichtliche Entwickelung des im Glauben Angeeigneten wissenschaftlich zu verständigen, erklären läßt. Und nur in diesem Sinne kann überhaupt von theoretischer Theologie die Rede seyn. Der theoretische Theil zerfällt in die historische und thetische Theologie. Die historische Theologie hat einerseits den göttlichen Ursprung des Christenthums sammt den vorbereitenden Stufen göttlicher Offenbarung geschichtlich darzulegen, wozu denn vor Allem die Auslegung derjenigen Schriften, aus welchen allein diese Erkenntniß zu schöpfen ist, sammt ihren Hülfswissenschaften gehört, andrerseits die weitere Entwickelung des Christenthums, genauer: seiner menschlichen Aneignung, nach den verschiedenen Gebieten, in die sie sich theilt, zu beschreiben. Die thetische Theologie soll uns vor Allem die erlösende Offenbarung Gottes in Christo selbst, wie sie das menschliche Leben ergreift und umbildet, indem sie dasselbe zur Gemeinschaft Gottes zurückführt, in der Gestalt zusammenhangender Lehre, mit andern Worten, die absolute Wahrheit der Religion in wissenschaftlich gesetzmäßiger Weise darlegen. Sie thut es theils unter dem Gesichtspunkte des wirklichen Seyns und Geschehenseyns, theils unter dem der Aufgabe. Wie sie unter dem zweiten Gesichtspunkte sich als theologische Ethik gestaltet, so unter dem ersten als Dogmatik.

Strebt die Dogmatik wesentlich darnach, den möglichst reinen wissenschaftlichen Ausdruck zu finden für die absolute Wahrheit des Christenthums selbst, und ist sie dabei nach protestantischen Grundsätzen an die heilige Schrift als an ihre einzige Norm und höchste Quelle gewiesen, so ist es unläugbar eine verwirrende Ausdrucksweise, von einer Dogmatik der lutherischen, reformirten, evangelischen Kirche zu reden. Die Partikularkirche als solche hat ihre Bekenntnißschriften, sie hat einen darin sich darlegenden Lehrbegriff, sie hat ferner unter ihren Gliedern auch dogmatische Theologen, aber eine Dogmatik hat sie nicht. Richtig auf protestantischem Boden ist es allein, die Dogmatik als die christliche zu bezeichnen. Die Benennung derselben nach einer Sonderkirche ist nur haltbar, wenn man entweder ihre Aufgabe bloß historisch faßt und nur in die zusammenhangende Darlegung der öffentlichen und anerkannten Lehre dieser Kirche setzt — unter welcher oben schon zurückgewiesenen Voraussetzung es übrigens immer schwer halten wird, die Dogmatik von der symbolischen Theologie dieser Kirche scharf zu trennen, — oder die Lehre einer bestimmten Sonderkirche in dieser ihrer gegebenen Gestalt mit der absoluten Wahrheit des Christenthums schlechthin identificirt, wie dies dem römisch-katholischen Kirchenbegriff eigenthümlich, aber mit den Grundgedanken der Reformation schlechthin unverträglich ist. Nichtsdestoweniger hat die dogmatische Theologie ein sehr enges Verhältniß zur evangelischen Kirche und ihrer Bekenntnißlehre, welches jedoch nicht von dem Gegenstande aus, welcher dargestellt werden soll, sondern von dem Subjekt aus, welches darstellt, zu bestimmen ist. Der dogmatische Theolog steht, wie wir oben gesehen, mitten in der Strömung des kirchlichen Denkens und Lebens von 18 Jahrhunderten, ihrem fördernden und leitenden Einflusse nach allen Seiten geöffnet. In diesem Verhältniß des Empfangens und Lernens steht er vor Allem zur Reformation und der von ihr ausgehenden kirchlichen Lehrentwickelung. Nur in dem Maße hat er ein sittliches Recht, sich als evangelischen Theologen zu bezeichnen und das Vertrauen der Kirche und des Staates in Anspruch zu nehmen, welches die zukünftigen Träger des geistlichen Amtes seiner Unterweisung übergibt, als er in dem wesentlichen Inhalt des evangelischen Bekenntnisses mit eigner freier Ueberzeugung festgewurzelt ist. Diese Uebereinstimmung muß sich ja auch in seiner Darstellung der christlichen Dogmatik geltend machen, geschehe es nun ausdrücklich oder stillschweigend; denn in dieser Beziehung sind

verschiedene Methoden an sich möglich. Gesetzt, es geschähe auch nur stillschweigend, so müßte ja doch ein Schüler solcher Dogmatik, der niemals etwas von den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche gesehen hätte, wenn er sie nun später kennen lernte, sich von seiner dogmatischen Schule her auch bei dem etwanigen Widerspruch des kirchlichen Lebens und seiner thatsächlichen Gestalt darin heimisch finden. Aber in einer Zeit, wo der evangelische Glaube ein Gegenstand der heftigsten Befehdung von Seiten des römischen Katholicismus, zum Theil auch von Seiten eines auf die Schrift sich berufenden Rationalismus ist, wird es der Darstellung der christlichen Dogmatik durch einen evangelischen Theologen natürlich seyn, die Uebereinstimmung ihrer an der Schrift bewährten Resultate mit jenem Glauben ausdrücklich hervorzuheben. Es versteht sich von selbst, daß damit das kritische Element der Dogmatik im Verhältniß zum kirchlichen Lehrbegriff nicht ausgeschlossen seyn soll. Denn wenn der dogmatische Theolog überzeugt ist, zur Reinigung und Fortbildung der christlichen Erkenntniß in diesem Verhältniß gar nichts beitragen, sondern nur den kirchlichen Lehrbegriff nach allen Bestimmungen seines Inhaltes sammt dem weitern Ausbau durch die ältere Theologie reproduciren zu können, so fehlt ihm eben der Beruf, vor dem literarischen Publikum als Dogmatiker aufzutreten. Wollte er aber das Recht dieses kritischen Elementes prinzipiell verneinen, so müßte er vergessen haben, was der evangelische Christ und Theolog wissen muß, daß die heilige Schrift die Richterin aller kirchlichen Lehrbildungen ist und bleibt, und daß sie dies ihr Richteramt nicht wirklich üben kann, wenn es nicht in der Kirche ein selbstständiges Forschen im göttlichen Wort, ein selbstständiges Prüfen aller kirchlichen Lehrbildungen nach seinem Inhalt gibt. Und wo soll dieß selbstständige Forschen und Prüfen seinen Ort haben, wenn nicht in der Dogmatik?

Die Geschichte der protestantischen Dogmatik ist nach den ungenügenden Schriften von Heinrichs, Schickedanz (beide geben sie in ihren zweiten Hälften), Herrmann neuerdings Gegenstand einer gründlicheren und umfassenderen Bearbeitung — dermalen noch unvollendet — geworden: W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik. Erster Band. 1854.

Hier mag es genügen, die neueste Literatur dieser Wissenschaft, soweit sie Darstellung des Ganzen ist, unter Beschränkung auf die bedeutenderen Werke übersichtlich zu gruppiren.

Wie das Christenthum in den Schriften des Neuen Testamentes sich unverkennbar als Offenbarung gibt, und wie es nach dem deutlichen Zeugniß der Geschichte seine kräftigste und eigenthümlichste Wirksamkeit immer nur da ausgeübt hat, wo das menschliche Bewußtseyn von dem Glauben an seine Uebernatürlichkeit durchdrungen war, so haftet auch die selbstständige Bedeutung der Dogmatik, namentlich in ihrem Unterschiede von der Philosophie, ganz an diesem Begriff. Näher ist es, wie wir oben sahen, die Persönlichkeit Jesu Christi, als Gottmenschen, und die von ihm ausgehende erlösende Wirkung, auf die alle Offenbarung Gottes hinstrebt, und in der sie ihren vollendenden Abschluß findet. Ist diese Persönlichkeit in ihrer erlösenden Wirkung der allumfassende Mittelpunkt für den Inhalt der Dogmatik, so wird letztere durch die Philosophie auch dann nicht verdrängt werden, wenn diese Wissenschaft nach dem gänzlichen Verschwinden ihrer schon im Ablauf begriffenen pantheistischen Periode einen neuen Aufschwung — wie wir zuversichtlich hoffen, auf dem Grunde des theistischen Prinzips — erfahren wird.

Hiernach können wir es nur als eine merkwürdige Episode in der Geschichte der deutschen Theologie betrachten, wenn von derselben eine längere Zeit hindurch die Dogmatik vorherrschend so bearbeitet worden ist, daß sie ihren Inhalt nur als Bestätigung oder eigenthümliche Einkleidung derjenigen Wahrheit ansah, in deren Besitz der natürliche Menschengeist, sey es der den geläufigen religiösen Vorstellungen und Begriffen der Zeit ohne Weiteres vertrauende oder der philosophisch geschulte und gebildete, schon vorher seyn sollte. Dahin gehören nicht bloß die dogmatischen Werke aus der Schule des populär

eklektischen Rationalismus, wie die Compendien von Eckermann, Henke, Stäudlin (mit engerm Anschluß an die kritische Philosophie), Ammon, Wegscheider, das Handbuch der Dogmatik von Bretschneider in seinen letzten Auflagen, sondern auch diejenigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft, welche zu ihrem substantiellen Inhalt die Begriffe eines bestimmten philosophischen Systems machen. In diesem Sinne ist die Dogmatik in der protestantischen Theologie besonders von Daub und Marheineke angebaut worden, zuerst auf dem Standpunkte des älteren Schelling'schen Systems: C. Daub, Theologumena s. doctrinae de religione christianae ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, 1806. Ph. Marheineke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1819. Später auf der Grundlage des Hegel'schen Systems: C. Daub, Prolegomena zur Dogmatik 1839 und System der christlichen Dogmatik, 3 Theile, 1841—1844, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Ph. Marheineke, die Grundlehren u. s. f. Zweite Ausgabe, 1827. Derselbe, System der christlichen Dogmatik (Vorlesungen), herausgegeben von Matthies und Vatke, 1847.

Der populär rationalistischen Dogmatik setzten sich vom Standpunkte des damaligen historischen Supranaturalismus die dogmatischen Lehrbücher oder Vorlesungen von Storr, Reinhard, Schott, Knapp, Hahn, Steudel entgegen, während den literarischen Kampf gegen die spekulative Umbildung der Dogmatik damals besonders eben jener populäre Rationalismus führte.

Epoche machend durch die hohe Selbstständigkeit und religiöse Tiefe der Grundgedanken und durch die systematische und dialektische Virtuosität, mit welcher eine reiche Fülle dogmatischen Stoffes, die der rationalistischen Theologie für abgethan galt, wieder in Fluß gebracht wird, ist Schleiermachers Werk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1821, 1822. Zweite umgearbeitete Ausgabe, 1830, 1831.

Der Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, übernatürlich und natürlich, wird von dieser Glaubenslehre dadurch zu einem relativen herabgesetzt, daß sie zu ihrem Inhalt eine eigenthümliche Bestimmtheit des Gefühls macht, die eben so wohl als natürlich wie als übernatürlich betrachtet werden muß. Diese Bestimmtheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls ist bedingt durch eine von der Persönlichkeit Jesu Christi, in welcher das Urbild der Menschheit geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, ausgehende Wirksamkeit. Als solche kann dieselbe zwar nicht aus den Gesetzen der allgemeinen Menschenvernunft erklärt, aber doch auch nicht als ein schlechthin Uebervernünftiges und Uebernatürliches bezeichnet werden. Eben damit, daß Schleiermacher so die Glaubenslehre auf Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns gründet, meint er sie auch von der Philosophie scharf gesondert und gegen jede Vermischung ihrer Sätze mit philosophischen gesichert zu haben. Erreicht nun allerdings Schleiermachers Christusbegriff, durch Grundansichten von pantheistischer Abkunft gehemmt, bei weitem nicht die Aussagen Christi von sich selbst und das apostolische Zeugniß von ihm, und büßt wegen des aus demselben Grunde abgeschwächten Begriffes der Sünde auch der Begriff der Erlösung viel von seiner biblischen Fülle und Energie ein, so darf eine gerechte Würdigung doch nie verkennen, daß Schleiermacher der Erste gewesen, der die neuere Theologie nicht durch todte abstrakte Formeln, sondern durch lebendige Gedanken in die tiefe Bedeutung der christologischen Dogmen wieder hineingeführt hat.

Die Umbildung, deren Schleiermachers dogmatisches System am dringendsten bedurfte, hatte zu ihrem Kernpunkte den biblischen Offenbarungsbegriff, mit dessen Geltung zugleich die aus jenem Quell entsprungene Vorstellung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt von selbst beseitigt war. Diese Umbildung wurde durchgeführt von Nitzsch und Twesten. — K. Imm. Nitzsch, System der christlichen Lehre. Erste Auflage 1829, sechste 1851. — A. D. Ch. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-

lutherischen Kirche. Erster Band, erste Aufl. 1826, dritte 1834. Zweiter Band 1837 (unvollendet).

In verwandtem Geiste, vielfach von Schleiermacher wie von neueren philosophischen Systemen lernend, aber durchdrungen von dem supranaturalen Prinzip des Christenthums, haben die Dogmatik neuerlichst bearbeitet: Th. A. Liebner, die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt. Erster Band, erste Abtheilung, 1849 (unvollendet). — J. P. Lange, christliche Dogmatik. Erster Theil: philosophische Dogmatik, 1849. Zweiter Theil: positive Dogmatik, 1851. — H. Martensen, die christliche Dogmatik (aus dem Dänischen), 1850; — unter ausführlicher Darlegung der biblischen Grundlage und der (reformirt) kirchlichen Ausbildung der Dogmen J. H. A. Ebrard, christliche Dogmatik. 1851. 1852.

Wesentlich in rationalistischem Sinne, doch den Rationalismus zu einem religiösen Idealismus fortbildend und überhaupt durch Geisteseigenthümlichkeit die gewöhnlichen Schranken dieser Denkweise vielfach durchbrechend, behandelt die Dogmatik K. Hase, evangelische Dogmatik. Erste Auflage 1826, vierte 1850.

Diejenige Auffassung der Dogmatik, nach welcher sie nur den in den Bekenntnißschriften der bestimmten Kirche enthaltenen Lehrbegriff sammt seiner weiteren Ausbildung durch die orthodoxe Theologie zu reproduziren hat, trat zuerst in rein historischer Gestalt auf, also ohne den Anspruch, die eigene dogmatische Ueberzeugung des Verfassers darzulegen: W. M. L. de Wette, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern. Erste Aufl. 1816, dritte 1840. — K. Hase, Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erste Aufl. 1828, achte 1855. — H. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erste Aufl. 1843, dritte 1854.

In mehr apologetischer Haltung macht sich dieselbe Behandlung geltend in einem noch unvollendeten Werke: G. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus. Erster Theil 1853, während Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, 1844. 1847, zunächst einfach referirend verfährt und seine eigene dogmatische Ansicht nur durch Auswahl und Anordnung der Stoffe, sowie durch die am Schluß der einzelnen Paragraphen beigefügten Kritiken kund gibt.

Ein tüchtiger, durch Selbstständigkeit sich auszeichnender Versuch, das christliche Lehrsystem aus seiner biblischen Grundlage in streng genetischem Verfahren abzuleiten, ohne sich bei seinen einzelnen Bestimmungen durch den Blick auf ihre geschichtliche Entwickelung in der Kirche zerstreuen zu lassen, ist das noch unvollendete Werk von J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis. Erste Hälfte 1852. Erste Abtheilung der zweiten Hälfte 1853; doch hat das vom Verfasser eingeschlagene Verfahren seinem Buch mehr die Gestalt einer biblischen Theologie als die einer Dogmatik gegeben.

Verwandt in Geist und Tendenz, wenn auch nicht in den dogmatischen Resultaten, ist das Werk von J. T. Beck, christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, 1841, und Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838.

Den Zwiespalt zwischen dem Inhalt der christlichen Dogmatik und dem durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die neuere Philosophie, besonders die Hegelsche erzogenen modernen Bewußtseyn legt dar: D. Fr. Strauß, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840, 1841.

Der Unterzeichnete schließt mit einem zwiefachen Wunsche. Der eine ist, daß unsre Literatur neben den Darstellungen des Lehrganzen uns häufiger mit umfassenden dogmatischen Monographieen, welche ihren Gegenstand im Blicke auf alle andern Lehrmomente und ihren organischen Zusammenhang behandeln, beschenken möge. Der andere ist, daß in Werken, die sich als dogmatische ankündigen, dogmenhistorischer Stoff nur

so weit mit verwandt werden möge, als er unmittelbar den Zwecken der dogmatischen Exposition dient, niemals aber um seiner selbst willen. Die Ueberhäufung mit dogmenhistorischem Stoff, an der viele neuere dogmatische Werke leiden, und die davon schwer zu trennende Vermischung dogmatischer und dogmengeschichtlicher Darstellung beruht entweder auf einer unvollkommenen Stufe der wissenschaftlichen Gestaltung oder auf einem falschen Begriff von dogmatischer Erkenntniß und führt zu einer starken Beeinträchtigung gründlicher, in die Tiefe dringender dogmatischer Gedankenentwickelung.

J. Müller.

Dogmengeschichte. Karakter, Wesen, Methode der Behandlung. Kritische Uebersicht der Literatur. Die Dogmengeschichte als eine selbstständige theologische Disciplin hat noch kein Jahrhundert hinter sich. Ihre Anfänge fallen in eine Zeit der wachsten Selbstbesinnung; woraus es sich begreift, daß eine Reflexion über ihre Form und Methode den wirklichen Versuchen der Darstellung sogar vorangeht, wie denn die Schrift des jüngeren Walch: „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre" in ihrer ursprünglichen Gestalt als Programm schon 1756 erschien, noch vor Semlers „fortgesetzter Geschichte der christlichen Glaubenslehre" (1762), welche man nebst Rößlers „Lehrbegriff der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte" wenigstens als Vorarbeit dogmenhistorischer Darstellung betrachten kann, worauf dann erst 1796 der höchst unvollkommene und in seiner noch patristisch gehaltenen Exposition (Aneinanderreihung der Systeme der Kirchenväter) nur bis Irenäus vorgedrungene Versuch von Lange folgte; dann aber freilich in rascher Folge die reineren Bearbeitungen von Münscher, Augusti und Münter, in denen die eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte schon bestimmter erfaßt und sicherer durchgeführt ist. So Bedeutendes aber seitdem geleistet worden — von Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Meier, Baur, so haben sich doch bis auf die neuesten Zeiten gewichtige Stimmen (Schleiermacher, Hase) vernehmen lassen, welche die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit einer gesonderten Behandlung derselben in Frage stellen, und es läßt sich denselben nicht ohne weiteres alle Berechtigung absprechen. Einerseits scheint dadurch was in der Kirchengeschichte zusammen Ein Ganzes bildet, auseinandergerissen, anderntheils der Organismus der theologischen Wissenschaft ohne Noth vervielfacht. Die Kirchengeschichte faßt ja doch alle Lebensäußerungen der christlichen Gemeinschaft, wie sie im Laufe der Zeiten sich entwickeln nach ihren verschiedenen Stadien und Stufen in sich, somit auch die Geschichte der Lehre; wie wir denn noch in Neander's Kirchengeschichte ein reiches dogmengeschichtliches Material verarbeitet finden. Was aber etwa noch zurückbleiben möchte, das dürfte einerseits in der Dogmatik, sowohl in den Prolegomenen (Geschichte der Dogmatik), als in der geschichtlichen Erläuterung der einzelnen Lehren, andererseits in der Geschichte der christlichen Philosophie (vergl. Ritter) seine Stelle finden. Und einen bedeutenden Theil der neueren Dogmengeschichte nimmt wohl die Symbolik in sich auf. — Wozu also noch eine besondere Dogmenhistorie? Die Aufgebung derselben würde ja auch zu der schon im Interesse der theologischen Bildung so wünschenswerthen Vereinfachung des Organismus der theologischen Wissenschaft beitragen. — So scheint es auf den ersten Anblick. Aber ob dem auch wirklich so ist? Die Einfachheit dieses Organismus, und damit seine Wahrheit und Schönheit, wie die Leichtigkeit des Sichhineinlebens in denselben, oder der Aneignung seines Inhalts ist ja nicht gerade dadurch bedingt, daß er möglichst wenige Glieder (Fächer) in sich begreift, sondern wohl noch mehr dadurch, daß die einzelnen Glieder in reiner Scheidung ihres Inhalts von allem Fremdartigen, somit in durchsichtiger Gestaltung desselben sich darstellen. Dies wird sich auch in diesem Falle leicht nachweisen lassen. Wenn die Kirchengeschichte sich nicht (mit Niedner) darauf beschränkt, die Grundlinien der Lehrentwickelung und den wesentlichen Inhalt derselben, inwiefern sein Gestaltungsprozeß mit der Entwickelung der übrigen Seiten des kirchlichen Lebens in bestimmter Wechselwirkung steht, in sich aufzunehmen, wenn sie mit dem ganzen reichen Stoff derselben sich befaßt, so wird sie doch wohl gar zu massenhaft werden und den ihr gebührenden über-

sichtlichen Karakter verlieren. Wird aber solcher Stoff in die Dogmatik eingewoben, und zwar so, daß hierdurch die Dogmengeschichte vollends entbehrlich gemacht werden soll, so wird der systematische Karakter dieser Disciplin beeinträchtigt, und wenn auch für gewisse Nebenzwecke (bequemere Einrichtung für Prüfungen) eine solche historische Ausstattung förderlich ist, in wissenschaftlicher Hinsicht wird mehr verloren als gewonnen werden. Die Symbolik aber kann schon ihres beschränkten Inhalts wegen dem besonderen Bestand der Dogmengeschichte keinen Eintrag thun, und die Geschichte der christlichen Philosophie könnte dies nur, wenn entweder sie selbst in einer ihrem wahren Begriffe widersprechenden Ausdehnung genommen oder der Begriff der Dogmengeschichte auf eine schiefe, unangemessene Weise bestimmt würde.

Hierauf kommt es nun vor Allem an, daß dieser Begriff recht gefaßt wird. Aus dem wohl begriffenen Wesen der Dogmengeschichte muß sich ihre bestimmte Eigenthümlichkeit und ihre gute Berechtigung zu einem selbstständigen Bestehen ergeben. — Dieses führt auf die Frage: was ist Dogma? Gehen wir vom Sprachgebrauch aus. Das Alterthum gebraucht das Wort von dem, was gutdünkt, sowohl in Bezug auf das Erkennen, als in Bezug auf das Handeln, also: Lehrmeinung und Willensmeinung (Beschluß, Verordnung); das Klassische insbesondere von den Lehrsätzen (placita) der Philosophie, das Kirchliche von den Lehrsätzen der Kirche, und zwar theils in formaler Beziehung von der im engeren Kreise (der Wissenden) vorhandenen und gepflegten begrifflichen Fassung der Glaubenswahrheit, im Unterschied von der unmittelbaren gemeinfaßlichen Darlegung derselben, dem κήρυγμα (Predigt); theils in prinzipieller Beziehung von der rechten christlichen Lehre, im Gegensatz gegen die häretischen Meinungen (δόξαι oder νοήματα, opiniones). Alles zusammengenommen, begründet schon der Sprachgebrauch die Annahme, daß das Dogma ein in einem gewissen Kreise vermöge einer gewissen Autorität, sey es nun einer persönlichen, oder einer gemeinschaftlichen (socialen) für wahr oder gut Befundenes, somit Geltendes ist, und daß es insbesondere im Bereiche des Christenthums die in der großen christlichen Gemeinschaft, der katholischen Christenheit, geltende Lehrsatzung ist, wie dieselbe absonderlich sektirischen Meinungen entgegensteht. Wenn vom christlichen Dogma die Rede ist, so wird man immer auf den christlichen Gemeingeist, als die vermittelst des göttlichen Worts dasselbe zur Geltung bringende Autorität, zurückkommen, und zwar so, daß derselbe theils auf eine förmliche solenne Weise: durch eine gemeinsame öffentliche Erklärung und Beschlußnahme, theils ohne eine solche: durch freies Zusammenwirken der Geister, vermittelst eines die Wahrheit immer vollständiger heraussetzenden Prozesses, durch eine sich Anerkennung verschaffende Darlegung des Wahrheitsgehalts, den in Frage stehenden Lehrsatz zu einem in der Gemeinschaft geltenden erhebt. Hiernach gehört doch wohl das sociale Moment wesentlich mit zum Karakter des Dogma *), wenn auch nicht durchaus in der Weise, daß dasselbe ein symbolisch fixirtes seyn müßte. Immerhin mögen auch einzelne hervorragende Geister als besonders wirksam und einflußreich in Bezug auf die Gestaltung dieses und jenes Dogma erscheinen (Athanasius, Augustinus, Anselmus, Luther); sie sind es doch nur insofern, als sie die Gemeinschaft repräsentiren und der Gemeingeist in ihnen vorzüglich energisch ist. Wo aber ein Lehrsatz wahrhaftes Produkt dieses Geistes ist, da wird ebenso die freie Anerkennung, die er sich errungen hat, irgendwie und wann auch eine solenne und öffentliche werden (Symbol, Bekenntniß, Katechismus, Liturgie), wie umgekehrt der nicht durch willkürliches Aufdringen, sondern aus der Wahrheit und dem lebendigen christlichen Gemeingeist heraus zu symbolischer Feststellung gelangte Lehrsatz auch weiterhin in den Kämpfen und Reibungen der Geister endlich durchdringen und zu freier Anerkennung gelangen wird. Aber ist das Moment der begrifflichen Fassung ein wesentliches für das Dogma? Ist dieses nicht überhaupt ein Lehrsatz, nicht gerade ein wissenschaftlich vermittelter oder bestimmter? wie z. B. das Grunddogma des Christen=

*) Anders Dörtenbach, Stud. u. Krit. 1852, 4. 761.

thums: Jesus ist der Christ, kein wissenschaftliches Gepräge zu haben scheint. Dagegen spricht jedoch schon der constante Gebrauch des Wortes, die Bezeichnung der Lehren, wie sie Bestandtheile des Systems, der Wissenschaft des christlichen Glaubens sind, als Dogmen. Und wenn auch jener Satz: „Jesus ist der Christ" der Hauptsatz auch des christlichen κήρυγμα ist, so ist er doch Dogma nur als ein begrifflich vermittelter, inwiefern der unmittelbare Eindruck von Jesu als dem, der aller Sehnsucht und Hoffnung des heilsbedürftigen Menschen Befriedigung gewährt, auch durch eine Reihe von Denkoperationen seine nähere Bestimmungen erhalten hat, oder zu wissenschaftlichem Bewußtseyn erhoben ist, indem z. B. einerseits die wesentlichen Merkmale der Messianität aus der alttestamentlichen Verheißung und Weissagung (der wörtlichen und vorbildlichen) zusammengefaßt werden, andererseits die Verwirklichung derselben an der geschichtlichen Person Jesu nach den Grundzügen seines Lebens, Wirkens und Leidens erkannt und dargelegt wird. Daß aber hierzu eine wissenschaftliche Thätigkeit, ein dialektisches Sondern und Verbinden, erfordert werde, weiß Jeder, der in die Sache Einsicht hat. Sehen wir aber weiterhin auf die Reihe der Dogmen, welche das dogmatische System bilden, so leuchtet ein, daß sie insgesammt einen wissenschaftlichen Prozeß voraussetzen, oder aus einem solchen hervorgegangen sind. So das Dogma von der Dreieinigkeit, daß die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen, oder wie man es nennen mag, besteht; das Dogma von der Person Christi, daß der Herr Christus Gottheit und Menschheit in der Einheit der Person vereinige. Und so ließe sich an allen Dogmen: am Dogma von der objektiven Erlösung und an dem von der Durchführung und Verwirklichung derselben im Einzelnen und im Ganzen: an den Dogmen von der Gnadenwahl und Gnadenwirkung, von der Rechtfertigung, von der Heiligung, von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, endlich an den eschatologischen Dogmen leicht nachweisen, daß dieselben auch in der einfachsten Fassung des Lehrsatzes aus begrifflicher Vermittlung hervorgehen. Diese aber, wie sie im Verlaufe der Zeiten sich darstellt, wie sie in ihrer fortgehenden dialektischen Bewegung und Begegnung der Geister sich gestaltet und ihre Resultate zu Tage fördert, bildet den Inhalt der Dogmengeschichte, die Darstellung derselben die Aufgabe, welche diese Wissenschaft zu lösen hat. Diese hat es also zu thun mit dem christlichen Dogma, das heißt dem christlichen Glauben, oder der in's Selbstbewußtseyn, in die unmittelbare Erkenntniß und Erfahrung der empfänglichen Subjekte aufgenommenen christlichen Offenbarungswahrheit — von Gott und seinem Werk für den Menschen und in dem Menschen — wie dieselbe in ihren Artikeln, in ihrer wesentlichen Gliederung sich nach und nach entfaltet und durch begriffliche Thätigkeit eine ihrem Wesen immer mehr entsprechende Gestalt, ein in der Gemeinschaft sich geltend machendes Gepräge gewonnnen hat.

Von dieser allmähligen Entfaltung und begrifflichen Gestaltung ist aber wohl zu unterscheiden das ursprüngliche Zeugniß von der Offenbarung, welches die Basis oder Voraussetzung jener bildet, also das apostolische und weiterhin auch das prophetische Wort. Und wenn schon auch dieses seine Geschichte hat, indem seine Entfaltung in einer Mannigfaltigkeit von Zeugen und deren Lehrtypen sich verfolgen läßt, — und zwar so, daß diese Zeugnisse als einander ergänzende auch in einer Stufenfolge höherer Vollendung erscheinen; so ist doch hier noch keine auf die Bestimmung der Lehren nach ihren verschiedenen Momenten und Gegensätzen gerichtete Reflexion, es sind höchstens Ansätze dazu da, die aber so sehr den Karakter der Unmittelbarkeit tragen, daß von Dogmenbildung noch nicht die Rede seyn kann. Daher scheidet sich das Gebiet der biblischen Theologie von dem der Dogmengeschichte, wenn es auch immerhin zweckmäßig seyn dürfte, die allgemeinen Resultate derselben in gedrängtem Ueberblick der dogmengeschichtlichen Darstellung voranzuschicken, um den Uebergang von der einen Disciplin zur andern zu vermitteln, und durch Vergegenwärtigung des lebensvollen Keims, aus dem sich die Dogmen entwickeln, den Gestaltungsprozeß derselben um so verständlicher zu machen.

Freilich, wenn die Kritik der Tübinger Schule Recht hätte, so wäre zu solcher Unterscheidung kein Grund mehr; denn alsdann hätten wir, von einigen paulinischen Briefen abgesehen, nur noch spätere Produktionen, welche schon ganz in den dogmengeschichtlichen Prozeß hineingehören, und als Zeugnisse der Offenbarung in Christo nicht mehr angesehen werden könnten. So scheinbar aber auch diese Kritik wenigstens theilweise ist, und so manche noch nicht ganz überwundene Schwierigkeiten sie mit großem Scharfsinn geltend zu machen weiß, so ist sie doch schon in ihrer Grundlage so unhaltbar, und im Ganzen und Großen so unwahrscheinlich, daß die obige Unterscheidung der Dogmengeschichte von der biblischen Theologie nicht als einem veralteten Standpunkte angehörig zu betrachten ist, sondern als angemessen der wahren Entwickelung, in der wir uns bewegen.

In anderer Hinsicht aber, als die biblische Theologie, unterscheidet sich von der Dogmengeschichte die Geschichte der Dogmatik, denn diese hat es zunächst und vorzugsweise mit der Formation des Ganzen als solcher zu thun; sie hat zu zeigen, wie seit den frühesten Zeiten wissenschaftlichen Strebens in der christlichen Kirche auch die Richtung auf Zusammenstellung und Systematisirung der Dogmen sich kundgegeben, und wie dieselbe unter verschiedenen Einflüssen von roheren Versuchen zu immer vollkommeneren Darstellungen fortgeschritten, und zwar so, daß in diesem Fortschritte das christliche Glaubensprinzip selbst mehr und mehr und mit Abwehrung fremdartiger Einflüsse als die gestaltende Macht sich bethätigt habe. — Zwar werden beide sich insofern begegnen, als sie gewisse Geistesrichtungen, theologische oder philosophische Denkweisen und deren Einfluß auf ihren Gegenstand zu karakterisiren haben; aber dieser Einfluß ist eben ein verschiedener, je nachdem sich's um die Gestaltung der einzelnen Dogmen, oder um die des Systems als solchen handelt. Und wenn auch die Dogmengeschichte an gewissen Stellen die Totalität der Lehren einflußreicher Männer vorführen sollte, so geschieht das nicht, um die fortschreitende Formation des Systems darin nachzuweisen, sondern es werden solche kurze Umrisse hingestellt, weil und inwiefern von da aus ein Licht fällt auf die Bildung der einzelnen Dogmen und die Einwirkung jener Männer auf dieselbe. Endlich wird auch dadurch der karakteristische Unterschied beider nicht aufgehoben, daß in der Dogmengeschichte nicht nur die Ausbildung des Einzelnen als solchen zur Darstellung kommt, sondern auch die fortschreitende Erkenntniß der organischen Einheit der Dogmen. Denn diese ist etwas, was ihr auf ihrem Wege sich ergibt, unter der Lösung ihrer Aufgabe sich herausstellt, während es dort die eigentliche Aufgabe ist, die Richtung auf einheitliche, systematische Exposition in ihren mannigfaltigen und immer vollkommeneren Bethätigungen in's Licht zu setzen.

Der eigenthümliche Karakter der Dogmengeschichte zeigt sich aber auch in ihrem Verhältniß zu der gleichfalls sehr jungen Disciplin der Symbolik. Diese führt wohl auch einen bedeutenden dogmengeschichlichen Stoff mit sich; aber nur insoweit als derselbe zum Verständniß der Glaubensbekenntnisse, sowohl der Christenheit überhaupt als der besondern Abtheilungen oder Confessionen, erforderlich ist, nicht um die begriffliche Entfaltung desselben an sich zur Darstellung zu bringen.

Fassen wir endlich noch die Geschichte der christlichen Philosophie in's Auge, wie dieselbe namentlich von Ritter und Braniß behandelt wird, so treten uns auch hier bedeutende Berührungspunkte mit der Dogmengeschichte entgegen. Aber daß diese in jener aufginge, das wird um so weniger behauptet werden, je schärfer beide nach ihrem wahren Karakter bestimmt werden. Die Geschichte der christlichen Philosophie wird immerhin die theologischen Denkweisen und auch wohl deren Ausprägung in gewissen Lehrstücken in ihre Darstellung hereinziehen, aber doch nur insofern, als darin das freie, von kirchlichen Festsetzungen oder Uebereinkünften in Bezug auf die Lehre unabhängige, aber durch den umbildenden Einfluß des christlichen Prinzips erneuerte Denken über die höchsten Probleme des menschlichen Geistes sich zu erkennen gibt, so wie umgekehrt die Dogmengeschichte auf die Thätigkeit und die Ergebnisse dieses Denkens Rücksicht nimmt, inwiefern

dadurch die Gestaltung der kirchlichen Lehre irgendwie mitbestimmt wird. — Anders freilich stellt sich die Sache, wenn man das theologische Dogma als bloße unvollkommene Stufe der philosophischen Speculation ansieht, wo denn die Dogmengeschichte zu einer Art Phänomenologie wird, welche den Prozeß der Auflösung der kirchlichen Reflexion in die reine Speculation verfolgt. Diese pantheistische oder panlogistische Ansicht darf übrigens als eine wesentlich überwundene und im Verschwinden begriffene betrachtet werden. Die Theologie behauptet sich auch diesen Angriffen gegenüber in ihrer Selbstständigkeit und wird dadurch nur zu immer adäquateren Formationen ihres göttlichen Inhalts hingeführt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich demnach ein bestimmter Karakter der Dogmengeschichte, wodurch sie von andern verwandten Disciplinen sich unterscheidet und als ein selbstständiges Gebiet der historischen Theologie sich erweist. Eben damit aber haben wir im Grunde schon die Einsicht in ihr Wesen gewonnen; und es gilt nur noch dasselbe in der Weise näher zu bestimmen, daß wir dadurch auch auf die Methode der Behandlung derselben hingeleitet werden.

Die Dogmengeschichte hat den dialektischen Prozeß der christlichen Dogmen oder der Lehrstücke der christlichen Glaubenswahrheit (als unterschieden von denen der Ethik), ihre Entwickelung zu begrifflicher Bestimmung darzulegen. Die christliche Glaubenswahrheit aber ist der Inbegriff der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo, und hat in den theologischen, anthropologischen und christologischen Lehren ihr Fundament, in den Lehren von der objektiven Heilsvermittlung und Heilsdarbietung ihre Mitte, in den Lehren von der subjektiven Aneignung, von der Gemeinschaft und von der Vollendung des Heils ihren Abschluß. Ihr dialektischer Prozeß aber ist die Fortbewegung der Idee des Dogma durch Gegensatz und Kampf zu wissenschaftlicher Bestimmtheit, zur Erfassung ihrer Momente in deren Einheit, womit auch bei fortschreitender Bestimmung aller Theile die Einsicht in ihre gliedliche Zusammengehörigkeit sich ergeben muß. Die Idee des Dogma aber ist nichts Anderes, als die in's Selbstbewußtseyn getretene Thatsache jener Heilsoffenbarung, welche als solche Einheit des Worts und der That ist: Wort, das in der That ausgeprägt ist, That, die im Wort ihre Bezeichnung und Deutung hat. — Diese Thatsache bemächtigt sich, durch mündliche wie schriftliche Verkündigung und Darstellung dem empfänglichen Subjekte nahe gebracht, in seine innere Anschauung aufgenommen, zuvörderst des Gemüths, des unmittelbaren Seelenlebens in seiner Einheit und Ungetheiltheit, und mit dem Willen erfaßt als das Heilbringende, erneuert ihre Heilskraft das innerste persönliche Leben, so daß nun das Subjekt seines eigenen Zustands inne wird als eines durch die Macht dieser Heilsthatsache bestimmten, daß es aus Erfahrung sagen kann: Christus mein Heil. Aus der unmittelbaren Intuition dieses in's Subjekt eingegangenen Objektiven resultirt die Idee, welche nun den Inhalt des religiösen Wissens in seiner Unmittelbarkeit bildet. Dieses in jedem unterrichteten und innerlich lebendigen Christen vorhandene Wissen hat nun aber, gemäß der Natur des menschlichen Geistes, welcher in seinen wesentlichen Actionen das religiöse Prinzip sich anzueignen, es in dieselben einzuführen und durch dieselben zu verarbeiten hat, einen Prozeß durchzumachen, in welchem es sich mit sich selbst vermittelt, d. h. die Momente der Idee heraussetzt und sie in ihrer Unterschiedenheit und relativen Gegensätzlichkeit, wie in ihrer die Unterschiede zusammenschließenden Einheit erkennt und bestimmt. Die Durchführung dieses Prozesses ist nicht eine Sache des subjektiven Beliebens, sondern ergibt sich wie aus der Natur des menschlichen Geistes, so aus der Bestimmung des Christenthums, welches als Erneuerung des ganzen Menschenwesens, der menschlichen Natur in allen ihren Thätigkeiten, des menschlichen Selbstbewußtseyns in allen seinen Funktionen, also auch in der wissenschaftlichen sich bemächtigen, durch dieselben hindurchgehen, sich darin behaupten, seine Idee in sie hineinbilden und also dieselben verklären soll.

Der dialektische Prozeß oder der Fortgang des wissenschaftlichen Erkennens (Denkens, Begreifens) bewegt sich aber, wie schon angedeutet, in den drei Actionen der Thesis,

Antithesis und Synthesis. Geht man nun davon aus, daß das christliche Prinzip die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist, und daß dieses durch alle Dogmen sich hindurchzieht, so würde die Entwickelung desselben, auch nach der Seite der Lehre, somit der ganze Prozeß der Dogmenbildung in der Thesis, Antithesis und Synthesis des Göttlichen und Menschlichen bestehen; und es würde sich hieraus eine sehr einfache Construktion und Periodeneintheilung der Dogmengeschichte ergeben: die Periode der Thesis oder der unmittelbaren Setzung jener Momente, die Periode der Antithesis, und die der Synthesis beider, der Versöhnung der Gegensätze (Dörtenbach). Aber so ansprechend dies auf den ersten Anblick ist, so spricht doch, abgesehen von andern Bedenken, die sich erheben möchten, schon das dagegen, daß die unterschiedenen Momente der verschiedenen Dogmen sich nicht durchaus auf jenen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen zurückführen lassen. Dies springt sofort in die Augen bei dem Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit; aber auch bei den übrigen Dogmen sind es andere Momente, welche mit jenen nicht zusammenfallen, wenn sie auch denselben theilweise mehr oder weniger analog sind. Nur bei der Christologie sind es offenbar die Momente des Göttlichen und Menschlichen, welche aus ihrer unmittelbaren Einheit durch ihren Unterschied und Gegensatz zu ihrer vermittelten Einheit sich bewegen; im Trinitätsdogma dagegen die Momente der Wesenseinheit und Personendreiheit; im anthropologischen die der Freiheit oder Selbstmacht und der Heilsbedürftigkeit oder natürlichen Ohnmacht zum Guten; im Dogma von der objektiven Erlösung etwa die der Nothwendigkeit und Freiwilligkeit des erlösenden Thuns und Leidens, in den Dogmen von der Heilszueignung: die Momente der Universalität und Particularität in der Heilsbestimmung und Heilsverwirklichung; der Nothwendigkeit und Freiheit (Unwiderstehlichkeit und Widerstehlichkeit) in der Gnadenwirkung; der Zurechnung und Bewirkung oder der idealen und der realen Zueignung (Rechtfertigung, Heiligung) von göttlicher Seite, der negativen und positiven Erfassung (Buße, Glaube) von menschlicher Seite in der Gnadenordnung; im Dogma von der Heilsgemeinschaft die Momente der Idealität und Realität, der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche; im Dogma von den Heilsmitteln die Momente des Gottesworts und der Schrift, des irdischen sichtbaren Elements oder Zeichens und der unsichtbaren überirdischen res sacramenti; endlich in den eschatologischen Dogmen die Momente der Geistigkeit und Leiblichkeit in diesen Vorgängen. — Wie man übrigens diese Momente der einzelnen Dogmen näher bestimmen und bezeichnen möge, eine über jene beiden übergreifende Mannigfaltigkeit wird sich nicht in Abrede stellen lassen; und die Einheit, auf welche alle Dogmen zurückgeführt werden können, ist vielmehr das Heil in Christo, dem Gottmenschen; die Actionen der Thesis, Antithesis und Synthesis aber werden auf allen Stadien der Entwickelung wiederkehren, wenn sie auch im Fortgange derselben immer bewußter und bestimmter hervortreten.

Gehen wir aber von dem Grundbegriffe, des Heils der sündigen Menschheit in Christo, dem geschichtlichen, persönlichen Gottmenschen aus, so werden sich drei Dogmenkreise ergeben, und durch diese, zusammen mit der formalen Seite der Entwickelung und mit dem nationalen Bereiche derselben, werden die Hauptperioden der Dogmengeschichte bestimmt. Wir halten nämlich dafür, daß das Zusammentreffen dieser drei Momente: 1) des materialen, der Dogmenkreise, welche vorzugsweise oder prinzipaliter den Inhalt der Entwickelung bilden; 2) des formalen, der Art und Weise der Entwickelung, und 3) des nationalen, des Bereichs, in dem dieselbe hauptsächlich vor sich geht, und zwar ein solches, worin eine Zusammenstimmung dieser Momente zu erkennen ist, zu einer richtigen sachgemäßen Periodeneintheilung, eines Hauptproblems der Methode dieser Disciplin, führe. — Die Dogmenkreise selbst können kurz bezeichnet werden als Kreis des Anfangs, Kreis der Mitte und Kreis der Vollendung. Der erste ist der der prinzipiellen oder fundamentalen Dogmen, in welchen die Voraussetzungen und die Causalität des Heils zur wissenschaftlichen Darstellung kommen. Das sind die Dogmen 1) von Gott, sowohl nach seiner allgemeinen ethisch-christlichen Bestimmtheit: als per-

sönliche schöpferische und providentielle Macht, als auch nach seiner besonderen, die Heilsursächlichkeit in sich tragenden Wesenheit und Offenbarung: als trinitarischer; 2) vom Menschen, sowohl in seiner Idee, in seiner Gottebenbildlichkeit und sittlichen Selbstbestimmungsmacht, als in seiner empirischen Gesunkenheit, Verdammlichkeit und Heilsbedürftigkeit; 3) vom Gottmenschen, seiner wahrhaftigen Gottheit und wahrhaftigen Menschheit, und deren Beschlossenheit in der Einheit der Person, als der wesentlichen Bedingung der Heilsvermittlung für die Menschheit, ihrer Zurückführung in die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott. — Mit diesen Dogmen treten freilich auch die übrigen heraus, aber auf eine sekundäre Weise, theils als darin eingewickelt und daraus folgend, theils als Momente der Beweisführung für sie, theils so, daß sich darin die Ueberleitung in die zweite Periode und ihren Dogmenkreis erkennen läßt, welche ja, wenn die Entwickelung eine organische ist, in der ersten schon vorbereitet seyn muß. So die Dogmen von der Gnade und Gnadenwahl, als dem göttlichen Wirken und Wollen in Betreff der Herstellung der sündigen Subjekte; von der Erlösung als der That des Gottmenschen, und von den Gründen des Vollbrachtseyns derselben in dieser Weise; von der Kirche, als dem Ort des Heils und der Heilsmittel; von den Sakramenten als den dasselbe darbietenden kirchlichen Handlungen; von den subjektiven Bedingungen der Theilnahme am Heil und von der schließlichen negativen und positiven Vollendung desselben im Einzelnen und im Ganzen. Alles dieses ist in Erwägung gekommen, theils in öffentlichen Verhandlungen apologetischer und polemischer Natur, theils in der Betrachtung einzelner Denker, welche die geoffenbarte Wahrheit nach allen Seiten hin durchforschten und in's Licht zu setzen beflissen waren. Aber jene fundamentalen Dogmen sind es doch vornehmlich, welche die Geister beschäftigen, um welche gekämpft und gerungen wird, und deren auch kirchliche Feststellung als das Ergebniß der großen und weitgreifenden Bewegungen und Kämpfe erscheint. Dieser Kreis des Anfangs gehört der patristischen Periode an, der Zeit der Kirchenväter, der grundlegenden Zeit, welche sich als solche erweist, indem sie die Dogmen nacheinander heraussetzt, aus dem einfachen Grunddogma analytisch exponirt, und zwar so, daß jene fundamentalen Dogmen als die primären sich darstellen. Der Bereich aber, in welchem die Bewegung vor sich geht, sind die in die engste Verbindung getretenen, ja gewissermaßen verschmolzenen Nationalitäten des Alterthums, die orientalisch-hellenisch-römische, in das Christenthum eingegangene Welt, welche in dieser Dogmenproduktion von ihrer jüdisch-heidnischen Vergangenheit theoretisch sich löst, in der christlichen Wahrheit aber Punkt für Punkt sich gründlich einheimisch macht, indem sie die christlich-religiöse Anschauungsweise durch alle religiösen Lehrsätze hindurch an die Stelle der jüdischen und heidnischen setzt; wie denn in der allgemeinen Gotteslehre die theistisch-christliche Idee festgestellt wird gegen deistische, pantheistische, dualistische, polytheistische Meinungen, in der Trinitätslehre die göttliche Dreieinigkeit gegen abstrakten Monotheismus und ethnisirende Vorstellungen von Untergöttern; in der Anthropologie der Begriff der einen gottebenbildlichen Menschheit als der sich selbst bestimmenden und in Sachen des Heils selbstverantwortlichen gegen (heidnisch-gnostische) Vorstellungen von verschiedenen, nur theilweise und nicht gleichermaßen heilsfähigen Menschenklassen; die völlige Heilsbedürftigkeit oder Ohnmacht zur Selbsterlösung gegen judaisirenden Wahn der Selbstgerechtigkeit; in der Lehre vom Gottmenschen die persönliche Gottmenschheit oder die persönliche Einheit von beiden in Jesu Christo, theils gegen ethnische oder jüdische Verneinung entweder der wirklichen Menschheit oder der wahrhaften Gottheit, als die Person mitconstituirend, theils gegen eine Verfeinerung solchen Irrthums in einer Auseinanderhaltung beider, wodurch die persönliche Einheit alterirt, die Gottheit nur als einwohnend oder beständig einwirkend vorgestellt wird (Analogie des Ebionitischen — Nestorianismus), oder aber die Menschheit als verschwindendes Accidens erscheint (Analogie des Gnostischen — Monophysitismus).

Der Dogmenkreis der Mitte befaßt diejenigen Dogmen, welche die objektive Vermittlung und Darbietung des Heils ausdrücken, und so in der Mitte stehen zwischen

den fundamentalen und den den Abschluß des Ganzen bildenden, der subjektiven Heilsaneignung bis zur Vollendung. Es sind dies die Dogmen von der Gnadenwahl und von den Sakramenten, von der Kirche und von der objektiven Erlösung oder Versöhnung. Das Dogma von der Kirche zwar ist als solches nicht zu besonderer Behandlung gekommen; aber einestheils ist die Kirche mit ihrer Ueberlieferung die Voraussetzung und Basis der ganzen dogmatischen Bewegung dieser Zeit, und kommt in derselben zur bestimmten Geltung als die Inhaberin der Wahrheit in ihren rechtgläubigen Vätern, in ihren allgemeinen Concilien und in ihrem gesetzlichen Haupte; anderntheils steht sie mit ihren Sakramenteu da als die ausschließliche Trägerin und Darbieterin des Heils, als die Macht der Sühnung, der Heiligung, der Vollendung der Gläubigen, als die durch ihr Priesterthum den göttlichen Heilswillen der Gnadenwahl den Einzelnen zuführende und versiegelnde, oder auch den göttlichen Verwerfungsbeschluß vollziehende Macht. — Bei der Gnadenwahl handelt es sich nicht sowohl um das Verhältniß des göttlichen Heilswillens zur menschlichen Selbstbestimmungskraft oder Heilsbedürftigkeit und Ohnmacht, wie in der ersten Periode, als um das Verhältniß derselben zur objektiven Erlösung: ihrer Universalität oder Partikularität, und zum Sakrament der Taufe (dessen Wahrheit in Ansehung der Verlorengehenden, ob es, bei absoluter Gnadenwahl, bloß scheinbar administrirt werde, oder ob es seine objektive Wahrheit habe, welche nur durch menschliche Schuld nicht zu subjektiver Verwirklichung komme). — Beim Sakrament des Abendmahls, welches wiederholt zur Behandlung kommt, bewegt sich die Erörterung um die Frage der reinen Objektivität oder der nothwendig mitwirkenden Subjektivität: ob vermittelst des durch den Priester gesprochenen (also kirchlichen) Worts der Consekration die Elemente schlechthin verwandelt werden, mit Aufhebung ihrer bisherigen Substanz, und der also neu hervorgebrachte und substantiell gegenwärtige Leib Christi als das sich wiederholende Sühnopfer, von der Kirche dargebracht, anzusehen sey, oder ob nur eine Vergegenwärtigung des Leibs und Bluts Christi an den Elementen, ein Gegenwärtig- und also Wirksamwerden für und durch den Geist, oder eine Kraftverwandlung und Kraftgegenwart vermittelst des Glaubens des Genießenden, sonach ein Sichvergegenwärtigen des ganzen Christus für den gläubigen Christen anzunehmen sey. Das zur Geltung Kommen der ersteren Auffassungsweise entspricht dem Grundkarakter der Periode und der Stellung der Kirche im Bewußtseyn derselben. Die Kirche des Alterthums hatte in ihren Lehrern das hohe Geheimniß, in welchem sie den Höhepunkt der Heilswirksamkeit erkannte, ohne Streitverhandlung so dargestellt, daß die eine und die andere Auffassungsweise Anknüpfungspunkte darin finden konnte, keine jedoch in bestimmter Ausschließlichkeit darin zu finden ist. — Was endlich das Dogma von der objektiven Erlösung betrifft, so wurde dasselbe zunächst durch den Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury, aus der Unbestimmtheit und Unangemessenheit früherer Auffassungsweisen zu einer scharfen und bestimmten Fassung erhoben, und zwar gemäß dem Karakter der Periode, so daß die Objektivität dieses Werks, die Vermittlung Gottes mit sich selbst in Bezug auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der sündigen Menschheit als das Problem sich darstellt, daß die Erzielung der Harmonie zwischen der Strafe und Genugthuung fordernden Gerechtigkeit und der die Rettung des nach Gottes Bilde und zur Seligkeit erschaffenen Menschen wollenden Barmherzigkeit als das erscheint, was allein durch die Menschwerdung und das Leiden des Sohnes Gottes zuwegegebracht werden konnte, so daß also diese Weise der Erlösung als das schlechthin Nothwendige sich erweist. — Das Dogma der ersten Periode, die Lehre von der gottmenschlichen Persönlichkeit, wird hier wieder aufgenommen, aber so, daß diese als das der Versöhnung wegen Nothwendige sich herausstellt, daß die Versöhnung der Ausgangspunkt und Zweck ist. — Dies sind die Dogmen der Mitte, welche hauptsächlich den Inhalt der dogmatischen Entwickelung der mittelalterlichen Kirche bilden; wozu noch kommt das Dogma vom heil. Geiste, nämlich dessen Ausgang, ob derselbe vom Vater allein oder vom Vater und Sohne geschehen — eine Streitfrage zwischen der abendländischen und der

morgenländischen Kirche, wodurch das Trinitätsdogma zu völligerem Abschluß kam. — Daß aber auch die übrigen Dogmen mehr oder weniger in die Entwickelung mit hineingezogen wurden, das brachte der formale Karakter dieser Periode mit sich, der, dem materialen entsprechend, die Mitte einnimmt zwischen der alten, grundlegenden und producirenden, und der neuen, von subjektiver Zueignung ausgehenden Zeit. Dieses Mittelalterliche der Form und Behandlungsweise ist das Scholastische, dessen Karakter ist die fides quaerens intellectum, d. h. die objektive Vermittlung der kirchlich überlieferten Glaubenssubstanz, die objektive Verständigung in Ansehung der in den Aussprüchen der rechtgläubigen Väter vielfach erklärten, in der Schrift und in den Conciliensschlüssen urkundlich niedergelegten Wahrheit. Diese Vermittlung, welche wohl zu unterscheiden ist von der auch in den früheren Perioden je und je vorkommenden, aber erst in der dritten prinzipiell und mit klarem Bewußtseyn hervortretenden subjektiven Vermittlung, oder Durchdringung des überlieferten Glaubensinhalts mit den Prinzipien des denkenden Geistes, besteht darin, daß der kirchliche Glaube, wie er von den Vätern erklärt ist, in dialektische Verarbeitung kommt, daß die Aussprüche (Sentenzen) der Väter, deren Sammlung die Arbeit der Anfänge des Mittelalters war, zusammengehalten, und durch nähere Bestimmungen ihre (scheinbaren) Widersprüche ausgeglichen werden, so daß die Ueberlieferung als ein in sich zusammenstimmendes Ganzes erscheine — eine objektive Vernünftigkeit, in welcher sich die Subjekte nur insofern betheiligen, als sie mit ihrem Selbstbewußtseyn oder Denken zum voraus damit einig, mittelst ihrer dialektischen Fertigkeit und mit Zuziehung von Hülfssätzen aus den Hauptsystemen der alten (platonischen, aristotelischen) Philosophie, auch hierin abhängig von der Autorität des Alterthums —, die Nachweisung jener Harmonie sich zum Geschäfte machen. Es leuchtet ein, daß auf diesem Wege die einzelnen Dogmen durchgängig fortgebildet werden mußten, daß sie zu schärferer Bestimmtheit und reinerer begrifflicher Fassung gelangten.

Der Bereich dieser mittelalterlichen Geistesarbeit war gleichfalls ein mittleres Gebiet zwischen dem antiken und dem modernen: das von römischer Bildung noch beherrschte (celtisch-) germanische, kurz das romanisch-germanische Völkergebiet, in welchem die Pietät gegen das Ueberkommene, als heilige Wahrheit Aufgenommene, mit großer Energie des Verstandes verbunden war, und so als fides quaerens intellectum sich bethätigte.

Die beiden hier noch verbundenen Elemente konnten sich aber nicht für immer zusammen vertragen. Im römischen blieb die mächtige Neigung zur Unterdrückung der Individualität, zum despotischen Regiment; das germanische dagegen trug wesentlich in sich ein Streben nach Selbstständigkeit, nach persönlicher Selbstbestimmung oder Selbstmacht. Dieses erstarkte in der scholastischen Geistesübung, und schon innerhalb der scholastischen Bewegung zeigt sich ein Rütteln am Ueberlieferten, zunächst an dem Beweis seiner innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, also an den objektiven Vermittlungsversuchen, wobei die Autorität der Kirche, die äußere gesetzliche Geltung allein stehen blieb. Wenn aber zuletzt Willkür, Belieben der geltenden Macht als das einzige Fundament dastand, so schlug solche Aeußerlichkeit leicht in ihr Gegentheil um: in Auflösung und Verneinung der Ueberlieferung, in alleinige Geltung der Subjektivität. Auf diesem Wege befindet sich das spätere Mittelalter in einem Theil seiner Scholastik, während zugleich im tiefsten Gemüthsleben und in seiner unmittelbaren Intuition eine positive Selbstständigkeit sich begründet, die mystische Unabhängigkeit und Freiheit, welche auch wo sie der Ueberlieferung nicht feindlich entgegentritt, doch auf eine freie Weise damit umgeht, sie deutend und ihrer Anschauung assimilirend. Dieser innern Ursprünglichkeit tritt zur Seite die historische, das Zurückgehen auf das Urwort der Offenbarung, auf die heil. Schrift, als die wahrhaftige Quelle und Norm des Glaubens wie des Handelns. Hiedurch, und durch die neuauflebende humanistische Bildung mit ihrer erfolgreichen Reaction gegen die Scholastik wird ein Neues angebahnt, welches in der dritten Periode eine feste Ge-

stalt gewinnt, nachdem es in mancherlei Vorbildungen und Vorspielen schon angedeutet worden. Es ist dies die Periode der subjektiven Vermittlung des Dogma, und der Durchbildung, zunächst derjenigen Dogmen, welche die subjektive Gewinnung oder Aneignung des Heils betreffen, und weiterhin derjenigen, in welchen dasselbe zu seiner vollen Verwirklichung kommt. Der Bereich der Dogmenentwicklung ist vorzugsweise das germanische Gebiet in seiner vom römischen Einfluß sich lösenden freien Selbstgestaltung. Das frühe und klar hervortretende Prinzip dieser Bewegung ist das im Worte Gottes gebundene Gewissen. Hierin ist ausgesprochen die Freiheit von der äußeren und äußerlich gewordenen, über das Gotteswort hinausgeschrittenen, in ihrer hierarchischen Gewaltanmaßung und in willkürlichen Satzungen und Anordnungen, namentlich in Betreff des Sühnopfers und der Sühnanstalten vom Worte Gottes abgewichenen kirchlichen Autoritäten, und zur Geltung gekommen das mystische Prinzip der innersten Persönlichkeit, des Selbstbewußtseyns, aber in wesentlich ethischer Haltung (Gewissen) und nicht in selbstherrischer Weise: das heißt nicht mit (pelagianischer) Verkennnng des durch eigene Vernunft und Kraft nicht zu hebenden Befangenseyns in Irrthum und Sünde noch mit (pantheistischer) Identification des Gottes- und Menschengeistes; sondern in der Anerkennung des objektiven Gottesworts als der das Gewissen bindenden Macht, womit schwärmerischer Abirrung einer falschen Mystik gewehrt ist. Dieses Gotteswort ist das geschriebene; aber das Gebundenseyn des Gewissens darin ist nicht ein äußerlich gesetzliches Gebundenseyn an einen gegebenen Schriftencomplex, wie er von der älteren Kirche in einem bestimmten Zeitpunkt als geltend angenommen worden ist, sondern ein innerlich freies sich Gebundenwissen an das ewige lebendige Gotteswort in diesem geschriebenen, an das erfahrene Heilswort, an Christum als die Substanz des Schriftworts, oder an dieses, wie es Christum treibt und bezeugt. So schließen sich das mystische und das Schriftprinzip zusammen; und es ist zugleich ein kritisches Prinzip gesetzt, welches aber in der Heilserfahrung sein Maß hat, und freilich in dem Mangel an lauterer unbedingter Hingebung an Gott in Christo, und in einseitiger Erfahrungserkenntniß seine Gefahren hat, in der Gemeinschaft der Erfahrung aller Gläubigen aller Zeiten aber, also in einer wahrhaft katholischen Tradition, und in einer treuen und unbefangenen historischen Forschung immer wieder sein Correctiv findet. Dieses Prinzip, welches in ursprünglicher Frische, Energie und Lauterkeit in Luther ausgeprägt ist, und den christlich erneuerten germanischen Karakter ausdrückt, ist aber formal und material zugleich. Das im Worte Gottes gebundene Gewissen ist eben das Heilsbewußtseyn, das Bewußtseyn des Geeinigtseyns mit dem in diesem Worte bezeugten Gott, der in Christo die Welt mit sich selber versöhnet hat, das Bewußtseyn der wiederhergestellten Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, also des Gerechtseyns vor Gott in Christo, womit die Selbstgewißheit des Heils gesetzt ist — zugleich aber auch das Bewußtseyn heiliger Verpflichtung der fortgehenden Einigung des menschlichen Denkens und Wollens mit dem göttlichen in Kraft jener ursprünglichen Liebesmittheilung; beides vermittelt im Glauben, welcher als die persönliche Aneignung des göttlichen Liebesraths in Christo gegen die Sünder, unbedingtes Vertrauen und den Impuls zu unbedingter Hingebung in sich schließt.

Dieses Prinzip arbeitet sich aber durch verschiedene Momente hindurch, welche leicht in gegenseitige Verneinung und Verkümmerung ausarten. Es ist insbesondere der Gegensatz von Wort und Geist, der hier heraustritt. a) Der Geist will sich geltend machen auf Kosten des Worts: dieses wird als Buchstabe zurückgesetzt, und er stellt sich hin als die Alles meisternde, deutende und umdeutende Macht, welche dem Buchstaben den wahren Sinn gibt — ein Wiederaufleben mystischer und sectirischer Richtungen der früheren Perioden. b) In der Gegenwirkung hiergegen wird das Wort zu der den Geist regelnden und beherrschenden Macht, und es entsteht eine Herrschaft des Buchstabens, entweder des buchstäbischen, mechanisch inspirirten Schriftworts, oder des Buchstabens der kirchlich ausgelegten Schrift, des Bekenntnisses. — Beides hat eine gewisse Berech-

tigung: 1) der Geist als der wahrhaft christliche, evangelische, in lebendiger Erfahrung der Heilswahrheit sich bewegende, hat den wesentlichen Gehalt des Worts schon in sich, und damit den Schlüssel des Verständnisses, die Regel der Auslegung; aber dieser sein Lebensgehalt wird erweitert, bereichert, gereinigt durch immer tieferes und vielseitigeres Eindringen in das urkundliche Offenbarungswort und durch die Gemeinschaft der Erkenntniß und Erfahrung der Mitlebenden und der vorangegangenen Geschlechter, wogegen Isolirung des subjektiven Geistes zu Schwärmerei und Sektirerei führt. 2) Andererseits das Schriftwort ist ja das Wort des heil. Geistes, die aus göttlichem Geistestrieb und kraft göttlicher Erleuchtung und Leitung geschehene Fixirung der Offenbarung in ihren thatsächlichen wie wörtlichen Kundgebungen. Aber wenn man seinen Buchstaben, wie er vorliegt als Schriftencomplex, unter Voraussetzung durchgängiger gleichmäßiger wörtlicher Inspiration, zur unbedingten Norm und ausschließlichen Quelle der Wahrheitserkenntniß machen will, so kommt es bei den im Schrifwort hervortretenden Unterschieden und Gegensätzen zu keiner freien klaren und lautern Einsicht, und mancherlei unwahre oder halbwahre Vermittlungsversuche greifen Platz, durch welche das Ansehen der Schrift nur verkümmert und untergraben wird. Soll aber der Buchstabe der Bekenntnisse schlechthin gelten, so wird eine zeitliche, ob auch epochemachende Entwicklungsstufe aus einer relativ maßgebenden zu einer absolut maßgebenden, oder aus einer prinzipiell bestimmenden zu einer das Einzelne regelnden und so die freie Entwicklung hemmenden. In Beidem aber wird die menschliche Vermittlung des Göttlichen und die auch von der Schrift als solcher unzertrennliche menschliche Unvollkommenheit mißachtet. Daher das Recht einer Reaction dagegen — der Kritik. Diese beginnt, obwohl noch nicht historisch und wissenschaftlich, aus dem Instinkt des religiösen Selbstbewußtseyns heraus und nicht ohne Willkür, schon in Luther, und erscheint als Sonderung des Primären und Sekundären, des Proto- und Deuterokanonischen, des Apostolischen und Nichtapostolischen. Ihr Grundgedanke ist ein Kanon im Kanon, der zunächst äußerlich gefaßt wird in der Hervorhebung der Hauptbücher der Schrift, übrigens nach Maßgabe des in der Erfahrung bewährten und der evangelischen Grundwahrheit entsprechenden Inhalts. Je mehr man aber, zunächst um einen festen Halt gegenüber der römischen Traditionslehre zu gewinnen, mit Aufgebung des kritischen Prinzips alles in der Schrift gleichsetzte und zugleich, durch innere Kämpfe gedrängt, das Ansehen der Bekenntnisse steigerte, desto heftiger wurde der Widerspruch; der Geist wurde endlich als das alles Bestimmende gesetzt, und zwar mehr und mehr in der Form der natürlichen menschlichen Vernunft, so daß als wahr gelten sollte nur was mit dieser übereinstimmt, und aus ihr (ihren Prinzipien) abgeleitet werden kann. Und wie die formale Autorität umgestoßen wurde, so wurde auch der Inhalt der Bekenntnisse immer entschiedener und durchgreifender negirt, und eine der römisch-pelagianischen sich wieder nähernde Anthropologie und Rechtfertigungslehre kam zur Geltung. Es war die Zeit der Herrschaft des Subjektivismus in Sachen der Wahrheit und des Heils. — Ein Wiedereinlenken ging besonders von der Schleiermacher'schen Schule aus und zunächst ein Sichversenken des Selbstbewußtseyns in's Gemeinbewußtseyn und Zurückgehen in die Quelle desselben, den persönlichen Christus, den Kern der Schrift. Der von Christus ergriffene und ihn ergreifende, mit ihm sich einigende Menschengeist, sich eintauchend in die Erkenntniß und Erfahrung aller Zeiten, sich vertiefend in die ganze Entwickelung von Christus aus und ihren reinen Fortgang erkennend, gewinnt Maß und Regel der Wahrheit in allmähliger Läuterung und Potenzirung seines Lebens und Denkens, und hiernach richtet und sichtet er und sammelt und schaut zusammen, alle Geisteswerke, Alles, was in der Christenheit von Anfang an producirt worden. So kommt auch der überlieferte Complex heiliger Schriften in den Bereich der Kritik, aber nicht eines fremden Prinzips und Systems, sondern dessen, der das treibende Prinzip der Production, das leitende der Sammlung gewesen, beides jedoch nicht in abschließendem Sinne, sondern mit Vorbehalt durchgreifender Revision, so daß nur was der wahrhaften historischen Kritik Stich hält und was als integrirendes Glied des Organismus der Offen-

barung Gottes sich ausweist, bleibende Geltung behält, und zwar in dem Maße, als es in dieser Hinsicht bedeutend erscheint. Hier fehlt es denn nicht an Schwankungen, und an Kämpfen der negativen und positiven, der destruktiven und conservativen Kritik. Alles aber muß dahin führen, daß der Geist im Worte frei werde, und das Wort im Geiste lebendig, daß kein todter Buchstabe mehr sey und kein von der Offenbarungsthatsache sich lösender Geist. Dahin geht das Ringen unserer Zeit. Wir können nun aber in Bezug auf diese Bewegung vier Stadien unterscheiden: 1) Geist und Wort in frischer unmittelbarer Einigung mit einzelnen Schwankungen hin und wieder; 2) Vorwalten des Worts in einseitiger Herrschaft des Buchstabens; 3) Vorwalten des Geistes in einseitiger Herrschaft der Subjektivität; 4) Richtung auf Versöhnung des Gegensatzes, auf lebendige Einigung der Momente.

So viel von der in dieser Periode vorzugsweise wichtigen prinzipiellen Bewegung, in welcher sich der Grundkarakter des germanischen Wesens: freie persönliche Bewegung in vertrauender Hingebung und in lebendiger Gemeinschaft kundgibt.

Der Dogmenkreis aber, von dem die ganze Bewegung dieser Periode ausgeht, ist der soteriologische: die Lehren von der subjektiven Aneignung des Heils, vom Heilsweg oder der Heilsordnung: Rechtfertigung und Heiligung und deren Verhältniß zu einander und zum Seligwerden, oder zur vollen, ganz befriedigenden Gemeinschaft mit Gott; mit Zurückgehen auf die Voraussetzungen derselben: Sünde und Gnade, und auf ihr absolutes Prinzip: Gnadenwahl; und mit Eingehen auf die Zueignungsmittel: Wort und Sakrament, und auf die göttliche Wirksamkeit darin (Gnadenwirkungen). Die Grund- oder Centralidee ist: die persönliche Heilsgewißheit als eine von hierarchischer Bevormundung oder objektiver kirchlicher Vermittlung unabhängige, in dem Verhalten der innersten Persönlichkeit zu Gott in Christo (Glauben) beruhende; welches Verhalten bei der sündigen Beschaffenheit des Menschen, selbst in göttlichem Heilswillen und in einer denselben bethätigenden, durch Wort und Sakramente vermittelten, göttlichen Heilswirksamkeit in Bezug auf das Individuum wurzelt, oder, wenn auch Selbstthat, doch eine hierin wesentlich begründete, dadurch angeregte und zu Stande gebrachte Selbstthat ist. Dies ist der eigentliche Kern der evangelisch-protestantischen Bewegung, in welchem, wie oben angedeutet, auch das Prinzip der Periode mitgesetzt ist und seinen Bestand hat. Alles zielt auf die freie und feste Heilsgewißheit des Subjekts. Diese bezweckt die Wirksamkeit der Gnade (des heil. Geistes) durch Wort und Sakramente, diese die Geltung des Glaubens in dem Prozeß der Rechtfertigung mit Ausschluß aller weiteren Leistungen (Werke), diese die Gnadenwahlslehre, sey es nun, daß dazu eine unbedingte, in unwiderstehlicher Gnadenwirkung sich manifestirende Prädestination für nöthig, oder eine durch freie Selbsthingebung vermittelte für hinreichend erachtet wird (reformirte, lutherische Lehrform). — Theils anderweitige Streitfragen und Gegensätze, z. B. in der Abendmahlslehre, theils die freie Schriftforschung, theils das Wiederauftauchen älterer Ansichten, theils endlich die hervortretende rationalisirende Richtung führten auch auf die von vornherein aus den früheren Perioden einfach herübergenommenen und anerkannten Dogmen, wie das trinitarische, das christologische (sowohl Werk als Person Christi), und eine mehr oder weniger durchgreifende Revision des bisher Geltenden konnte nicht ausbleiben, und ist auch noch nicht vollendet. — Der eigentliche Dogmenkreis dieser Periode selbst aber hatte durch bedeutende Kämpfe hindurch sich festzustellen, namentlich in Betreff des Unterschieds oder der Einheit der Rechtfertigung und Heiligung, der Bedeutung oder Nichtbedeutung der Werke für das Seligwerden, der Unbedingtheit oder Bedingtheit der göttlichen Prädestination und der Unwiderstehlichkeit oder Widerstehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen, des Verhältnisses von Wort und Sakrament, und von Wort und Geist in Bezug auf die Heilsbewirkung und des Verhältnisses des Glaubens zum Sakramente. Einseitige Ueberspannungen in der einen oder andern Hinsicht wurden allmälig überwunden und gerichtet, eine wahre Vermittlung der Gegensätze brach sich mehr und mehr Bahn.

In der Reformation war die bisherige kirchliche Autorität zerstört, ja es konnte scheinen, als sey der individuellen Freiheit die Gemeinschaft und Einheit geopfert, oder doch der realen Einheit eine bloß ideelle substituirt und damit das Dogma von der Kirche wesentlich aufgegeben. Aber in Wahrheit sollte es vielmehr erst jetzt recht ausgebildet werden. Aus der bloß empirischen und verweltlichten Vorstellung erhob man sich zum wahren Begriff der Kirche, aus der bloß objektiven Fassung zu einer das Objektive und Subjektive zusammenschließenden. Die Kirche galt nicht mehr als Herrin und Meisterin, auch nicht mehr bloß als Mutter der Gläubigen und Vermittlerin des Heils in ihrer Priesterschaft und durch ihre Sakramente, sondern, indem vom persönlichen Heilsgewinn ausgegangen und aufgestiegen wird, als die Gemeinschaft der Gläubigen, als die Zusammenschließung der das Heil sich Aneignenden. Dieß ist die eigentliche Substanz der Kirche, ihr Kern, die Kirche *κατ᾽ ἐξοχήν*, der Christus in der erlösten und gläubigen Menschheit, die unsichtbare Kirche genannt, weil die Einheit in einer sinnlich nicht wahrnehmbaren Thatsache des innern Lebens beruht und an diese oder jene empirische Kirchengemeinschaft nicht gebunden ist. An diesen Kern aber schließt sich alles an, was durch den geschichtlichen Zusammenhang der Dinge in den Bereich der Wirksamkeit des Geistes Christi kommt — alle Getauften, alle von Christen geborenen (1 Kor. 7, 14.) — die sichtbare Kirche, welche in ihrer zeitlichen Unvollkommenheit und in ihrem Behaftetseyn mit Sünde und Irrthum auch der Theilung oder Besonderung verfallen ist, theils in feindlichem Gegensatz, theils nach individuellen einander ergänzenden und corrigirenden Eigenthümlichkeiten. Sichtbare und unsichtbare Kirche ist nicht neben- und außereinander, sondern wesentlich in einander, da auch die Gläubigen noch nicht völlig vom Geiste Christi durchdrungen, mit Fleisch und Welt noch verflochten sind, und andererseits in den zur subjektiven Heilsaneignung noch nicht Gelangten Ansätze göttlicher Gnadenwirkung und nur allmälig verschwindende Spuren der Wirksamkeit des Geistes Christi sind. Jene sind diesen zur Heranziehung und Bildung verordnet, diese jenen zur Uebung in der Liebe, Geduld und Weisheit. — Das Dogma von der Kirche arbeitet sich nun durch seine Gegensätze durch, indem die einseitige Geltendmachung der unsichtbaren wie der sichtbaren Kirche, wie sie die Geschichte dieser Jahrhunderte aufzeigt, überwunden und zu einer wahrhaften Zusammenfassung der Momente fortgeschritten wird, wodurch auch das Verhältniß der Individuen und der Gemeinschaft, der Freiheit und der Gebundenheit der Kirche als producirender und als producirter (Mutter und Gemeinschaft der Gläubigen), in's rechte Licht tritt. — Die gründliche Durchbildung dieses Dogma, an welcher unsere Zeit arbeitet, indem sie zugleich in praktischer Organisation des kirchlichen Lebens thätig ist, muß zu einer allseitigen Erneuerung des christlichen Dogma in allen seinen Theilen führen, und bezeichnet eine höhere Entwicklungsstufe der dritten Periode. — Die Vollendung derselben aber wird sich darstellen in der Durchbildung der eschatologischen Dogmen, welche die neuere Zeit in zum Theil sehr gediegenen Bestrebungen verfolgt. Hier gilt es einerseits ein fortgehendes Fernhalten römisch-katholischer Entstellungen, welche mit dem ganzen System unreiner Heilslehre zusammenhängen, andererseits eine über die anfängliche protestantische Nüchternheit hinausgehende schriftmäßige Ergänzung und Erweiterung, worin die eschatologischen Wahrheitselemente, wie sie in der Erkenntniß verschiedener Zeiten zerstreut sich finden, lebendig zusammengeschaut werden. Die Richtung auf das Verständniß des über diesen Aeon hinausliegenden, Jenseitigen, auf das Reich Gottes in seiner individuellen und universellen Vollendung führt aber zugleich dahin, daß die Idee des Reichs Gottes in seinem Anfang und Fortgang fester in's Auge gefaßt wird, und in dieser schließen sich dann alle Dogmen in höherer Klarheit und Durchsichtigkeit zusammen.

Innerhalb dieser drei Perioden wird sich nun der Verlauf der Dogmengeschichte so darstellen lassen, daß sowohl die stufenweise Durchbildung der Hauptdogmenkreise, als die formale Unterschiedenheit der Entwicklung, und die Verschiedenheit des Bereichs derselben zu ihrem Rechte kommt. In jeder Periode aber gilt es vor Allem, den allgemeinen

Karakter ihrer Dogmenbildung und der Zeit, in der dieselbe vor sich gegangen, die Persönlichkeiten, welche die häuptsächlichen Träger derselben gewesen und ihre Denkweise im Ganzen, wiefern sie von Bedeutung in dieser Beziehung ist, die wesentlichen Einflüsse verschiedener Art, die darauf eingewirkt rc., in kurzen Umrissen so darzulegen, daß nun die Gestaltung des Einzelnen in dieser Zeit verständlich werden kann. Es wird demnach ein allgemeiner Theil dem speciellen, oder eine Einleitung der Exposition des Einzelnen in jeder Periode vorangehen. Das Einzelne aber wird nicht in jeder Periode in gleicher Ordnung oder nach einem gleichmäßigen Schema beschrieben, sondern so, daß das Karakteristische der Periode hervortreten kann.

Werfen wir nun zuletzt einen Blick auf die Literatur der Dogmengeschichte, so müssen wir natürlich von allem Monographischen absehen, welches ja in andern Artikeln seine Stelle finden wird. Hier kommt nur in Betracht einerseits das Methodologische, andrerseits die das Ganze umfassenden oder darauf angelegten Werke.

Die methodologische Arbeit beginnt mit Walchs: Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre rc. (s. oben), welche definirt wird als Geschichte der Veränderungen der christlichen Dogmen, und sich bezieht theils auf die Lehrsätze selbst (Materie), theils auf die Verbindung und Sammlung derselben, die Erklärung ihrer Grundbegriffe, die Beweise, die Ausdrucksform und die Methode des Vortrags (Form) — also Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik verbunden. Eine Besinnung auf die Methode zeigt sich sodann bei Semler (Baumgartens Unters. theol. Streit. herausg. von Semler I. 11 ff.), welcher auf eine Auswahl aus der großen Masse bedacht ist, und sich die Aufgabe so stellt: die Geschichte der für biblisch erweislich gehaltenen Glaubenssätze unter den Christen aus den dazu gehörigen Quellen, und zwar nur den vornehmsten Schriften und Zeugnissen, zu sammeln, und auf die Mannigfaltigkeit der Ursachen, Gründe und Gelegenheiten zu sehen, woher eben diese Geschichte ihren Stoff bekommen, woraus also auch die jedesmalige Beschaffenheit der Annahme der Lehrsätze zu erkennen seyn werde. — Hierauf folgten die Abhandlungen von Ziegler (Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte in Gablers Neuestem Journal Bd. 2.) und Augusti (über die Methode der Dogmengesch. in den Neuen theol. Blättern II. 2.) Von größerem Belang als diese, deren Frucht auch in den älteren Lehrbüchern der Dogmengeschichte vorliegt, ist die vom kritisch-anthropologischen Standpunkt ausgehende Erörterung de Wette's in „Religion und Theologie" (S. 196—222. vgl. 162—172), welche mit Recht darauf dringt, daß von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf das Eine Grundprinzip der Religion zurückgegangen und darauf Alles bezogen werde, so wie, daß man von den Meinungen auf deren innerste Quelle, die innere Stimmung und Thätigkeit des Subjekts in Auffassung einer religiösen Ansicht zurückgehe, sodann als Schlußpunkt der Dogmengeschichte die neueste Zeit bezeichnet; ihren Anfang dagegen bis in die alttestamentliche Zeit zurückverlegt, hierin aber, so wie in der Ansicht von der Bedeutung der begrifflichen Bestimmung der religiösen Wahrheit, welche nur insofern Werth haben soll, als sie eine durchsichtigere Hülle der Ahnung und des Gefühls zuwegebringt, ohne Zweifel das Rechte verfehlt hat. — Von einem ganz andern, dem speculativen Standpunkt aus hat sich Daub mit der Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie befaßt (in Br. Bauer's Zeitschr. für specul. Theol. I. 1. S. 1—61. 2. S. 63—133. II. 1. S. 88—161). Ihm erscheint als Hauptaufgabe die Divination des freien Prinzips der Facta, welche eine wahrhafte sittliche Freiheit des Historikers erfordere. Die Vergegenwärtigung der verschiedenen Prinzipien (Subjekte) führt ihn auf fünf Zeitalter: das urchristliche, das apostolisch-christliche, das kirchlich-patristische, das päbstliche und das kirchlich-reformatorische. Das Prinzip der Form des letzteren werde übrigens erst am Ende desselben entdeckt werden können. — Betrachten wir die zwei ersten Zeitalter als die der biblischen Theologie, welche die Basis der Dogmengeschichte bildet, so finden wir hier unsere drei Perioden. — Dieselbe Eintheilung findet sich auch in der Daub'schen Schule, zunächst bei Rosenkranz (Encyklopädie) dessen ansprechende Construktion aber an we-

sentlichen Fehlern leidet, indem er die ganze Dogmenbildung in die erste (analytische) Periode zusammendrängt, in der zweiten nur von einem synthetischen Erkennen weiß, die Thätigkeit der dritten in systematischem Erkennen aufgehen läßt — eine abstract-formelle Betrachtungsweise, welche im ganzen dogmengeschichtlichen Proceß eine Hinführung zur Hegel'schen Speculation findet. Demselben Ziel steuern mit kleinen Modifikationen Br. Bauer und Schnitzer zu (in Recenss. der dogmengeschichtlichen Werke von Neudecker und Engelhardt). Die Vollendung dieser die Theologie in Speculation auflösenden Methodologie bietet Dr. Baur dar, schon in der Vorr. zur christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. V — VII) und in der Einl. S. 8 ff. 12 ff. Alle Veränderungen sollen erscheinen als die wesentlichen Momente, durch die sich der Begriff hindurch bewegt, um sich endlich in seinem eigenen innersten Wesen zu erfassen. Die Perioden bestimmen sich nach dem Uebergewicht der Objektivität oder Subjektivität oder dem Sichzusammenschließen beider in der höhern Einheit des Begriffs. Die erste geht bis zur Reformation, die zweite bis zur Kant'schen Philosophie, die dritte bis in die neueste Zeit; den Schluß bildet das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, in dem die Hegel'sche Religionsphilosophie sich fortbewegt.

Da hier der theologische Standpunkt aufgegeben ist, so kann bei aller formellen Vollkommenheit nicht der wahre Abschluß dogmengeschichtlicher Methodologie hier gefunden werden.

Es bleibt uns noch übrig, was von derjenigen Seite her für Methodologie geschehen ist, welche man als die mannigfach modificirte, auch durch die speculative Richtung influenzirte Schleiermacher'sche Schule bezeichnen kann. Zuvörderst kommt Hagenbach in Betracht (Abh. in den Theol. Stud. u. Krit. I. 4. und Theol. Encyklop.). Ihm kommt es vor Allem darauf an, daß die Eintheilung nach dem jedesmal vorherrschenden dogmatischen Geiste, nicht nach kirchengeschichtlichen Epochen gemacht werde. Hiernach theilt er das Ganze in 5 Zeitalter: 1) apologetisches bis auf den Tod des Origenes; 2) polemisches bis auf Johannes von Damaskus; 3) systematisches bis zur Reformation; 4) symbolisches bis zum Anfang des 18. Jahrh.; 5) philosophisch-kritisches. — Eine genauere Einsicht in das Lehrbuch des Verf. zeigt, wie diese Periodeneintheilung, welche auch sonst unhaltbar ist, für die treue und wohl zusammenhängende Darstellung der Entwicklung mehr hinderlich als förderlich ist. — Reich an feinen methodologischen Bemerkungen ist eine wesentlich demselben Standpunkt angehörige Recension der Lentz'schen Dogmengeschichte in Rheinwalds Repertorium (von Dr. Elwert?). Dem Verf. kommt es vor Allem auf das geistige Prinzip an, welches auch das Gesetz der Entwicklungen in sich trägt; ein zweites sind sodann die Einflüsse, unter welchen sich dasselbe entwickelt hat. Inhalt der Dogmengeschichte, welche die Geschichte der Dogmatik in sich schließt, ist die Selbstentfaltung des in Christo der Welt mitgetheilten göttlichen Lebens als Lehre; der Kunstforderung am meisten entsprechend wäre es nun, wenn man die einzelnen Lehrentwicklungen so in's Ganze verflöchte, daß jede immer dahin gestellt würde, wo sie auf die Gesammtentwicklung des christlichen Glaubens zugleich am meisten Licht würfe und von ihr am meisten Licht empfinge, nämlich dahin, wo sie sich bestimmt als eigene Bildung aus dem Allgemeinen erhebt, oder aus derselben wieder darein übergeht. Eine passende Gruppirung des Stoffs aber werde gewonnen durch drei Hauptperioden: I. Alte Zeit (bis 730): Erste Produktion des Glaubensinhalts in reflektirter Form unter zum Theil heftigen Streitigkeiten; wieder dreifach getheilt. II. Mittelalter (Verbindung des Glaubensinhalts in einem System (2 Abschnitte). III. Neuere Zeit: Protestation vom neuen Glaubensleben aus gegen alle Menschensatzung und Streben den Glaubensinhalt durch innern Beweis zu bestätigen und zu begreifen (2 Abschn. — der zweite von der Mitte des 18. Jahrh., beginnender Sieg des formalen Prinzips des Protestantismus über das materiale). — Diese übrigens richtige Periodeneintheilung leidet nur an einer einseitigen Geltendmachung der formalen Seite. — Zu ihrem vollen Recht kommt aber die materiale Seite in dem gediegenen Kliefoth'schen Werke: Einleitung

in die Dogmengeschichte 1839. Hier wird 1) der Ursprung des Dogma aus dem christlichen Glauben und Leben ermittelt — genetischer Begriff des Dogma; 2) die Entwicklung und deren Gesetze aus der Natur des Dogma abgeleitet; 3) wie hieraus die Dogmengeschichte darzustellen sey, in's Licht gesetzt. — Dogma ist ihm die ihren Inhalt aus Wort und Geist entnehmende wissenschaftliche Darstellung des christlichen Geistes und Lebens, deren Gegenstände das Objekt (Prinzip), das Subjekt und die Ordnung des Heils. Dies die drei Dogmenkreise: Theologie, Anthropologie, Soteriologie. In welcher Folge diese allmählig zu allseitiger wissenschaftlicher Bestimmung kommen, das hängt nicht vom Wesen des christlichen Geistes allein ab, sondern auch vom Karakter der Völker und Nationen, unter denen das Dogma sich entwickelt. In drei Perioden kommen nun die drei Dogmencyklen zur Ausbildung: die theologische durch die griechische Volksthümlichkeit, die anthropologische im röm. Occident, die soteriologische durch den germanischen Protestantismus; und jede Periode hat ihre wissenschaftliche Form. Die erste die analytische, weil erst ein Dogmenkreis zur Durchbildung kommt, die zweite die synthetische (Summen), erst die dritte in Folge der vollständigen Entwicklung des Inhalts die systematische. Jede verläuft aber in drei Stadien: dem der frischen Produktivität mit der analytischen, dem der symbolischen Zusammenstellung der dogmatisch gebildeten Artikel mit der synthetischen, dem der Vollendung und der Auflösung des Dogma mit der systematischen Form. Das dritte, welches das Dogma hinter sich hat als geschichtliche Erscheinung und zugleich als eine sein Leben und Denken beherrschende Macht, verläuft in mehreren Richtungen, in einem Forschreiten von Formirung des Fertigen bis zur Lossagung davon, indem der Geist des Fertigen überdrüssig wird; und dann neuen Entwicklungen zu, welche innerhalb dieses Stadiums sich vorbereiten. Daher zwei parallele Reihen: der allmähligen Auflösung des Fertigen und des allmähligen Werdens einer neuen Periode. Die erste Richtung, die hervortritt, ist die der Festhaltung des Ueberlieferten: der Traditionalismus. Dieser treibt aus sich hervor zwei andere: den Scholasticismus, der durch das wissenschaftliche Element, und den Pietismus, der durch die noch vorhandene Innerlichkeit das Dogma zu stützen sucht. Beide führen zur Freiheit der subjektiven Vernunft vom Ueberlieferten, daher zu Indifferentismus, der sich im Rationalismus (gemeinen und speculativen) consolidirt, welchem der Supernaturalismus, eine Verknüpfung der drei ersten Richtungen, entgegentritt, aber ohne Erfolg. Die neue Entwicklung bahnt sich an im Mysticismus (zuerst formlosem, dann philosophischem). Indem der in diesem herrschende geistige Factor mit dem geschichtlichen (Schrift und Ueberlieferung) und wissenschaftlichen sich wieder verbindet, kommt es zu neuer Dogmenbildung. Was endlich die Darstellung betrifft, so soll nachdem die dogmengeschichtlichen Facta ermittelt und in ihrem Zusammenhang erkannt sind, durch Ausscheidung des literarhistorischen Stoffs und der Quellenbelege, und Aufgebung des Unterschieds der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte eine klare, schöne künstlerische Darstellung gewonnen werden, eine wirkliche Erzählung im Rahmen der Perioden der Stadien und der Richtungen (des dritten Stadium).

Dieser höchst lehrreiche Versuch leidet wohl hauptsächlich an zweierlei Gebrechen. Erstlich ist die Periodeneintheilung nicht angemessen, da sie das christliche Alterthum auf eine nicht zu rechtfertigende Weise auseinander reißt, und die erste und zweite Periode zum Theil parallel laufen läßt. Zweitens ist die übrigens treffliche Auseinandersetzung der Richtungen des dritten Stadiums dem Verlaufe der dritten Periode entnommen, da die erste nur Spuren und Ansätze dazu darbietet, die zweite wenigstens keine vollständige Explication derselben.

Die letzte bedeutende methodologische Abhandlung, die von F. Dörtenbach, welche schon oben berücksichtigt worden, läßt den ganzen Proceß durch die drei Stadien der Unmittelbarkeit, des Gegensatzes und der Vermittlung sich bewegen, und zwar so, daß das erste bis zur Reformation reicht, das zweite bis an die neuere Zeit, in welcher das dritte begonnen hat. — Bei aller Anerkennung der Gediegenheit dieser Abhandlung sowohl in ihrer historisch-kritischen als in ihrer thetischen Auseinandersetzung halten wir doch

ihre Construktion nicht für gelungen. Die Gründe sind in dem oben Gesagten angedeutet, eine nähere Darlegung kann nicht dieses Orts seyn.

Wir haben nun noch die Lehr- oder Handbücher der Dogmengeschichte selbst kurz in's Auge zu fassen. Vor Allem kommen in Betracht das Münscher'sche Handbuch (4 Bde. 1797—1809 — unvollendet) und Lehrbuch 1812 3. Ausg. Bd. I. 1. 2. von Dan. von Cölln 1832—34; B. 3. von Neudecker (1838), aber mit neuem Texte; Werke redlicher Quellenforschung mit durchsichtiger Darstellung, eine Frucht des durch Semler u. a. angeregten und gepflegten kritisch-histor. Forschungsgeistes; aber vom Standpunkte damaliger Unparteilichkeit, welche leicht in ihr Gegentheil umschlägt und gegen die kirchliche Lehrentwicklung sich ziemlich spröde verhält. Daher ein äußerlicher Pragmatismus. Durch Verbindung der Materien- und der chronologischen Ordnung mittelst der Perioden sollen die Nachtheile der einen und andern vermindert, ihre Vorzüge vereinigt werden. In jeder Periode, deren das Handbuch 7 aufstellt [1) Zeit der Simplicität und der aufkeimenden theol. Speculation — 325; 2) Zeit der kirchlichen Bestimmungen — 604; 3) Zeit der Barbarei und des blinden Kirchenglaubens — 1073; 4) Zeit der verkünstelten theol. Speculation — 1517; 5) Zeitalter der Reformation — 1580—1618; 6) Zeit der festen Anhänglichkeit an symbol. Bestimmungen — Mitte des 18. Jahrh. 7) Zeitalter der freien Forschung], das Lehrbuch, der einfachen und gedrängten Darstellung wegen, drei (alte, mittlere, neue Zeit), geht eine allgemeine Geschichte der Dogmatik voran, worauf die Geschichte der einzelnen Lehren folgt, welche aber freilich durch die häufige Unterbrechung in den Perioden des Handbuchs nicht wenig benachtheiligt wird. Wie mangelhaft die Karakteristik der Perioden ist, leuchtet von selbst ein.

Noch vor dem Münscher'schen Lehrbuch erschien das von Augusti (1805, 4. Aufl. 1835). Dieser zeichnet sich vor Münscher aus durch gerechtere Würdigung der kirchlichen Dogmenentwickelung, und durch Auseinanderhaltung des Prinzipiellen (Religion, Offenbarung, Christenthum) und der eigentlichen Dogmen in der Geschichte des Einzelnen. Auch unterscheidet er sich von ihm durch völlige Auseinanderhaltung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte. Seine Perioden (in der ersteren) fallen mit den Münscher'schen zusammen, nur gewinnt er deren 10, indem er die erste in 3 zertheilt und von 1817 an noch eine neueste beginnen läßt. Weder diese Theilung, noch die Karakteristik der Perioden kann als gelungen bezeichnet werden. Es findet sich überhaupt in dem Buche viel Schiefes und Ungeschicktes in Urtheil und Oekonomie, namentlich Mangel an Aussonderung des Fremdartigen weit mehr als bei Münscher.

Dieselbe Anlage wie bei Augusti: Trennung des allgemeinen Theils und des speciellen, in welchem jedes Dogma nach seinem ganzen Verlauf geschildert werden soll, findet sich in dem Lehrbuch von Baumgarten-Crusius 1832, 2 Bde., und in desselben Compendium 1840—1846, im ersteren mit 12 Perioden, im zweiten mit drei, welche in je zwei Abschnitte zerfallen. Reich an feinen und scharfsinnigen Bemerkungen und aus einer umfassenden Quellenkunde hervorgegangen, läßt schon die erste Arbeit das Augustische Lehrbuch weit hinter sich zurück, wird aber selbst von der zweiten durch Uebersichtlichkeit und geschickte Anordnung weit übertroffen. Die Perioden sind hier folgende: 1) Zeit der Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs a) durch Denken und Meinungen, b) durch die Kirche; 2) des Feststellens und Festhaltens desselben a) durch die Hierarchie, b) durch die kirchliche Philosophie; 3) der Läuterung a) durch Parteien, b) durch die Wissenschaft. Aber obwohl auch der zweite Theil im Verhältniß zu dem des Lehrbuchs sehr gewonnen hat, so ist doch auch diese Arbeit nicht dazu angethan, mit dieser Trennung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte zu versöhnen; und bei aller Feinheit und Sinnigkeit im Einzelnen fehlt eine strenge Durchführung des Prinzips, was mit dem Mangel an Bestimmung seines Inhalts zusammenhängt, indem der „Geist und Gedanke des Christenthums" als das Gesetz der Entwickelung bezeichnet wird. So kommt es zu keiner klaren Einsicht in den innern Zusammenhang der Entwickelungsmomente. — Aehnliches gilt von dem übrigens durch Klarheit der Darstellung, Billigkeit des Urtheils und gute Aus-

wahl der Quellenauszüge ausgezeichneten und nicht bloß als Studentenbuch werthvollen Lehrbuch von Hagenbach (2 Th., zuerst 1840), wovon jetzt bereits die 3. Aufl. erschienen ist. Auch hier wird ein nach seinem Inhalt nicht bestimmter Begriff: „die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz“ als der Keim betrachtet, der die Triebkraft zur Bewegung des Dogma enthalte. — In Ansehung der Periodeneintheilung stimmt mit Baumgarten-Crusius's Compendium das Lehrbuch von Dr. F. K. Meier (1849)*), obwohl er, wie auch Hagenbach, hinsichtlich der Trennung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte sich ihm nicht anschließt. Der Gang der geschichtlichen Darstellung soll dem Entwickelungsgang des Dogma selbst, worin sich das Allgemeine und Specielle stets gegenseitig bedingen, so genau als möglich entsprechen und die verschiedenen Seiten des Dogma immer da aufgenommen werden, wo sich ein entschiedener oder doch neuer Entwickelungspunkt derselben kund gibt. Die Ausführung bleibt freilich hinter der Idee weit zurück; Manches ist zu schwebend und unbestimmt gehalten; Einiges auch schief gefaßt; aber schon die Bezeichnung des Wegs und der erste Versuch ist verdienstlich.

Während hier ein jüngerer, frühzeitig vom irdischen Wirkungskreise abgerufener Theologe seinen ersten Versuch in diesem Gebiete machte, tritt dagegen in Dr. Engelhardt's Dogmengeschichte (2 Th. 1839—1840) ein älterer Meister auf, der als bedeutender Forscher in der historischen Theologie sich bereits einen Namen gemacht hatte. Es ist dies ein gründliches, aber in formeller Hinsicht ziemlich unvollkommenes Werk; es hat zwar eine unbefangene objektive Haltung, allein es zeigt sich darin ein Mangel an wissenschaftlicher Entwickelung und an künstlerischer Gestaltung des Stoffes. Der Standpunkt ist ein gesunder protestantisch-biblisch-kirchlicher; das dialektisch-speculative Element tritt zurück hinter dem exegetisch-historischen; daher die Darlegung der immanenten Dialektik des Dogma hier nicht zu suchen ist. In drei Perioden bewegt sich das Ganze: die erste reicht bis auf Joh. Scotus Erigena, die zweite bis zur Reformation, die letzte bis 1680. Das beste hat der Verf. in den beiden ersten geleistet, deren Aufgabe auch auf eine genügendere Weise bestimmt ist, wogegen in der ohnehin verkürzten dritten als deren Inhalt die „Vorbereitungen zum Abschluß der in den drei abendländischen Kirchen bestehenden Lehrsystemen und dieser selbst“ bezeichnet werden, auch die Ausführung am mangelhaftesten ist. In jeder Periode wird der Stoff in eine Anzahl von Kapiteln vertheilt, die mehr oder weniger gelungen, mitunter auch Solches enthalten, was in die Dogmengeschichte nicht gehört. Dies gilt auch in höherem oder geringerem Grade von den bisher aufgeführten Werken. — Das Bedeutendste, auf eine Reihe selbstständiger monographischer Forschungen begründete Lehrbuch der Dogmengeschichte ist ohne Zweifel das von Dr. F. Chr. Baur in Tübingen (Stuttgart 1847). Sein Standpunkt ist, wie die Vorrede und Einleitung zeigt, das kritisch-speculative Fortgehen von der Aeußerlichkeit und Zufälligkeit der Erscheinungen zum Begriff der Sache selbst, Nachweisen des im Wesen des Geistes gegründeten Prozesses im geschichtlichen Verlaufe des Dogma. Dieser bewegt sich eigentlich durch zwei Hauptperioden: Darstellung des mit dem Dogma sich vermittelnden Bewußtseyns 1) in seiner Einheit mit demselben, 2) in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm; diese von der Reformation an. Da aber die absolute Bedeutung der Reformation auch wieder eine bloß relative ist, und die Scholastik, obwohl auf demselben Glaubensgrunde stehend, doch einen wesentlich andern Karakter hat, als die Patristik, so läßt sich das Ganze in drei Hauptperioden theilen: 1) die Periode des sich selbst producirenden Dogma und des darin sich selbst objektivirenden und sich unmittelbar mit ihm eins wissenden christlich-religiösen Bewußtseyns, oder der Substanzialität des Dogma (alte Kirche); 2) die Periode des aus der Objektivität des Dogma in seine Subjektivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewußtseyns (Mittelalter, Scholastik); 3) die Periode des mit dem Dogma

*) Hievon erschien 1854 eine 2te Auflage, bearbeitet von Dr. Gust. Baur.

zerfallenen und über dasselbe sich stellenden absoluten Bewußtseyns. Jede theilt sich wieder in zwei Abschnitte. Die erste, die bis zum Schluß des 6. Jahrh. reicht, hat es zuerst mit der Abgränzung des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum zu thun (von der apostolischen Zeit bis zur Synode von Nicäa); sodann concentrirt sich die Bewegung des Dogma auf die Hauptmomente des Inhalts des christlichen Bewußtseyns. In der zweiten Periode ist die erste Hälfte (bis Anselm) eine Uebergangszeit, nicht bloß sofern das schon Vorhandene in sie übergeht und in ihr sich befestigt, sondern auch sofern in ihr selbst der Antrieb zu einer neuen Form der geistigen Thätigkeit sich regt. Diese ist das Begreifen des Dogma, des gegebenen nothwendigen Objekts des Glaubens (Scholastik — in drei Perioden: Entstehung und erste Ausbildung bis Petrus Lombardus; Blüthe und Vollendung bis Duns Scotus; Zerfall und Selbstauflösung). Der erste Abschnitt der dritten Hauptperiode geht bis zum Anfang des 18. Jahrh. Es findet aber, da in dem durch unendlich viele Momente hindurchgehenden Prozeß des Protestantismus nichts fixirt werden kann, was auf einem einzelnen Punkte so hervorträte, daß es eine neue Epoche für die Theologie bezeichnete, mehr nur ein fließender Unterschied zwischen beiden Abschnitten statt. Mit dem 18. Jahrh. erfolgt mehr und mehr ein allgemeiner Umschwung des protestantischen Bewußtseyns. Das Prinzip der Selbstbefreiung kommt in seinem ganzen Umfang zum Bewußtseyn.

Diese meisterhafte Construktion hängt in ihrer Eigenthümlichkeit offenbar so durchaus mit dem Standpunkt des Verfassers zusammen, daß sie mit der Geltung desselben steht und fällt, obwohl ein solches Werk jedenfalls einen entscheidenden Einfluß für die Fortbildung der Wissenschaft haben muß.

Wir nennen zum Schluß noch einige Hand- und Lehrbücher, welche, wenn auch mit viel Geschick angelegt, doch von mehr secundärer Bedeutung sind, weil sie mehr die Resultate fremder Forschung zusammenstellen und zum Gebrauche des theologischen Publikums verarbeiten, und überhaupt in schon betretener Bahn sich bewegen. Wir meinen das ältere Handbuch von Lentz, 2 Bde. 1834 f., vom Standpunkte eines gemäßigten Rationalismus mit ziemlicher Antipathie gegen alle dogmatische Bestimmtheit, verfaßt; das Lehrbuch von Beck, 1848 — im Ganzen nach der Anlage von Baumgarten-Crusius; endlich das neueste von Noack, welches aber als einen Fortschritt bezeichnend nicht angesehen werden kann. — Noch weniger kann man dies sagen von den wenigen katholischerseits gemachten Versuchen: dem Entwurf von Staudenmeyer in seiner theologischen Encyklopädie, nach dem Muster des Rosenkranz'schen, und dem Handbuch von Klee, welches von künstlerischer Form in hohem Grade entblößt ist.

Man vergleiche über das Ganze die Artikel des Unterzeichneten in den theol. Stud. und Krit. 1840, 4. 1841, 3. 1843, 1. und die Abhandlung Dörtenbach's ebendaselbst 1852, 4. **Kling.**

Doketen, s. Gnostiker.

Dolcino. In dem Artikel über die Apostelbrüder ist bereits bemerkt, daß Dolcino, Sohn eines Priesters aus der Diöcese von Novara, und seit 1291 dieser Sekte angehörend, im Jahre 1300, nach Segarelli's Verbrennung, an deren Spitze trat. Auch die fernern Schicksale dieser schwärmerischen Partei sind in jenem Artikel schon kurz berichtet; es bleibt hier nur übrig, von Dolcino's eigenthümlichen Lehren Erwähnung zu thun. Er hat dieselben in drei prophetischen Schreiben ausgesprochen, von denen das dritte verloren ist, während von den zwei andern nur Auszüge vorhanden sind in dem unten anzuführenden Additamentum ad historiam Dulcini. Das erste ist im Jahre 1300 in Dalmatien verfaßt, wohin sich Dolcino mit den meisten seiner Anhänger zurückgezogen hatte; es ist, sowie das drei Jahre später geschriebene, an die zerstreuten Glieder der Sekte, sowie überhaupt an alle Christen gerichtet. Nachdem Dolcino in dem ersten seine Rechtgläubigkeit betheuert, verkündet er, für das Jahr 1303, die Zeit, wo seine Gegner vertilgt seyn, er und die Seinen öffentlich auftreten und predigen, und sämmtliche Christen sich zu seiner, in diesen letzten Tagen von Gott, zum Heil der Welt,

erneuten Lebensweise bekennen würden. Da sich diese Weissagung im Jahr 1303 nicht erfüllte, schob er sie in seinem zweiten Schreiben auf 1304 hinaus, immer vorgebend, er sey von Gott auf besondere Weise berufen und habe Offenbarungen erhalten über das Verständniß der in der Bibel enthaltenen Prophezeiungen. Er unterschied vier Standpunkte, status, in der Entwickelungsgeschichte des göttlichen Lebens auf Erden; jeder derselben sey Anfangs gut gewesen, und nur von einem neuen verdrängt worden, weil er ausgeartet. Der erste war der der Väter des alten Bundes. Im zweiten erschien Christus mit seinen Jüngern, um neue Tugenden an die Stelle des Verderbens zu setzen, in welches das Judenthum gerathen; diese Tugenden waren das ehelose Leben, der Ehe entgegengesetzt, und das arme Leben, dem Besitze irdischer Güter entgegengesetzt. Die dritte Epoche begann mit Pabst Silvester und Kaiser Constantin, wo die Menge der Heiden in die Kirche eindrang, und diese, um die Neubekehrten für das christliche Leben zu bilden, Reichthümer annehmen mußte, damit sie ihnen das Beispiel geben konnte, wie das Irdische zur Ehre Gottes und zum Dienste des Nächsten zu gebrauchen sey. Da jedoch der Eifer erkaltete und die Weltliebe überhand nahm, erschien als Reaction die Regel des heil. Benedikt. Auch diese verfehlte ihren Zweck, das arme Leben wieder herzustellen, zumal unter Geistlichen und Mönchen; daher die noch strengere Regeln der Dominikaner und der Franziskaner, die indessen ebensowenig fruchteten. Als vierten Standpunkt bezeichnet Dolcino die Wiedereinführung des apostolischen Lebens durch Segarelli und ihn selber; diese Periode soll dauern bis an's Ende der Welt. Das apostolische Leben erfordert Entsagung allem irdischen Besitz, und besteht in Einheit der Brüder durch Liebe im heil. Geiste, ohne daß dazu weder Formen und Gebräuche, noch äußere Vorschriften nothwendig seyen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Lehren des Abtes Joachim nicht ohne Einfluß auf Dolcino geblieben sind, und daß die joachim'sche Idee vom Zeitalter des heiligen Geistes völlig zu seinen Ansichten paßt, obgleich die ältern Zeugnisse ihm dieselbe nicht zuschreiben. Dolcino fügte die Weissagung hinzu, König Friedrich von Sizilien, der im Jahre 1300 noch mit König Karl II. von Neapel im Kriege und von Bonifaz VIII. mit dem Banne belegt war, werde zum Kaiser erhoben werden, neue Könige einsetzen und Bonifaz vom Stuhle stoßen; ein neues, von Gott gesandtes Oberhaupt werde die Kirche in Frieden regieren, und der heilige Geist werde, wie zu der Apostel Zeit, über die wiederhergestellte Gemeinde der Heiligen ausgegossen werden. Abgesehen von den apokalyptischen Weissagungen, läßt sich in den Lehren Dolcino's jenes mystische Streben erkennen, das allem Aeußern, als Grund des Verderbens, entsagen will, um nur den Geist in seiner idealen Freiheit walten zu lassen; die Liebe sollte in ihrer Vollkommenheit, als inneres Band der Seelen, über alles Gesetz erhaben, verwirklicht werden; alle menschlichen Verhältnisse, namentlich das zwischen Mann und Weib, sollten auf eine rein geistige Gemeinschaft zurückgeführt, und alles Gesetz sowie aller Eigenbesitz aufgehoben werden, damit nichts Sinnliches mehr den Menschen von seiner höhern Vollkommenheit abziehe. Dolcino lebte selbst in solchen Verhältnissen, ohne Eigenthum, und mit einer ehemaligen Nonne Margaretha, die er seine dilectissima soror nannte. Auf das Gefährliche solcher, die menschliche Natur sowohl als das Christenthum verkennender Tendenzen, braucht hier nicht aufmerksam gemacht zu werden. Daß Dolcino die Ursachen der Gebrechen der Kirche erkannt, und daß in ihm ein Element religiöser Begeisterung lebte, läugnen wir nicht; aber eben so wahr ist auch, daß mißverstandene christliche Lehren und eine ungeregelte, sinnliche Phantasie dieser Begeisterung eine falsche Richtung gaben und Dolcino's reformatorisches Streben vereiteln mußten. Im Volke lebte indessen sein, durch kühne Vertheidigung gegen die ihn verfolgenden Heere erhöhtes Andenken fort; den Einen galt er als Held nnd Märtyrer, den Andern als ein falscher, von Gottes Arm gestrafter Prophet; Dante stellte ihn auf gleiche Linie mit Mahomet (Hölle, Gesang XXVIII. V. 55 u. f.).

S. Historia Dulcini und das Additamentum zu derselben bei *Muratori*, Script. rer. Ital., Bd. IX. S. 425 u. f. — Mosheim, Geschichte des Apostelordens, in dessen

Versuch einer Ketzergeschichte; Helmstädt 1748. 4. S. 193 u. f. — Schlosser, Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen; Gotha 1807. 8. — *Baggiolini*, Dolcino e i Patareni; Novara 1838. 12. — Krone, Fra Dolcino und die Patarener; Leipzig 1844. 8. (Die beiden Letztern verwechseln durchgängig die eigentlichen Patarener [Katharer] mit den Anhängern Dolcino's. Zudem mischt Krone, in schwerfälligem Styl, Vieles bei, das nicht zur Sache gehört.) C. Schmidt.

Dolet, von Orleans gebürtig, tüchtiger Humanist und Philolog, bekannt durch viele Schriften, wurde wegen seiner Neigung zu der Reformation gefänglich eingezogen, bald aber wieder freigelassen, und gab dabei das Versprechen, fortan als guter Katholik zu leben. Nachher gab er wieder Anlaß zur Unzufriedenheit, und wurde darauf 1546 in Paris erwürgt und verbrannt; vor seinem Tode soll er, was aber keineswegs erwiesen ist, seine antikatholische Ueberzeugung widerrufen und bereut und die Jungfrau Maria angerufen haben. Die Protestanten nahmen ihn aber nicht in die Zahl ihrer Märtyrer auf; weder Crispin noch Theodor von Beza erwähnen ihn. Der Grund davon ist angegeben in folgender Aeußerung Calvin's in der Schrift de scandalis: Agrippam, Villanovanum, Doletum et similes vulgo notum est tanquam Cyclopas quospiam Evangelium semper fastuose sprevisse. Tandem eo prolapsi sunt amentiae et furoris, ut non modo in filium Dei execrabiles blasphemias evomerent, sed quantum ad animae vitam attinet, nihil a canibus et porcis putarent se differre. Er galt mithin als Atheist und hätte in Genf wohl kein besseres Schicksal gehabt als in Paris, wenn sich die Beschuldigungen, die Calvin gegen ihn vorbringt, als wahr erwiesen hätten. S. Bayle, Iseli. Herzog.

Domcapitel, s. Capitel.

Domherr, s. Kanoniker.

Domicellaren, s. Kanoniker.

Dominica, s. Sonntag.

Dominicum, 1) i. q. *κυριακον δειπνον*, bei den lat. Kirchenvätern das Abendmahl. Cypr. ep. ad. Caecilium: numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus? 2) Besitzthum eines dominus, Herrschaft, bestimmt für das, was dient zur Unterhaltung eines dominus, sey es eines Landesherrn oder eines Vasallen, dominus feudi; 3) der Fiscus des Landesherrn, Capitul. 3. A. 813. cap. 3. .... in Dominico tertiam partem componat; 4) das Kirchengebäude die Besitzung der Kirche, als dem Herrn angehörig. *Du Cange* s. v. Herzog.

Dominikus und die Dominikaner. Calaruega oder Calervoga heißt ein Flecken in Altkastilien; er gehört zur Provinz Soria und zum Bisthume von Osma. Hier lebte am Ende des 12. Jahrhunderts Felix, ein Mann von guter Familie (aber nicht aus dem Geschlechte der Guzman), mit seiner Frau Johanna von Aza. Diese Letztere war außerordentlich fromm und als sie mit Hinsicht auf ihre nahe Entbindung ihren Eifer verdoppelte und auf dem Grabe des heiligen Abtes Dominikus von Silos betete, soll ihr derselbe eine große Zukunft ihres Kindes geoffenbart haben. Darauf gebar sie im Jahre 1170 einen Sohn, den sie nun Dominikus nennen ließ. Der Knabe wuchs ganz im Sinne seiner Mutter auf und lernte schon in seinen ersten Lebensjahren Freude am Kirchenbesuche, am Gottesdienste, am Gebet und an selbsterwählter Plage und Entbehrung finden. Sechs Jahre alt wurde er seinem Oheime, der Archipresbyter an der Kirche zu Gumyel de Yçan war, zur Erziehung übergeben. Er genoß Unterricht in den Schulwissenschaften und gab sich mit immer wachsender Liebe gottesdienstlichen Uebungen hin. In seinem 14. Lebensjahre bezog er die Universität zu Palencia, trieb daselbst mit dem größten Ernste mehrere Jahre hindurch allgemein wissenschaftliche Studien und wandte sich dann mit derselben Wißbegier und Beharrlichkeit zur Theologie. Bald zeichnete ihn seine gelehrte Bildung vor seinen Studiengenossen aus. Aber noch vielmehr wurde er wegen seiner Frömmigkeit geachtet und gepriesen. Er hatte ein leicht rührbares Herz und war stets zu den größten Opfern und Entsagungen bereit, welche er seinem Gotte

und seinem Mitmenschen darzubringen sich verpflichtet fühlte. Er verschenkte bei einer Hungersnoth Alles, was er besaß, und hielt auch seine Bücher nicht zurück. Er bot seine eigene Person zur Auslösung eines in Sclaverei Gerathenen an. Die Sorge um das Seelenheil seiner Nächsten beschäftigte ihn sehr. Er vergoß darüber viel Thränen und schickte die brünstigsten Gebete zu Gott, aber er fühlte sich endlich selbst berufen, das Seine zur Bekehrung der Sünder und der Ketzer zu thun. Und weil seine Bitte, sein Rath, sein Trost und seine Belehrung aus einem Herzen voll zweifellosen Glaubens, demüthiger Gottinnigkeit und heißer Liebe kamen, konnten sie nicht anders, als rühren und gewinnen. Um diese Zeit waren neben den Prämonstratensern und Karthäusern besonders die Cisterzienser in Aufnahme und wahrscheinlich wäre Dominikus in einen dieser Orden getreten und in demselben verschwunden, wenn ihn nicht in seinem 24. Jahre Diego von Azevedo, Bischof von Osma, zu sich berufen hätte. Dieser wollte sein Domcapitel nach der Regel des h. Augustin reformiren und machte deßhalb zu seiner eignen Unterstützung und seinem Klerus zum Exempel und zur Zierde den wegen seiner Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Seelsorge berühmten Dominikus, der aus seinem Sprengel gebürtig war und ihm wahrscheinlich verwandtschaftlich oder persönlich nahe stand, zum Domherrn an seiner Kathedrale. Unter Anleitung seines Bischofs verdoppelte Dominikus seinen Eifer, zog predigend in der Diöces umher, erlangte die Priesterweihe und das Amt eines Subpriors im Domcapitel und wurde wiederum zur Bekehrung von Muhammedanern und Ketzern ausgesandt. So kam das Jahr 1204 heran, in welchem Diego von dem König Alfons von Castilien den Auftrag erhielt, bei einem fernen jenseit der Pyrenäen wohnenden Fürsten eine Braut für den Prinzen Ferdinand zu suchen. Der Bischof wählte seinen Musterkleriker, den berühmten, reisebegierigen Prediger Dominikus zu seinem Begleiter. Die Brautwerbung glückte und Diego eilte, die Nachricht nach Hause zu bringen. Nun wurde er sogleich an der Spitze einer zahlreichen und glänzenden Gesandtschaft zur Abholung der Prinzessin wieder über die Pyrenäen geschickt, fand dieselbe aber bereits gestorben und wohnte ihrer Bestattung bei. Wahrscheinlich war dieses erschütternde Ereigniß die Veranlassung, daß Diego beschloß, einige Zeit seiner bischöflichen Amtspflichten und Ehren ledig, nur gottgefälligen Werken und Uebungen zu widmen. Die glänzende Gesandtschaft mußte den Rückweg nach Spanien ohne ihren Führer antreten; er zog mit seinem nächsten Gefolge und mit Dominikus, der nicht von seiner Seite gewichen war und vielleicht an des Bischofs Entschlusse großen Antheil hatte, nach Rom, in die Stadt der Apostelfürsten. Erst nachdem sie hier ihrer frommen Begierde genügt und vielleicht auch dem Pabste Innocenz III. ihre Ehrfurcht bezeigt hatten, begaben sie sich auf die Reise nach ihrer Heimath. Ihr Weg führte durch Südfrankreich, welches Land sie nun seit Kurzem zum fünften Male berührten. Jetzt hielt es sie fest. In Südfrankreich war die schmachvolle Entartung des Klerus von alten ketzerischen und heidnischen Elementen zu völliger Vernichtung alles kirchlichen Ansehens ausgebeutet worden, und es hatte sich schnell ein unbotmäßiger zuchtloser Geist aller Schichten der Bevölkerung und aller Gebiete des Denkens und Thuns bemächtigt. Pantheismus und Antinominismus, Atheismus und Libertinismus griffen um sich. Wissenschaft und Kunst nahmen einen entschieden irreligiösen Karakter an. Stadt- und Landbewohner warfen bischöfliches, gräfliches und landesherrliches Joch von sich. Einen äußeren Halt fand diese Bewegung an Raimund, Graf von Toulouse, dessen Interesse sich eng mit dem Gelingen der Umwälzung verknüpft hatte. Da der Klerus vorher seine Pflicht ganz versäumt hatte, so war es möglich, daß in kurzer Zeit eine völlige Unkenntniß der wahren Kirchenlehre, ja Unkenntniß und Verachtung von Christenthum und Kirche im Volke herrschend wurden. Ueberall wenigstens hatte man sich des Vertrauens entwöhnt, daß die Kirche noch den Beruf erkenne und zu erfüllen bereit, und im Stande sey, jeden Menschen, auch den ärmsten und verachtetsten Laien, zur Seligkeit zu führen und alle menschlichen Verhältnisse und Thätigkeiten zu heiligen und zu verklären. Diesem schlimmen Zustande abzuhelfen hatten die Waldenser, die Armen von Lyon, angefangen. Ihre an keinen Ort und

an kein Amt gebundene, alle Schichten des Volkes durchdringende, allen Gewinn verschmähende, allen äußeren Schein und alle irdische Macht von sich stoßende, apostolische Predigt des Evangeliums war eine Arbeit im Dienste Christi und wurde nichts weniger als im bewußten Gegensatze gegen die Autorität der Kirche als solcher begonnen. Aber auch diese Arbeit war auf dem Boden des Subjektivismus erwachsen und aus der Verzweiflung an dem Wollen und Können der Kirche und des geistlichen Amtes hervorgegangen. Deßhalb gab es auch viele Berührungspunkte mit den entschiedenen Gegnern der Kirche und eine Vermischung mit denselben wurde wenigstens in der Vorstellung Dritter vollzogen. Auch der Pabst, der die ungeheure Gefahr erkannte, welche die südfranzösische Bewegung der Kirche bereitete, unterschied sie, nachdem der Versuch mißlungen war, die Armen von Lyon als arme Katholiken wieder einzufangen, nicht nach Gebühr von einander, noch weniger benützte er die Waldenser, wie einst Gregor VII. die Patarener, gegen die Kirchenfeinde, sondern er forderte von Allen nichts als die unbedingte Rückkehr in den Gehorsam gegen die römische Kirche und ihre Allen gleichverhaßte Hierarchie. Der Pabst hatte zur Durchführung seines Willens Legaten in jene Gegenden geschickt, aber sie traten in dem Glanze und mit dem Bewußtseyn der Macht und Würde ihres Auftraggebers auf und entfremdeten ihm die Gemüther noch mehr. Dem Cisterzienserorden war die Aufgabe geworden, die Ketzer zu bekehren. Bernhardiner Aebte reisten predigend hin und her; aber sie fanden für ihre römischen Lehren und Gebote kein Gehör. Sie reisten als große Herren, blieben dem Volke fremd, und wurden als Vertreter des veräußerlichten, herzlosen, reich und vornehm gewordenen Klerus und Mönchthums verabscheut. Sie kamen nun in Montpellier zusammen und waren, durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen entmuthigt, im Begriffe, von dem Missionswerke ganz abzustehen, als der Bischof von Osma mit seiner Begleitung in Montpellier eintraf. Diego und Dominikus wurden zur Berathung zugezogen und es gelang ihnen, zu bewirken, daß die Mission von Neuem aufgenommen, in neuer würdigerer Weise und mit größerem Erfolge betrieben wurde, als bis dahin. Dominikus nämlich war vor Anderen im Stande, die ganze Angelegenheit richtig zu begreifen und zu behandeln. Er hatte zeitig als Reiseprediger die Vorstellungen des Volks und der Ketzer, ihre Neigungen und Abneigungen kennen gelernt. Er hatte in Südfrankreich selbst wahrgenommen, welche Gestalt der Predigt und des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er hatte das Recht eingesehen, welches die Christenheit hatte, diese Gestalt und keine andere zu fordern. Er erkannte, daß es an der Zeit und am Orte sey, daß die Kirche das Apostelamt wieder herstelle, und daß der Nachfolger des Petrus ächte Nachfolger des Paulus aussende, die lehrend und leidend zeigten, daß die Kirche noch ein Herz für das arme entfremdete und betrogene und verführte Laienvolk habe. Sein eigenes Herz gehörte demselben und er fühlte den Beruf in sich, ihm auch sein ganzes Leben, das er in den Fußstapfen des Heidenapostels hinbringen wollte, zu widmen. Er rieth den versammelten Legaten, allen Prunk, alle Bequemlichkeit, alles Geld von sich zu thun, paarweise ohne alle Dienerschaft in der allerschlichtesten Kleidung gleich Bettlern auszuziehen, allem Volke das Evangelium und die Briefe des Paulus eifrigst zu predigen, und sich ihm getrost ganz anzuvertrauen. Die Begeisterung des Dominikus für diesen Plan riß die Legaten hin, und sie beschlossen, den Versuch zu machen. Bischof Diego, von dem wir leider nicht wissen, ob er auch in dieser Sache mehr auf Dominikus wirkte, als dieser auf ihn, schickte seine Pferde und sein Gefolge nach Osma und trat selbst an die Spitze der neuen (den Ketzern abgelernten) apostolischen Mission. Mit Ausnahme des Dominikus hatte aber keiner von denen, welche das Werk angriffen, einen Beruf dazu. Das Werk war sehr schwierig. Erfolge zeigten sich nur spärlich und hauptsächlich in verachteten Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Es fanden keine Bekehrungen in Masse Statt. Ehre war auf dem dornenvollen Wege gar nicht zu erlangen. Bald verließen ihn die Genossen des Dominikus. Diego konnte nicht allzulange fern von seinem Sprengel bleiben; er kehrte nach Osma zurück und ist dort bald gestorben. Die Cisterzienseräbte

entzogen sich auch nicht lange ihren Abteien und haben sich nicht durch ihre Mönche ersetzen lassen. Es zeigte sich, daß die apostolische Mission ein Amt sey, welches eigene Organe brauche, sich solche selbst bilden müsse und sie ganz ausschließlich und vollständig in Anspruch nehme. Dominikus blieb nicht ohne Gefährten, unter Andern folgte ihm sein eigener Bruder Menez. Aber die Personen wechselten und fanden sich auch nur in sehr geringer Zahl. Dominikus erfreute sich auch einiges Beistandes der kirchlichen Behörden, Bischof Fulko von Toulouse gewährte ihm denselben. Aber noch immer schien ihm die Spur seiner Wirksamkeit sogleich hinter seinem Rücken wieder zu verschwinden. Nun gründete er ein Asyl für Mädchen zu Prouille im Sprengel von Toulouse. Von den ersten 11 waren 9 erst von der albigensischen Ketzerei bekehrt worden. Die andern 2 und nachfolgende sollten vor der Gefahr des Abfalls ganz bewahrt werden. Dominikus verordnete absolute Klausur, strenges Schweigen und Arbeit. Das Unternehmen war ein wohl berechneter Liebesdienst, den verarmten adeligen Geschlechtern des Landes erwiesen. Sie wurden nun nicht länger durch die Sorge für ihre überzähligen Töchter verleitet, sich mit den Ketzern in Verbindung zu setzen und wurden im Gegentheil durch ihre Töchter im Kloster enger als vorher an die katholische Kirche gebunden. Vielleicht hatten auch gerade Frauen die Verbreitung der Irrlehre in den Familien betrieben und man mußte darauf Bedacht nehmen, sie für die Kirche zu gewinnen oder doch unschädlich zu machen. An diese Stiftung schloß sich die erste Sammlung von Gefährten des Dominikus, der sich selbst gern im Kloster zu Prouille aufhielt. Aber bald schenkten ihm die Brüder Cellani aus Toulouse, welche sich unter seine Leitung begeben hatten, ihr Haus in der genannten Stadt, damit seine Genossenschaft daselbst ein klösterliches Leben führte. Dieses Haus wurde die Stätte der Zuflucht, der Ruhe, der Stärkung, der Ausrüstung und der Aussendung der neuen Missionsprediger und erhielt bald neben dem Kloster von Prouille ansehnliche Schenkungen vom Bischof von Toulouse und von hervorragenden katholischen Laien. Unter den Letztern ist auch Graf Simon von Monfort gewesen, der den Bestrebungen des Dominikus seine Anerkennung und Unterstützung zu Theil werden ließ. Die katholische Partei gab ferner durch das Anbieten der Bischofsstühle von Beziers, Convenans und Conferans dem Dominikus das Zeugniß, daß sie sich ihm verpflichtet fühlte. Freilich läßt sich daraus auch sehen, daß man von der Nothwendigkeit einer ständigen Wanderpredigergesellschaft, wie sie Dominikus damals um sich sammelte, und von dem hohen Werthe seiner Bettlermission nicht überzeugt war. Sicher fehlte diese Ueberzeugung der katholischen Kirche im Ganzen und dem Pabste. Innocenz III. sah seit der Ermordung des Legaten Peter von Castelnau von aller friedlichen Evangelisirung und Katholisirung Südfrankreichs ab, er rief das feindselige Nordfrankreich in die Waffen, ließ statt des Evangeliums den Kreuzzug predigen, nicht zur Bekehrung, sondern zur Vertilgung der Ketzer, und gab statt der Briefe des Paulus, welche Dominikus mit sich führte, das Schwert, mit welchem Paulus enthauptet worden ist, dem furchtbaren Simon von Monfort in die Hand. Dominikus mußte nun, um nicht selbst als Ketzerprediger zu gelten, entweder sein apostolisches Predigtamt aufgeben, oder mit Abt Arnold von Citeaux den Schreckenszügen des Grafen Simon folgen. Er wählte das Letztere und ließ sich dazu mißbrauchen, die Verdächtigen und Gefangenenen des falschen Glaubens zu überführen, damit sie als Ketzer dem Scheiterhaufen überantwortet würden. In so weit betheiligte er sich allerdings bei der Inquisition, welche aber erst später von dem Pflichtenkreise der Bischöfe getrennt und besonderen Ketzerrichtern (vorzüglich den ihrem Meister nicht allzutreuen Jüngern des Dominikus) anvertraut worden ist. Um diesen Preis erkaufte er sich die Gunst der römischen Legaten, welche sein Werk verunehrte, wesentlich zu modificiren und selbst zu vernichten drohte. Der Zustand desselben am Ende der Albigenserkriege war der Art, daß man sich verwundert, daß es nicht untergegangen oder in den Orden der Cisterzienser aufgegangen ist. Wahrscheinlich fühlte sich Dominikus durch Arnold von Citeaux gedrückt, und suchte gerade ihm gegenüber seine Selbstständigkeit zu behaupten. Wahrscheinlich war Fulko von Toulouse nach dem Ruhme

begierig, seinen Sprengel zur Heimath eines neuen zur Ausrottung der Ketzer bestimmten Ordens zu machen. Es ist aber auch glaublich und sehr verzeihlich, daß Dominikus selbst als Lohn für eine zehnjährige, der Kirche gewidmete, entsagungsreiche, mühevolle, oft vom Tode bedrohte Thätigkeit die Ehre eines Ordensstifters begehrte und denen, welche ihm nachfolgten, die Gelegenheit bereiten wollte, das apostolische Predigtamt in späterer, günstiger Zeit mit der Vollmacht der Kirche versehen selbstständig, erfolgreich und ruhmreich zu verwalten. Kurz, es geschah im Jahre 1215, als Innocenz die Prälaten zum Laterankonzil versammelte, daß Bischof Fulko von Toulouse den Dominikus nach Rom mit sich nahm und daß Letzterer die Absicht hatte, vom Pabste die Bestätigung seiner Gesellschaft als eines Ordens zu erbitten. Aber das Konzil beschloß, daß kein neuer Orden gegründet werden sollte. Die versammelten Väter mit dem Pabste an der Spitze hatten keine Ahnung davon, daß gerade ihre Zeit die größte Entwicklung des abendländischen Mönchswesens erst hervorzubringen im Begriffe war. Rom wußte gar nicht, daß es dem Dominikus zu Dank verpflichtet wäre. Er wurde mit seiner Bitte abgewiesen. Er bat wieder und ließ Andere für sich bitten. Endlich soll sich Innocenz dazu verstanden haben, mündlich die neue Genossenschaft zu bestätigen. Aber die Forderung, eine von der Kirche schon gebilligte Regel anzunehmen und darauf gebaute Statuten erst noch zur Prüfung vorzulegen, verräth den Wunsch des Pabstes, die Schüler des Dominikus mit einem schon bestehenden Orden so eng als möglich zu verbinden oder nur zu Collegien von Dompredigern neben den alten Domstiftern zusammentreten zu lassen. Auf das Letztere ist auch Dominikus, der ja selbst Domherr war, eingegangen. In die Heimath zurückgekehrt, hat er mit seinen 16 Gefährten Berathung gepflogen und dann gleich Norbert die ihm selbst schon in Osma auferlegte Regel des h. Augustin erwählt und nur eine neue Gesellschaft von Kanonikern errichtet. Auch in der nothwendigen Ausführung und Ergänzung der gewählten Regel folgte er dem Norbert und nahm eine ziemliche Anzahl Bestimmungen der Prämonstratenser in seine Statuten auf. Es wurde festgesetzt: beständiges Stillschweigen bis zu ausdrücklicher von den Oberen ausgehender Erlaubniß zu reden, fast unaufhörliches Fasten, gänzliches Enthalten vom Fleischessen, Verbannen aller leinenen Kleidungsstücke, Armuth u. s. w. Als Tracht wurde die Kleidung, die dem Dominikus selbst als Domherrn zukam, beliebt: ein langer bis auf die Füße reichender schwarzer Rock und ein kurzer noch nicht das Knie berührender mit Aermeln versehener weißer Ueberwurf ohne Gürtel. Zu dieser armseligen Gestalt war das neue Apostelamt eingeschrumpft. Da starb Innocenz und Honorius III. wurde Pabst. Dominikus eilte nach Rom und fand bei dem neuen Besitzer des Stuhles Petri ein viel richtigeres Verständniß der Gemeinsamkeit des Interesses der römischen Kurie und der letzten Erscheinungen auf dem Gebiete des Mönchthumes. Honorius billigte die entworfenen Statuten, erkannte den Orden an, und fertigte vor Weihnachten des Jahres 1216 die Bestätigungsbulle aus. Man erwartete, daß die Predigerbrüder, welche noch nach ihrer dem heiligen Romanus geweihten Kirche in Toulouse benannt wurden, die Kirche vor dem Eindringen der Ketzerei bewahren und die Welt durch ihre Predigt des wahren Kirchenglaubens erleuchten würden. In Beziehung auf das Erstere hatte man sich gewöhnt, die Geistlichen mit den Hunden des Hirten und mit Haushunden zu vergleichen, von denen man forderte, daß sie bei herannahender Gefahr bellen sollten. Daher mag es gekommen seyn, daß Dominikus und seine Gefährten dieselbe Vergleichung zu dulden hatten. Jene andere Erwartung versinnbildete sich so, daß man sie als Fackelträger bezeichnete. Aus beiden bildlichen Redeweisen ist nun die erbärmliche Vorstellung eines Hundes, der eine brennende Fackel im Maule trägt, zusammengeschmolzen. Einen solchen Hund, hat man später erzählt, habe die Mutter des Dominikus, als sie mit ihm schwanger war, im Traume in die Welt zu setzen gemeint. Ein solcher Hund ist das seltsame Wappenthier des Ordens geworden. Dominikus erhielt vom Pabste in weiteren 3 Bullen allerhand Privilegien für seinen Orden, that selbst vor dem Pabste Profeß und wurde zum Superior et magister generalis der Predigermönche gemacht. In der

Mitte des Jahres 1217 kehrte er nach Toulouse zurück, nahm den Profeß seiner Jünger entgegen und verpflichtete sie zur Beobachtung der bestätigten Regel. Dann war er sogleich auf die Wirksamkeit oder vielmehr zunächst auf die Ausbreitung des Ordens bedacht. Er schickte Einige nach Spanien, Andere nach Paris und richtete seine Schritte wieder nach Rom, um dort sich und seiner Stiftung einen Platz im Kirchenregimente zu verschaffen. Matthäus von Paris, der provisorische Leiter des Ordens, gründete ein Kloster im Hause von St. Jakob in Paris, von welchem die Dominikaner durch ganz Frankreich Jakobiner genannt worden sind. Dominikus fand auf seiner Reise viel Beifall und Anhang und stiftete Klöster in Metz und Venedig. Honorius nahm ihn wiederum ehrenvoll auf und übergab ihm und seinen Mönchen die Kirche des heiligen Sixtus. Er gab ihm auch den Auftrag, die römischen Nonnenklöster zu reformiren. Dominikus entledigte sich desselben nach vieler Mühe und vereinigte endlich alle Nonnen unter strengem Verschluß in seinem Kloster zum h. Sixtus, anstatt dessen er für sich und seine Mönche die Kirche der h. Sabina und einen Theil des päbstlichen Palastes eingeräumt bekam. Er erbarmte sich der verwahrlosten, müßig herumlaufenden oder durch Geschäfte von der Theilnahme am Gottesdienste abgehaltenen Diener und Hofleute des Pabstes und hielt ihnen besondere geistliche Vorträge, welche sich bald einen großen Ruf erwarben. Dafür machte ihn der Pabst zum magister sacri palatii, zum Oberhofprediger. Dieses Amt hat sich erhalten, und ist immer von einem Dominikaner verwaltet worden. Es ist von großer Bedeutung gewesen, weil es die Theologie der römischen Kurie bestimmte, und über die ganze Literatur die oberste Censur handhabte. Dominikus soll darauf nach Spanien gereist seyn, aber die Nachricht von dieser Reise scheint der Absicht zu dienen, ihn möglichst unabhängig von Franziskus erscheinen zu lassen. Es scheint freilich, Dominikus selbst habe seine Stiftung vor einer Verwandtschaft mit den mehr angestaunten und belächelten als bewunderten Minoriten bewähren wollen. Im Jahre 1219 nämlich wechselte er die Kleidung und nahm die der Karthäuser an: weißen Rock und weißes Skapulier mit einer kleinen spitzen weißen Kapuze, darüber beim Ausgehen schwarze Kutte und Kapuze. (Auf den brittischen Inseln sind sie deßhalb schwarze oder graue Brüder genannt worden). Dadurch schloß er sich entschieden an das ältere Mönchthum an. Aber noch in demselben Jahre hat er vielleicht dem Generalkapitel der Minoriten zu Assisi beigewohnt und hat sich in eine ganz neue Bahn reißen lassen, welcher er im Jahre 1204 näher gewesen war, als im Jahre 1218. Die bis zum Wahnsinn gesteigerte Liebe zu den Lumpen, dem Schmutze und den eckelerregenden Krankheiten des ärmsten Volkes überwältigte auch ihn. Die zur Schau getragene äußerste Armuth (eine Verzerrung jenes Grundsatzes der Ketzerprediger) verbrüderte die Religiosen mit dem Volke, machte sie so zu einer der ersten Mächte des dreizehnten Jahrhunderts und sicherte ihnen eine große Zukunft. Ein neuer Mönchsorden konnte sich nicht ohne Gefahr für seine Existenz der schwärmerisch geforderten Lebensform entziehen. Er konnte aber von derselben außerordentlichen Vorschub für seine Wirksamkeit und für seine dadurch sehr erleichterte Ausbreitung erwarten. Deßhalb trat Dominikus rasch in die Fußstapfen des Franziskus und wandte die Gunst seiner Zeit, welche dieser für sich und seine Minoriten erobert hatte, auch sich und seinen Predigermönchen zu. Er machte seinen Orden zu einem Bettelorden, indem er auf dem ersten Generalcapitel, welches im Jahre 1220 im Kloster zu St. Nikolaus von den Weinbergen in Bologna gehalten wurde, allen Einkünften, Gütern und Geldern entsagte, und die völlige Besitzlosigkeit und die tägliche Erbettelung der nöthigsten Nahrungsmittel anbefahl. Außerdem wurde die Aufnahme von Laienbrüdern, mittelst deren die Mönche aller früheren Orden zu faulen und vornehmen Herren geworden waren, verboten. Endlich wurde die Verfassung festgesetzt. Es sollte Prioren, Provincialen und Definitoren und einen General geben. Auch der Letzte sollte aus der freien Wahl des Ordens selbst hervorgehen. Generalcapitel sollten alle Jahre gehalten werden. Das zweite Generalcapitel wurde im Jahre 1221 wieder in Bologna versammelt, hier waren bereits 60 Klöster in 8 Provinzen vertreten und von hier wurden

Viele zu neuen Gründungen in die fernsten Gegenden ausgesandt. Nachdem Dominikus einige Städte Oberitaliens besucht hatte, kehrte er in das schon genannte Kloster zu Bologna zurück und fühlte bald die Nähe des Todes. Er fluchte noch Demjenigen, der in seinen Orden sichere Einkünfte und Güter einführen würde und starb am 6. August des Jahres 1221. Man hielt ihm ein sehr feierliches Leichenbegängniß und als sein Freund Cardinal Ugolino als Gregor IX. Pabst geworden war, wurde er im Jahre 1233 heilig gesprochen. — Es hatte ihm weder an der Klarheit eines wissenschaftlich gebildeten Geistes, noch an der schwärmerischen Inbrunst und an der Milde eines frommen Gemüthes gefehlt, wohl aber an Genialität der Auffassung der damals eingetretenen Entwicklungsstufe der Kirche und an Originalität, Selbstständigkeit und Widerstandsfähigkeit in der von ihm erwählten Art des Eingreifens in die kirchliche Entwickelung. Erst nachdem er den Schauplatz seines begeistertsten Wirkens verlassen und nach Rom übergesiedelt war, war eine Berührung mit Franziskus möglich geworden und erst auf den Flügeln des Enthusiasmus für Franziskus hatte Dominikus sich und sein Werk zu den Sternen erheben lassen können. In der Nachahmung der Minoriten und im Wettkampfe mit ihnen sind die Dominikaner groß und größer, als alle früheren Mönche geworden. Trotz dem bewahrten sie stets die ihnen von Dominikus selbst aufgeprägte Eigenthümlichkeit der Vorliebe für die Lehre der Kirche. Dieselbe sich wissenschaftlich anzueignen, sie vorzutragen auf Kanzeln und Kathedern, sie zu vertheidigen in Schrift und Rede, sie zu rächen durch Censur und Inquisition, haben die Dominikaner immer als ihre besondere Aufgabe angesehen und in Anspruch genommen. Während die Franziskaner einer großartigen, aber mißlungenen und höchst beklagenswerthen Parodie des Apostels der Liebe, der zur Rettung des Jünglings selbst mitten unter die Räuber ging, folgten, dachten die Dominikaner an die Nachfolge des Paulus und gründeten überall Klöster und Kirchen zu Ehren dieses Apostels des Glaubens. Aber den Glauben, dessen Ritter sie wurden, hatten die Nachfolger des Petrus formulirt und sein erstes Hauptstück war der Pabst selber. Und als die beste Waffe wider alles Böse vertheilten sie unter die Menge, welche sie im Glauben zu befestigen die Mühe scheuten, den von Dominikus wenn nicht erfundenen und eingeführten, doch vervollkommneten Rosenkranz, den Marienpsalter, der den Davidischen Psalter verdrängte. Diese Art, ihre seelsorgerischen Privilegien auszuüben und der beliebte Armuthstitel haben sie bei dem Volke allerwärts schnell in Aufnahme gebracht. Es war freilich eine Fabel, wenn man von einem Kloster in Aethiopien erzählte, das 9000 Mönche und 3000 Diener enthielte, und von einem andern, welches vier Meilen im Umfange hätte. Aber in den von früheren Mönchsorden nur ungern betretenen Städten entstanden Klöster in großer Zahl. Bettelmönche konnten nicht in der Einöde leben, Predigermönche gehörten an die Sammelplätze der Menschen. Uebrigens brachte es das Aufblühen des Städtelebens mit sich, daß die weitere Gründung von Klöstern aller Orden die Anziehungskraft der Städte immer weniger verläugnen konnte. Besonders scheinen Cisterzienser und Cisterzienserinnen den Bettelmönchen in die Städte gefolgt zu seyn. Die Letzteren waren aber in der Leichtigkeit der Ansiedelung Allen voraus. Das elendeste kleinste Haus genügte zum Anfange. Für die Dominikaner freilich nur zum Anfange, denn sie gaben das Betteln bald auf, nahmen bald (wenn auch erst Martin V. im Jahre 1425 das Verbot des Besitzes von Grundeigenthum und Einkünften aufhob) allerhand Schenkungen und Vermächtnisse von Grund und Boden an, wurden reich und erbauten sehr stattliche Klöster und Kirchen. Da nun ihre Blüthe mit der Blüthe der deutschen Baukunst zusammenfiel, so kam es, daß sie sich an der Ausbildung dieser Kunst selbst betheiligten, und daß wir viele der herrlichsten gothischen Kirchengebäude den Dominikanern zu verdanken haben. Wichtiger ist ihre Betheiligung an der Kultur der Wissenschaften, für welche Alles einen großen Aufschwung erwarten ließ. Als im Jahre 1228 in Folge von Streitigkeiten mit der Königin Blanka die Lehrer der Universität zu Paris sich auf einige Zeit aus dieser Stadt entfernt, und theils in Rheims, theils in Angers ihre Schüler um sich versammelt hatten, erlangte man es vom Bischofe und vom Kanzler,

daß diese einen Lehrstuhl für die Dominikaner an der verwaisten Stätte aufrichteten und demselben im Jahre 1230 einen zweiten zugesellten. Aber erst nach einem mehr als dreißigjährigen Kampfe, den von Seiten der Universität Wilhelm von Saint Amour mit großer Heftigkeit führte, und erst in Folge königlicher und päbstlicher Dekrete, mußte sich der früher eng geschlossene Kreis von Theologen aus einigen Chorherrenstiftern als gesprengt erkennen. Die Franziskaner drängten sich auch hinein. Es wurde nun möglich, daß später auch eine Artistenfacultät Platz griff und daß sich die Universität Paris überhaupt zu dem Muster für alle ferneren Universitäten entwickelte, mit welchem Rom die in Italien auf unkirchlichem Boden erwachsene Universitätsanstalt in seinen Gehorsam bringen konnte. Leider kam es dadurch auch schnell zum Ende des freien Lebens der Wissenschaft. Die Theologie, welche nicht zur Hebung und zur Verklärung, sondern zur Verkümmerung der übrigen Disciplinen diente, hatte von nun an nur noch die Aufgabe, die römische Kirchenlehre durch ein immer künstlicheres Formelwesen zu zergliedern und bis in die äußersten Consequenzen scharf zu bestimmen und zu begrenzen und in dieser Gestalt durch eine Verständigung mit der Philosophie auch für die Vernunft zu beweisen. Der Scholasticismus ist nicht etwa eine Wissenschaftsform, welche von Anderen ausgegangen, sich den Dominikanern ohne ihre Verschuldung aufgedrungen hätte. Er ist die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Und wenn wir die Dominikaner nicht ausschließlich die Schule des letzten Dritttheils des Mittelalters beherrschen sehen, so war das nur die Folge davon, daß sich Franziskaner in Widerspruch mit dem Geiste und der Forderung des Ordensstifters zu dem Versuche verleiten ließen, dem nebenbuhlerischen Orden, der sein Aufkommen der Popularität des Franziskus verdankte, den Triumph auf diesem ihm eigenen Gebiete streitig zu machen. Solchen wesentlich dominikanischen Franziskanern entsprechen auf der andern Seite Dominikaner, deren ganzes Wesen den Geist des Heiligen von Assisi athmet. Jedenfalls war in der Sphäre der Wissenschaft bald nur von Dominikanern und Franziskanern die Rede und in dem Streite Beider mit einander vollzog sich die bedauerliche Entwicklung der Theologie, bestand fast das ganze Leben der erlaubten, geduldeten und privilegirten Wissenschaft zweier Jahrhunderte. Als Thomisten und Scotisten, als Nominalisten und Realisten schieden sie sich auf dem Schlachtfelde und außer der Priorität, Ursprünglichkeit, Vortrefflichkeit und Gottwohlgefälligkeit jedes der beiden Orden selbst machten sie unter Andern die von den Franziskanern vertheidigte Lehre, daß Maria ohne Erbsünde von ihrer Mutter empfangen und geboren sey, zum Gegenstande ihres heftigen Streites. Aber die Lust am literarischen Kampfe schwand den Minoriten mehr und mehr, die Theologie kam ganz unter die Vormundschaft der immer unwissenderen Dominikaner, welche sich als sehr reizbare, neidische, rachsüchtige und bissige Wächter des römischen Dogma's bezeigten. Haben sie sich doch selbst das Bild eines Hundes gewählt, der die Fackel der Wahrheit wie einen gestohlenen Knochen davonträgt. So hatten sie ihren ursprünglichen Beruf, das Evangelium zu predigen, verkehrt, als das sechszehnte Jahrhundert anbrach; da verhöhnten sie auch ihre Mission, die Beichtväter des armen Volkes zu werden, indem sie sich zum Verkaufe des Ablasses mißbrauchen ließen. Damit brachten sie es zum vollständigen Bruche mit der ganzen Kirche und Schule des Mittelalters. Als die Bettelorden in die Kirchengeschichte eingetreten waren, waren alle individuellen, nationalen und selbst die episkopalen Bildungselemente der Kirche zu Gunsten eines päbstlichen monokratischen Absolutismus zertreten und vernichtet oder doch der Kirche entfremdet worden und es ist nicht zu verwundern, daß den Völkern im 16. Jahrhundert die Lust und das Geschick abhanden gekommen waren, an die ältere Entwickelung der abendländischen Christenheit wieder anzuknüpfen. Die Dominikaner waren nicht im Stande, die römische Kirche in ihrer Verknöcherung zu stützen oder zu vertheidigen. Sie haben sich nicht einmal selbst zu erneuern vermocht, wie die Franziskaner es in den Kapuzinern versucht haben, viel weniger konnten sie der Kirche zu einem neuen Leben verhelfen. Das Letztere unternahmen die Jesuiten, denen es wenigstens gelungen ist, die Dominikaner zu ersetzen und diesen Ersatz in viel höherem Style

zu leisten. Die Dominikaner wurden selbst für den Pabst äußerst entbehrlich und Niemand hat die Verluste zu bedauern gehabt, welche sie durch Reformation und Revolution erlitten haben. Auch die Stimme Lacordaire's für die Wiederherstellung des Ordens in Frankreich scheint unbeachtet verhallt zu seyn. Als aber Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Maria zum Dogma der Kirche erhob, mußten sie die bitterste Kränkung erfahren, die sie nach so treuen Diensten und nach einem zähen, fast sechshundertjährigen Kampfe gegen die scotistische Lehre wahrlich nicht zu fürchten gebraucht hatten. Der Orden hat der Kirche über 800 Bischöfe, 150 Erzbischöfe, 60 Kardinäle und vier Päbste gegeben. Es haben ihn viele fromme und gelehrte Männer geziert, unter Andern Albrecht der Große, Thomas von Aquino, Meister Ekkard, Johann Tauler, Heinrich Suso, Savanarola, Las Casas, Vincenz Ferrier, Vincenz von Beauvais. Natürlich hat sich der Orden der Dominikaner wie jeder andere Orden nicht immer auf der gleichen Höhe strenger Sitte und Zucht halten können. Es kam also auch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Provinzen zu Verbesserungsversuchen, welche eine große Zahl von Congregationen unter besondern Generalvikaren hervorbrachten. Die letzte und berühmteste Congregation war die zum heiligen Sakramente, welche Anton le Quieu im 17. Jahrhundert in Frankreich stiftete und welche die Bestätigung vom General und vom Pabste erhielt, nachdem der Stifter die Forderung, barfuß zu gehen zurückgenommen hatte. Von den Dominikanerinnen, welche sich mit Recht rühmen, vor den Dominikanern entstanden zu seyn, ist nichts zu sagen, als daß sie eine ziemliche Verbreitung fanden und im Allgemeinen das Geschick der Dominikaner theilten. Ein dritter Orden des Dominikus ist wahrscheinlich eine Nachbildung des dritten Ordens des Franziskus, will aber von Dominikus selbst zur Unterstützung in seiner Bekämpfung der Ketzer gegründet seyn und zählt Katharina von Siena und Rosa von Lima zu seinen Mitgliedern. An den Dominikanerorden haben sich endlich verschiedene Rosenkranzbrüderschaften angeschlossen. — Siehe die Biographie des Dominikus von Jordanus, dem ersten Generale des Ordens nach dem Stifter, bei den Bollandisten Acta SS. Aug. I. 545 sq. Helyot's Geschichte der geistlichen Kloster- und Ritterorden III. 235—317. Annales ordinis Praedicatorum Romae 1746. Hurter's Geschichte Pabst Innocenz des Dritten, IV. 282—312. *Lacordaire*, Vie de saint Dominique, Bruxelles 1848. *Caro*, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853. Albrecht Vogel.

Dominicus Loricatus, s. Damiani, Peter.

Dominis de, s. *Antonius de Dominis.*

Domitian, römischer Kaiser von 81 bis 96. Die angebliche Verfolgung unter diesem despotischen, argwöhnischen, aber keineswegs fanatischen Kaiser, reducirt sich auf Folgendes. Unter des Vespasianus und Titus Regierung hatte man angefangen, von den Juden eine an den capitolinischen Jupiter zu entrichtende Abgabe zu fordern. *Sueton.* in Domit. c. 12. erzählt, daß man unter Domitian diese Abgabe auch von Solchen eingetrieben, welche, ohne sich namentlich als Juden zu bekennen, ein den jüdischen Gesetzen angemessenes Leben führten oder bis dahin durch Verschweigung ihres Ursprungs sich der Entrichtung der den Juden auferlegten Abgabe entzogen hätten. Daß unter diesen Judenchristen gewesen sind, ist außer Zweifel. Unter Domitians Regierung kam auch die Anklage der Gottlosigkeit (*αθεοτης· αθεος* h. e. *μη σεβομενος τους θεους*) auf. Es werden einige Beispiele davon angeführt, ohne daß geradezu gesagt wird, daß die Betreffenden Christen gewesen seyen; doch wird hinzugesetzt, daß alle, die sich zum Judenthum verführen ließen, der *αθεοτης* beschuldigt wurden, worunter allerdings auch Christen befaßt werden, Dio Cassius, römische Geschichte, B. 67, 14. Außerdem erfahren wir durch Euseb. im Chronicon ganz bestimmt, daß viele Christen unter Domitian den Märtyrertod starben. Darnach kann man ermessen, was von des Tertullian's Angabe zu halten ist, daß Domitian nur einen Versuch gemacht habe, die Christen zu verfolgen, daß er aber dieses Vorhaben wieder aufgegeben und die Verwiesenen zurückgerufen habe. Apologet. c. 5. Rein politischer Art und übrigens ohne Erfolg waren die von demselben Kaiser ange-

ordneten Nachforschungen nach den Nachkommen David's, worin er bloß das Beispiel des Vespasian nachahmte (Hegesipp bei Euseb. III. 12.). Da man dem Domitian diese Leute als politisch gefährlich geschildert, ließ er zwei derselben vor sich kommen, und befragte sie über Christum und sein Reich, von welcher Art es sey, und wann und wo es erscheinen werde. Sie erwiederten, es sey nicht von dieser Welt, sondern himmlisch und angelisch, und werde am Ende der Welt eintreten, wo Christus in der Herrlichkeit kommen werde, zu richten Lebendige und Todte und wo er einem Jeden nach seiner Schuldigkeit vergelten werde. Domitian verachtete sie als thörichte Leute und ließ die gegen die Kirche erhobene Verfolgung einstellen*). So derselbe Hegesipp (bei Eus. III. 20.), der hinzusetzt, jene Leute seyen Vorsteher von Kirchen und Verwandte des Herrn gewesen. **Herzog.**

Domprobst, s. Capitel.

Donati, s. Mönchthum.

Donatisten. Das Bestehen der Kirche Christi außerhalb des Subjektes des gläubigen und heiligen Christen und die von der Subjektivität der Organe unabhängige Wirkungskraft kirchlicher Institute, das sind Glaubensgegenstände, welche in allen Zeiten auffälliger Veräußerlichung der Kirche von den trefflichsten Gliedern derselben bestritten worden sind. Alle Elemente, welche auf den Katholicismus protestirend, reformirend und regenerirend zu wirken suchten, haben bei ihrem Auftreten an dieser Bestreitung in irgend welcher Weise Theil genommen, wenn sie auch nur berechtigt waren, die Gleichheit der Begriffe einer objektiven Kirche und der Kirche des Pabstes zu Rom und die Gnadenkraft unevangelischer selbsterfundener Weihen, Gebräuche und Thätigkeiten der griechischen und römischen Klerisei zu leugnen. Natürlich hat aber die erwähnte Erscheinung die hervorragendste Rolle in jener Periode gespielt, in welcher das unaufhaltsame Streben nach der Bildung und Consolidirung einer katholischen Kirche und nach Herrschaft derselben als Staatskirche zusammentraf mit den gewaltigsten Erschütterungen der Christenheit, welche reinigend und verinnerlichend wirken mußten. Das war die zweite Hälfte des dritten und die erste des vierten Jahrhunderts. Die großen Verfolgungen des Decius und seiner Nachfolger und des Diokletian und seiner Mitkaiser haben mehrere Parteien hervorgerufen, welche dem angegebenen Proteste ihr Daseyn verdankten und ihren Protest bis zur Bildung kirchlicher Gemeinschaften neben der katholischen Kirche trieben. Das thaten die Anhänger des Felicissimus, die Novatianer, die Meletianer in Aegypten und die Donatisten. Sie Alle haben eine im Ganzen gleiche Geschichte gehabt. Die Verfolgung brachte Viele zur Verleugnung und zum Abfalle, Einige aber zu treuem Bekenntnisse trotz aller angedrohten und angethanen Leiden. Diese Letzteren stiegen außerordentlich in der Achtung der Gemeinde, so daß ihnen sogar Verehrung gewidmet wurde. Sie sollten den Himmel erworben haben und auch Andern zu dieser Erwerbung behülflich seyn können. Das geistliche Amt, der Kultus, die Gnadenmittel, ein ordentliches stilles berufsmäßiges christliches Leben kamen in Verachtung. Man drängte sich fanatisch zum Martyrtode und der Hochmuth und Uebermuth der Confessoren kannte keine Grenzen. Separatismus, Rigorismus und Puritanismus waren fast unvermeidliche Folgen. Man muß es schon als eine Abschwächung bezeichnen, daß sie nur einer von Todsündern reinen und rechtgläubigen Kirche zugestanden, die Taufe wirksam zu ertheilen, und daß sie das Heil von der subjektiven Reinheit des Heilsvehikels abhängig machten. Sie verweigerten den Abgefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche und trennten sich um dieser Aufnahme willen von der großen Menge der in der Mitte Stehenden, welche sich mit dem Fanatismus nicht befreunden konnten und Nüchternheit, Ordnung und Objektivität wieder zur Herrschaft brachten. So wurde die Kirche gerettet und die isolirten Separatisten gingen, wenn die Zeit der Aufregung vorüber war und wenn man sich nicht um sie bekümmerte,

---

*) *Καταπαυσαι δε δια προσταγματος τον κατα της εκκλησιας διωγμον.*

bald unter. Auffallend lange hat das Schisma der Donatisten bestanden, welches die andern auch an Ausdehnung und an Kampfeshitze übertroffen hat. Man hat das aus der Leidenschaftlichkeit der Afrikaner erklären wollen, aber man soll auch bedenken, daß die unangemessene Behandlung, welche die Donatisten von der Staatsgewalt zu erfahren hatten, dieselben aufreizen und in ihrem Gegensatze bestärken und befestigen mußte. Dazu kommt das politische Schicksal der Provinz Afrika, welche während des vierten Jahrhunderts nicht selten der Schauplatz von Empörungen und Bürgerkriegen wurde. Die Provinz begann zu veröden; die Landbewohner, denen der allgemeine Druck schon schwer zu ertragen war, wurde zum großen Theile besitzlos, waren allen excentrischen socialistischen Theorien zugänglich und boten sich in ihrer unversöhnlichen Feindschaft gegen die bestehenden staatlichen, kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse jederzeit zur gewaltsamen Herbeiführung idealer christlicher Zustände an. Leider haben sich die Donatisten dieser unglücklichen Fanatiker nicht erwehren können. Das wird erklärlich, wenn wir in Anschlag bringen, daß sie auch auf einem andern Wege zu Gegnern des Staates geworden waren und ihre Gegnerschaft zu einem ihrer Dogmen gemacht hatten. Als sie sich nämlich von der katholischen Kirche schieden, wurde diese zur herrschenden, zur Staatskirche. Das Eingreifen des Staates und zwar von Staatswegen verrückte nun die kirchliche Streitfrage und ging zugleich den Donatisten an das Leben. Nach einigen Schwankungen sahen sie sich nun genöthigt, eine strenge Scheidung von Staat und Kirche vorzunehmen und den Staat in seine Schranken zurückzuweisen. Dabei machten sie sich um die Ausbildung der Lehre von der Kirche verdient. In anderen Dogmen sehen wir sie, weil sie sich gerade vor der großen Lehrentwickelung der katholischen Kirche im vierten Jahrhunderte von der letzteren getrennt hatten, auf dem vornicänischen Standpunkte zurückbleiben. Es gab also außer der Entstehungsursache der Separation genug Disharmonieen, welche den Streit immer von Neuem ausbrechen ließen und ihm eine immer neue Wendung gaben. Die Kirche kann sich nicht rühmen, selbst das Ende des Schisma's herbeigeführt und in Wirklichkeit über die Schismatiker gesiegt zu haben. Wie aber die Dinge gekommen sind und welchen Verlauf und welches Ende sie genommen haben, soll im Folgenden kurz erzählt werden. Vergl. Optatus Milevitanus, de schismate Donatistarum libri VII. cum monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum ed. du Pin, Paris. 1700. Augustinus contra epistolam Parmeniani libri III., de baptismo libri VII., contra litteras Petiliani libri III., contra Cresconium libri IV., breviculus collationis contra Donatistas libri III. im 9. Bande der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Augustinus. Norisii historia Donatistarum im 4. Bande seiner Werke, welche die Brüder Ballerini zu Verona 1729 ff. herausgegeben haben. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Reformation. 4. Theil. Neander, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II. 1, 366 ff. Gfrörer, Allgem. Kirchengesch. I. 513—518. II. 541—570. Kurtz, Handbuch der allgem. Kirchengesch. III. 2, 427—435.

Die Verfolgung, welche Diocletian über die Christenheit verhängte, hatte nach kurzer Dauer eine große Begeisterung für Leiden und Sterben um des Bekenntnisses willen erweckt. Das zeigte sich auch bei der Forderung, die heiligen Schriften auszuliefern. Manche, an welche diese Forderung gestellt wurde, verweigerten die Auslieferung; Andere, an welche sie nicht gestellt worden war, zeigten selbst an, daß sie die verfehmten Bücher besäßen, sie aber in keinem Falle der Obrigkeit übergeben würden. Viele suchten und fanden so den Ruhm und die Verehrung von Märtyrern. Aber der Name eines Traditor wurde der verhaßteste und man war damit freigebig auch gegen Solche, welche dem Verlangen der kaiserlichen Behörden ausgewichen waren oder die letztern befriedigt hatten, ohne wirklich die heiligen Schriften in ihre Hände kommen zu lassen. Mensurius, Bischof von Karthago, hatte denselben ketzerische Bücher untergeschoben und hatte sich und seiner Gemeinde dadurch viel Ungemach und Störung erspart. Er fand dieses Benehmen dem Gebote christlicher Klugheit angemessen und hatte dabei die große Zahl seiner wohl-

habenden und die Ruhe liebenden Diöcesanen auf seiner Seite. Aber es gab auch eine rigoristische Partei in Karthago, welche seine Handlungsweise nicht billigen konnte. Mit dieser Partei verfeindete sich der Bischof völlig, als er dem Fanatismus der freiwilligen Märtyrer und der ganz unsinnigen Verehrung der Confessoren entgegentrat. Er schickte seinen Archidiakonus Cäcilianus in die Gefängnisse, in welchen die Confessoren saßen, und ließ die mit allerlei Spenden in schwärmerischer Andacht zusammenströmenden Verehrer gewaltsam auseinandertreiben. Es war vorauszusehen, daß die erbitterten Fanatiker die nächste Gelegenheit benutzen würden, sich zu rächen und zwar das bischöfliche Regiment selbst zu ihren Gunsten zu ändern. Mensurius hatte unter seinen numidischen Amtsbrüdern Gesinnungsgenossen. Dies und noch mehr kam auf einer Synode zu Cirta im Jahre 305 zu Tage. Der Primas der numidischen Kirche, Bischof Secundus von Tigisis, wollte vor ihrer Eröffnung Gewißheit darüber haben, daß unter den Versammelten kein Traditor sey. Aber eine darauf bezügliche Untersuchung enthüllte Verschuldungen aller Art und zeigte, daß fast alle anwesenden Bischöfe an dem Verbrechen der Auslieferung Theil hatten. Kam doch Secundus selbst in Verdacht. Er mußte also die Untersuchung fallen lassen, fuhr aber fort, sich als das Haupt der strengen Wächter christlicher Disciplin zu benehmen. Er hörte von dem Zwiespalte in Karthago und erlaubte sich, dem Mensurius abmahnende Vorstellungen betreffend sein und seines Archidiakons Verfahren zu machen. Es gingen Kläger nach Rom und Mensurius wurde zur Verantwortung dorthin gefordert. Er folgte der Citation, scheint sich gerechtfertigt zu haben und begab sich auf die Rückreise. Auf derselben starb er im Jahre 311. Dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nach war der Archidiakon der Nachfolger des Bischofs. Da nun Cäcilianus als der Träger der Ansichten und als das Organ der Bestrebungen des Mensurius bekannt war, so war die Partei der Gemäßigten nicht im Zweifel über seine Wahl. Aber ebendeßhalb waren die Rigoristen einig über seine Verwerfung. Eine vornehme Frau, Namens Lucilla, stand an ihrer Spitze. Sie war in der Kirche wegen ihres abgöttischen Küssens eines Knochens eines angeblichen Märtyrers vom Archidiakon Cäcilianus getadelt worden und hegte seit dieser Zeit einen tödtlichen Haß gegen ihn. Es war zu fürchten, daß die Rigoristen auf einer allgemeinen Wahlsynode durchdringen würden. Darum suchten ihnen die Moderirten zuvorzukommen und wählten etwas zu eilig den Cäcilianus zum Bischofe. Mit Absicht hatten sie die Ankunft der sonst immer mit ihrem Primas zugezogenen numidischen Bischöfe nicht abgewartet, auch von dem genannten Primas nicht die Weihe begehrt, sondern dieselbe dem Cäcilian von dem Bischofe Felix von Aptunga geben lassen. Da der Letztere in dem Rufe stand, ein Traditor zu seyn, so hatte die Wahl offenbar ein überflüssiges Maß von Anstößen gegeben. Hätte man sich in das Unvermeidliche gefügt und sich von der gerade vorherrschenden strengen Partei einen Bischof aufdringen lassen, so hätte nach Beendigung der Verfolgung und Aufregung sich bald Alles in das rechte Geleise zurückbegeben. Nun aber kam Secundus von Tigisis mit 70 numidischen Bischöfen, unter welchen Donatus von Casä nigrä als der bedeutendste hervorragte, nach Karthago, um sein Recht zu wahren. Sie fühlten sich Alle zurückgesetzt und verletzt. Die reichen und vornehmen Karthager voll politischer Rücksichten waren ihnen verhaßt. Sie waren alle leidenschaftlich und wenn sie noch nicht alle Rigoristen waren, so schlugen sie sich jetzt ohne Ausnahme zu dieser Partei, weil es die dem Cäcilianus feindliche Partei war. Secundus hielt eine Synode. Cäcilian wurde vorgeladen, um sich gegen die Anklagen zu vertheidigen, welche wesentlich auf unrechtmäßige Wahl und Weihe Bezug nahmen. Er erschien nicht, wurde seiner angemaßten Würde ledig erklärt und excommunicirt. Der Umstand, daß Felix von Aptunga für einen Traditor gehalten wurde, machte in den Augen seiner Feinde seine Weihe an sich schon null und nichtig: in dieser Annahme hat die Partei bis zuletzt den Hauptbeweis für ihre Berechtigung zu ihrem Auftreten gefunden. An Cäcilians Stelle wählte man auf Lucillas Empfehlung den Lektor Majorinus und nach dessen im Jahre 313 erfolgtem

Tode Donatus den Großen zum Bischofe von Karthago. Es gab also für ein und dasselbe Bisthum zwei Bischöfe und nach ihnen zwei von einander geschiedene Theile der Gemeinde. So entstand das Schisma in Karthago, es verbreitete sich aber, weil die zu Grunde liegende Verschiedenheit der Ansichten allgemein war, schnell über ganz Nordafrika. Außerhalb des Landes wurde Cäcilianus fast durchgängig als rechtmäßiger Bischof anerkannt und die Gegenpartei als die schismatische, die sich selbst von der katholischen Kirche getrennt hätte, bezeichnet. Sie erhielt ihren Namen von den schismatischen Bischöfen von Karthago und wurde erst pars Majorini, dann pars Donati genannt. Aus dem Letzteren ist der Name Donatistae geworden, für welchen die darunter Gemeinten wenigstens die andere Form Donatiani vorschlugen. Die Majorität der Landbewohner und eine sehr ansehnliche Zahl von Bischöfen sprachen sich für Donatus aus, und diese Partei und der von ihr ausgegangene Zwist waren schon weit und breit in der Kirche und im Reiche bekannt und gehaßt, als Kaiser Constantin der Große im Jahre 313 in einem Edikte der Kirche von Afrika seine Gunst bezeugte. In diesem Edikte waren aber die Donatisten ausdrücklich von der kaiserlichen Gunst ausgeschlossen. Sogleich baten sie ihn, ihre Klagen gegen Cäcilian untersuchen zu lassen. Der Kaiser ging darauf ein und setzte eine Commission von fünf gallischen Bischöfen unter dem Präsidium des Bischofs von Rom, Melchiades, nieder. Die Commission lud den Cäcilian und zehn afrikanische Bischöfe von jeder der beiden Parteien vor sich. Der Anführer und Sprecher der Donatisten war Donatus von Casä Nigrä, der trotz der Aufwendung aller Mittel es nicht abwehren konnte, daß Cäcilian freigesprochen und Donatus abgesetzt wurde. Den übrigen donatistischen Bischöfen sollten, wenn sie zur Kirche zurückkehrten, Aemter und Würden gelassen werden. Die Verurtheilten ergaben sich nicht, sondern beschwerten sich beim Kaiser über Parteilichkeit des Gerichtes. Jetzt wünschten sie, daß erst Juristen in Afrika selbst Zeugenaussagen aufnehmen und Dokumente sammeln, dann Bischöfe auf einer Synode über die so neu untersuchte Sache entscheiden möchten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, kaiserliche Commissare erschienen zu Karthago, fanden aber, daß gar kein Grund vorlag, den Felix von Aptunga für einen Traditor zu halten. Eine Synode zu Arles (314), welcher die Akten vorgelegt wurden, entschied nun auch für die Rechtmäßigkeit des Episkopates Cäcilians. Aber auch in dem Falle, daß Felix ein Traditor gewesen wäre, sollte seine Weihe Cäcilians nicht angefochten werden dürfen. In dieser Hinsicht erklärte die Synode noch, um den Donatisten allen Boden zu entziehen, daß die Gültigkeit einer sakramentlichen Handlung nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig sey. Die Donatisten konnten sich freilich bei diesem Spruche nicht beruhigen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollten, aber es war ein übereilter Schritt von den schlimmsten Folgen, den sie thaten, als sie jetzt an des Kaisers eigenes Gericht appellirten. Staunen und Unwillen bemächtigten sich Constantins wegen der aufdringlichen Zumuthung an ihn, den Heiden, über die inneren Angelegenheiten der christlichen Kirche einen Richterspruch abzugeben. Aber er fand sich schnell in die neue Rolle, nahm die Appellation an, citirte den Cäcilian und seine Ankläger im Jahre 316 nach Mailand und nach kurzem Verfahren wurden die Letzteren der Verleumdung schuldig gefunden. Fernerer Widerstand war zwar ein Verbrechen gegen die kaiserliche Majestät, aber was hätte die erbitterten Gemüther jetzt besänftigen können? Donatus dem Großen wurde es nicht schwer, seine Gesinnungsgenossen zum Trotze gegen den Herrn der Welt zu bewegen. Schnell war man darüber einig, daß dem Kaiser als solchem gar kein Recht in der Kirche und über die Kirche zustehe und während man selbst damit begonnen hatte, des Kaisers Einmischung zu begehren, stellte man jetzt nach schlimmer Erfahrung die später von der katholischen Kirche selbst aufgenommene und zu keiner Zeit befriedigend gelöste Frage auf: quid imperatori est cum ecclesia? Constantin antwortete mit harten Strafen. Die Bischöfe der Donatisten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Dadurch wurden sie in ihrer Opposition nur verhärtet und zum Fanatismus getrieben. Darum ergriff Constantin im Jahre 321 die sehr weise Maßregel, ihnen zwar seinen Haß nochmals kund zu thun, sie aber dem

Gerichte Gottes zu überlassen, die Verfolgung zu sistiren und die Katholiken zu Geduld und Nachgiebigkeit zu ermahnen. Dieser Schritt hat freilich zunächst die Schismatiker weder beschämt, noch gewonnen, noch entkräftet. Auf einer Synode des Jahres 330 waren nicht weniger als 270 donatistische Bischöfe versammelt. Aber die Fortdauer der Ignorirung von Seiten des Staates hätte der Spaltung doch ein baldiges Ende bereitet. Leider erbte die Weisheit Constantins des Großen nicht auf seine Söhne. Constans ließ, so scheint es, den Donatisten eine strengere Behandlung angedeihen und sogleich traten Erscheinungen hervor, welche einen sehr gefährlichen Karakter hatten. Afrika hatte damals von einem Reste jener schlimmen Art von Asceten, von welcher die Einführung des Cönobitenlebens die Kirche später allmählig befreit hat, viel zu leiden. Da sie keine feste Wohnstätte hatten und keine Lebensordnung und Arbeit kannten, mußten sie bei Andern Wohnung und Unterhalt suchen und durchzogen bettelnd das Land. Sie sagten, sie führten dieses entsagende Leben um Christi willen, und es scheint, daß sie durch ihr Beispiel und Wort das Volk in religiöser Aufregung zu erhalten suchten. Vielleicht meinten sie, die Christen zum Kampfe gegen den Teufel oder gegen irgendwelche widerchristliche Mächte auffordern und ihnen darin vorangehen zu müssen. Sie nannten sich wenigstens selbst milites Christi und Agonistici, wurden aber wegen ihres Herumziehens von einem Bauernhause zum andern Circumcelliones genannt. Ihre Zahl wurde außerordentlich vermehrt durch Bauern, welche der Steuerlast erlegen oder durch politische Unruhen um ihr Eigenthum gekommen waren, und durch Sklaven, welche, um ihr Leben zu erhalten, ihr Joch von sich geworfen hatten. Dadurch erhielt die Bewegung eine socialistische Richtung. Man sprach von christlicher Freiheit und Brüderlichkeit, zwang die Herren, Knechtesdienste zu thun, und rächte die verletzten Menschenrechte durch Mord, Brand und Plünderung. Dabei verblieb den Circumcellionen ihr ursprüngliches ascetisches Wesen, ja es steigerte sich mit der politischen Aufregung. Sie geriethen in wahnsinnige Schwärmerei und suchten den Tod im Kampfe oder im Sprunge von einem hohen Felsen oder auf andere Weise, und erwarteten dafür die Märtyrerkrone. Sie hatten in ihrer Schwärmerei Berührungspunkte mit dem ursprünglichen heiligen Eifer der Donatisten und so war es möglich, daß sich eine große Mehrzahl der Donatisten von den Circumcellionen hinreißen ließen, an ihrem allen bestehenden Verhältnissen den Umsturz drohenden Aufstande Theil zu nehmen. (Von ihrer Theilnahme an dem Wüstenleben der Circumcellionen erhielten sie die Namen Montenses, Campitae, Rupitae.) Es bedurfte nicht erst des Hülferufs der Minorität der Donatisten, um die Staatsgewalt zur Ergreifung der Waffen zu bewegen. Im Jahre 345 wurde Taurinus zur Bekämpfung und Vertilgung der Circumcellionen ausgesandt und stellte wenigstens die Ruhe wieder her. In derselben Zeit starb Cäcilian und es bot sich die Gelegenheit zur Beseitigung des Schisma's dar. Aber die Donatisten waren trotz ihrer numerischen Stärke bei dem Staate und der Kirche schon zu verachtet und verhaßt, als daß man ihren Bischof von Carthago hätte anerkennen oder einen Compromiß mit ihm und seiner Partei zu künftiger gemeinsamer Besetzung des Bischofsstuhls hätte aufrichten können. Dem Cäcilian folgte unmittelbar Gratus als katholischer Bischof und die Doppelheit des Episkopats blieb in Karthago wie fast in allen Städten Nordafrika's bestehen. Die Donatisten befanden sich in Folge des Aufstandes und weil sie fast durchgängig aus den ärmeren Hälften der Gemeinden bestanden, in einer gedrückten Lage. Das benutzte Constans und schickte im Jahre 348 den Paulus und den Makarius nach Afrika, um die Donatisten durch Geldunterstützungen, durch Vorstellungen und Versprechen zu gewinnen. Donatus der Große aber erklärte sich heftig gegen diesen Verführungsversuch und Donatus, Bischof von Bagai, stellte sich den Unterhändlern an der Spitze bewaffneter Circumcellionen entgegen. Das war das Zeichen zu neuem Aufruhre, der aber sogleich mit Gewalt unterdrückt wurde. Donatus von Bagai und Andere wurden hingerichtet, Donatus der Große und Andere verbannt, die donatistischen Kirchen geschlossen oder weggenommen. Erst unter dem Kaiser Julian änderten sich die Dinge, nun aber auch völlig. Julian folgte nur seiner Politik gegen

das Christenthum, indem er die alten Kirchenspaltungen erneuerte und befestigte und der katholischen Kirche die Hände band gegen Häretiker und Schismatiker. Er gab den Donatisten ihre Kirchen zurück und rief auch die exilirten Bischöfe auf ihre alten Sitze. Donatus der Große war unterdessen gestorben, aber zur Verewigung der Spaltung ließ ihm Julian in Parmenianus einen Nachfolger erwählen und denselben von kaiserlichen Soldaten in Karthago einführen. Natürlich gingen die aus langem Drucke befreiten Donatisten in dem Gebrauche ihrer Freiheit bald zu weit und erlaubten sich gegen die Katholiken vielerlei Gewaltthätigkeiten. Aber sie wurden dafür auch bald wieder von der Kirche literarisch und vom Staate auf politischem Wege bekämpft. Etwa in das Jahr 368 gehört die Schrift des Optatus von Mileve über die donatistische Spaltung, welche gegen eine parteiische Darstellung des Parmenianus gerichtet ist. In den Jahren 373 und 375 erließen Valentinian I. und Gratian scharfe Edikte gegen die Donatisten und ließen Gewaltmittel gegen die immer wieder auftauchenden Circumcellionen anwenden. Bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts hat übrigens ein reges, nur leider nicht einheitliches Leben unter den Schismatikern geherrscht. Es fehlte ihnen nicht an Dichtern und diese ersetzten die Psalmen, welche in den Kirchen und Häusern gesungen wurden, durch eigene poetische Erzeugnisse, in welchen das donatistische Dogma dargelegt und verherrlicht wurde. Das war freilich die hergebrachte Art der Ketzer, ihre Meinungen und ihre Polemik zu populärisiren, zu verbreiten und in den Gemüthern zu befestigen. Aber da die Kirche bald selbst Lieder dichtete und in den Gottesdienst einführte, so kann die Maßregel der Donatisten, welcher Augustin später durch ein Lied contra partem Donati zu begegnen suchte, auch aus einem richtigen Verständnisse der Bedürfnisse des Volks und aus einem lobenswerthen Streben poetischer Kräfte, ihre Kunst der Kirche dienstbar zu machen und zur Verherrlichung derselben auszuüben, entsprungen seyn. Wissenschaft war den Donatisten auch nicht fremd. Der Grammatiker Tychonius zeichnete sich durch große Gelehrsamkeit aus, machte sich um die Hermeneutik verdient, indem er Regulas septem ad investigandum intelligentiam sacrarum scripturarum (*Gallandi* T. VIII.) schrieb, und hat sich einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Lehre von der Kirche erworben, dadurch daß er die Kirche als ein Corpus Domini bipartitum, dessen einer Theil die wahren, dessen andrer Theil die Scheinchristen umfasse, darstellte. Derselbe Tychonius theilte die novatianischen Grundsätze der Donatisten nicht und tadelte es auch, daß sie die von katholischen Priestern Getauften nochmals tauften. Diese Milde und Besonnenheit fand nicht geringe Anhänger, konnte sich aber nicht der donatistischen Masse bemächtigen, sondern brachte nur hart angefochtene Sekten hervor. Wahrscheinlich ist die Sekte der Claudianisten eine solche gewesen; gewiß die Sekte der Rogatianer, welche nach dem den Circumcellionen entschieden feindlichen Bischofe von Cartenna (um 370) benannt wurde. In Karthago selbst kam nach Parmenians Tode ein Gemäßigter auf den Bischofsstuhl, nämlich Primianus. Er hatte mit der rigoristischen Partei seiner Gemeinde, an deren Spitze der Diakon Maximianus stand, zu kämpfen und wagte es, den Letzteren zu excommuniciren. Dadurch gereizt ernannte eine Synode der Strengen (393) den Maximian an der Stelle Primians zum Bischofe und es gab nun drei Bischöfe von Karthago, ungeachtet eine andre donatistische Synode zu Bagai den Primian anerkannte und die Excommunication Maximians wiederholte. In diesem Zustande der Zerfallenheit befanden sich die Donatisten um das Jahr 400, als die kühnsten und kräftigsten Angriffe auf ihre Existenz gemacht wurden. Dadurch sind sie wieder geeinigt, geläutert und gekräftigt worden und haben den härtesten Kampf nicht ruhmlos, wenn auch mit empfindlichen Verlusten und tödtlichen Wunden durchgekämpft. Augustinus, der sich in seiner bischöflichen Stadt Hippo von einer ansehnlichen donatischen Gemeinde beengt und geärgert sah, fing in der genannten Zeit an, in Reden und Schriften gegen die Schismatiker aufzutreten, und faßte den Entschluß, sich den Ruhm ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche zu verdienen. Als nun die Donatisten beharrlich jeder Disputation auswichen, um nicht durch ein Verstummen vor dem gewaltigen Augustin ihrer Sache eine Niederlage zu be-

reiten, wußte der Bischof von Hippo die ganze afrikanische Kirche für seinen Zweck in Bewegung zu setzen. Viele Synoden versuchten nun, eine Versöhnung herzustellen. Man versprach, den donatistischen Klerikern weder Amt, noch Würde zu nehmen. Man gewann aber nur Wenige, der Gegensatz Andrer wurde aber heftiger als früher, und schon hörte man wieder von Circumcellionen. Es kam zu Scenen des alten Fanatismus und es war gar nicht wunderbar, daß die Katholiken, wie früher, nach Gewaltmitteln zur Gegenwehr und zum Vernichtungskampfe begehrten. Augustin hatte, so lange er auf andre Weise zu siegen gehofft hatte, die Einmischung der weltlichen Gewalt abgewehrt. Jetzt formulirte er den Wunsch seiner heftigen Collegen in dem Gebote: coge intrare in ecclesiam (nach Luc. 14, 23.). Im Jahre 405 bat eine Synode von Karthago den Kaiser Honorius um Strafgesetze gegen die Donatisten. Sie wurden mit steigender Schärfe gegeben. Laien sollten Geld zahlen, Kleriker wurden des Landes verwiesen, Kirchen weggenommen. Der Kaiser bereuete bald, die Feinde des Reiches, das seinem Untergange nahe schien, muthwillig vermehrt zu haben, und gab im Jahre 409 ein Toleranzedikt. Dadurch erbitterte er aber die viel zahlreicheren Katholiken Afrika's gegen sich und er sah sich genöthigt, der Forderung einer Synode von Karthago nachzugeben und das Toleranzedikt zu widerrufen. Jetzt zwang er die Donatisten zu einer Disputation mit den Katholiken, deren Erfolg über ihr Schicksal entscheiden sollte. Zu der Collatio cum Donatistis, im Jahre 411 zu Karthago gehalten, versammelten sich 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe. Für jene führten Augustin und Aurelius, für diese Primian und Petilian das Wort. Man stritt sich drei Tage lang und wurde nicht einig, ob Felix ein Traditor gewesen sey und ob die Kirche durch Duldung von Todsündern aufhöre, die wahre Kirche zu seyn. Aber Marcellinus, der kaiserliche Commissar, erklärte, die Katholiken hätten in allen Streitpunkten gesiegt. Auf eine Appellation der Donatisten an den Kaiser antwortete dieser mit der Bestätigung des Ausspruches des Marcellinus und mit Confiscation und Verbannung. 414 verloren die Donatisten alle bürgerlichen Rechte, 415 wurde ihnen bei Todesstrafe verboten, religiöse Zusammenkünfte zu halten. Das Alles bereitete ihnen nicht den Untergang. Sie sind aber sammt den Katholiken von den Vandalen decimirt und im 7. Jahrhunderte mit der ganzen afrikanischen Kirche von den Saracenen vernichtet worden. Albrecht Vogel.

Donatus d. Gr., } s. Donatisten.
Donatus, von *Casae nigrae,* }

Donnerlegion, *legio fulminatrix*, s. Marc Aurel.

Donnerstag, grüner, s. Woche, große.

Donus I., auch Domnus genannt, ein Römer von Geburt, im J. 676 zum Bischof von Rom gewählt, 678 gestorben, machte sich bloß dadurch verdient, daß er einige Kirchen Rom's verschönerte und das Erzbisthum Ravenna wieder unter den Gehorsam von Rom brachte. Die Einladung des Kaisers Constantin IV. Pogonatus, an der sechsten ökumenischen Kirchenversammlung Theil zu nehmen, gelangte nach Rom, als er bereits gestorben.

Donus II., ein Römer von der toskanischen Parthei, ein friedliebender Mann, wurde 974 Bischof von Rom und starb noch in demselben Jahre, ohne irgend etwas Bemerkenswerthes gethan zu haben.

Doppelklöster, s. Klöster.

Dor (דֹּאר Jos. 17, 11. דּוֹר Richt. 1, 27. 1 Chron. 7, 29. נָפַת דּוֹר Jos. 12, 23. נָפַת דֹּאר 1 Kön. 4, 11. נָפוֹת דּוֹר Jos. 11, 2.), eine kanaanitische Königsstadt, Jos. 11, 2. 12, 23., die innerhalb des Gebietes des Stammes Ascher liegend dem Stamme Manasse zugetheilt, Jos. 17, 11. 1 Chron. 7, 29., aber nicht gleich erobert wurde, Richt. 1, 17., sondern erst zu Salomo's Zeit als Amtsstadt desselben bestimmt israelitisch erscheint, 1 Kön. 4, 11. Zur Zeit der Makkabäer wurde sie als eine starke Festung von Antiochus Sidetes belagert (1 Makk. 15, 11—14. 25. Joseph. Ant. XIII, 7, 2. s. d. Art. Antiochus VII. Bd. I. S. 390), später vom Pompejus zu Syrien geschlagen (Joseph. Ant. XIV,

4, 4.), vom römischen Feldherrn Gabinius wiederhergestellt und mit einem Hafen versehen (Joseph. Ant. XIV, 5, 3.). In den ersten christlichen Jahrhunderten war die Stadt ein Bischofssitz, zur Zeit des Hieronymus eine verwüstete Stadt, 9 römische Meilen von Cäsarea auf dem Wege nach Ptolemais (Hieron. Onom.), mit weitläufigen Ruinen (Hieron. in Epitaph. Paulae. Opp. IV. p. 673: mirata ruinas Dor urbis quondam potentissimae). Später muß sie wieder aufgebaut seyn, denn in den Kreuzzügen war sie Sitz eines Bischofs, der unter dem Erzbischofe von Cäsarea stand. Wenn alte Autoren den Ort nur ein Städtchen nennen, so bezieht sich dies auf die kleinere phönizische Ansiedelung der Hafenstadt Dor oder Dora (*Δῶρος, Δῶρα*), von welcher Stephan. Byzant. (s. v. *Δῶρος* p. 113 ed. Westerm.) nach dem Claudius Julus die Entstehung berichtet. Bei Plinius (Hist. Nat. V, 17.) heißt der Ort Dorum und wird zu Phönizien gerechnet; auf der Tab. Peuting. Segm. IX. F. wird Thora geschrieben und dessen Lage 8 Meilen von Cäsarea angegeben, was mit Hieronymus ziemlich übereinstimmt. Jetzt liegt 2½ Stunde nördlich von Cäsarea ein Ort Tantûra, Tartûra, Dandôra mit einem Hafen für große Schiffe und einem armseligen Khan, von welchem einige Minuten nördlich antike und mittelalterliche Ruinen sich finden, die für das alte Dor zu halten sind. S. D'Arvieux, Nachrichten II. S. 11. 12. Pococke, Beschr. d. Morgenl. II. S. 85. Scholz, Reise. S. 150. v. Prokesch, Reise. S. 27. *Buckingham,* Travels. I. p. 102. Vgl. über Dor: *Reland*, Pal. p. 738—741. Bachiene, Paläst. II, 3. S. 261 ff. v. Raumer, Paläst. S. 152. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 323. Ritter, Geogr. XVI, 1. S. 608—610. Arnold.

Dormitorium, s. Klöster.

Dorothea, die Kalenderheilige, zum Unterschiede von der sogleich anzuführenden andern Dorothea, war eine Jungfrau aus Kappadocien, deren Märtyrerthum bei *Surius* de probatis ss. vitis mit allerlei fabelhaften Zügen ausgeschmückt ist. Ihre Namensschwester war ein preußisches Bauernmädchen, welche, nachdem sie bis in's 44. Lebensjahr in Danzig verheirathet gelebt und neun Kinder geboren, sich einem einsamen ascetischen Leben ergab und seit dem Jahre 1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle bewohnte, worin sie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geschehenen Wunder, sowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewogen die Hochmeister des deutschen Ordens und die Geistlichkeit des Bezirkes, bei Bonifaz IX. auf ihre Kanonisation anzutragen. Die im J. 1404 über ihre Wunder angestellten Untersuchungen wurden aber sistirt, seitdem man Kenntniß erhalten, daß Dorothea einen verstorbenen Hochmeister in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über seine Hoffahrt gemacht und ihm den Untergang geweissagt hatte. Das Volk jedoch fuhr fort, sie wie eine Heilige zu verehren und sah in ihr die Schutzheilige Preußens. S. Th. Chr. Lilienthal, historia B. Dor. Danzig 1744. Schröckh 33. S. 415. Herzog.

Dortrecht, Synode zu. — Seitdem sich die verschiedenen kirchlichen, nationalen und politischen Parteiverhältnisse in den Niederlanden zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Einen Parteigegensatz verschmolzen hatten, standen sich die Factionen der Arminianer oder Remonstranten (s. d. Art.) und der Contraremonstranten so gegenüber, daß diese den prädestinatianischen, deterministischen Calvinismus und die Idee kirchlicher Autonomie und Strenge repräsentirten, während jene die Idee des Staatskirchenthums vertraten und nur ein solches Bekenntniß in der Kirche gelten lassen wollten, welches den Glauben in durchaus biblischer Simplizität ausspreche, und nur die für das praktische Leben, für das wirklich religiöse Bewußtseyn brauchbaren Sätze als Dogma anerkenne*).

An der Spitze der arminianischen Partei standen außer Simon Episcopius (s. d. Art.) der hochangesehene Advocat von Holland, Johann v. Oldenbarneveld und der gelehrte Staatsmann und Syndicus von Rotterdam, Hugo de Groot. Das Haupt der

*) Vgl. Dr. Ebrard, „das Synodalleben der reformirten Kirche in Frankreich von 1598—1685" in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 21.

Gegenpartei war Prinz Moritz von Oranien, Statthalter, Generalcapitän und Generaladmiral der Republik. Der politische Kampf der Parteien brach namentlich aus, als Oldenbarneveld und Hugo Grotius im Jahre 1609 gegen den Wunsch des Prinzen Moritz den Abschluß eines zwölfjährigen Waffenstillstandes mit Spanien bewirkten. Alsbald schrie die ganze Partei des Letztern über Verrath des Vaterlandes, und klagte die Arminianer als Diejenigen an, mit deren Hülfe der Waffenstillstand zu Stande gebracht sey.

Es dauerte daher nicht lange, so war in den Staaten von Seeland, Friesland, Gröningen und Geldern die Ueberzeugung verbreitet, daß die staatsgefährliche Partei der Arminianer durch einen gemeinsamen Akt aller vereinigten Staaten unschädlich gemacht werden müsse, weßhalb sofort auf Einberufung einer orthodoxen Nationalsynode Bedacht zu nehmen sey.

Schon waren fast alle Städte des Landes der Schauplatz drohender Zusammenrottungen und wilder Bewegungen beider Parteien geworden, und die Wohlfahrt des Staates erforderte dringend die Beilegung eines Zwistes, der von Tag zu Tag immer tiefer bis in die untersten Schichten des Volkes eindrang. Allein die Staaten von Holland, Utrecht und Oberyssel, in denen die Arminianer ihren Einfluß behaupteten, traten den Forderungen der oranischen Partei so entschieden entgegen, daß die Generalstaaten die Veranstaltung einer Nationalsynode nur durch Gefangennehmung der drei hervorragendsten Häupter der arminianischen Partei (des Oldenbarneveld, Grotius und Hogerbeets) ermöglichen konnten.

So wurde endlich am 11. Novbr. 1617 von den Generalstaaten der Beschluß gefaßt, zur Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren eine Synode zu berufen, welche im Novbr. 1618 in Dortrecht zusammentreten sollte*).

Diese Synode sollte zunächst nicht eine reformirte Generalsynode oder ein Concil aller reformirten Landeskirchen, sondern nur Nationalsynode, d. h. eine Versammlung der Vertreter der niederländischen Kirche zur Berathung der niederländisch-kirchlichen Interessen und nur nebenbei auch Repräsentation der gesammten reformirten Kirche seyn. Es war nicht die Absicht der Generalstaaten, durch Einberufung der Synode ein historisches Ereigniß herbeizuführen, durch welches die Einheit und der Zusammenhang der gesammten reformirten Kirche dargestellt und geregelt werden sollte. Daher wurden wohl alle reformirten Kirchen in Deutschland (mit Ausnahme Anhalts, welches für nicht hinlänglich orthodox gehalten wurde), in der Schweiz, in Schottland und England zum Besuche der Synode eingeladen; aber in den in das Ausland gesandten Einladungsschreiben wurde von den Generalstaaten ausdrücklich bemerkt, daß die Anwesenheit auswärtiger reformirter Theologen nur gewünscht werde, um mit deren Hülfe eine um so umsichtigere Berathung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Controversen zu bewirken**). Auch waren mehrere reformirte Landeskirchen in Dortrecht gar nicht vertreten. Außer den Anhaltern fehlten die Brandenburger***) und ebenso die französischen Theologen, welchen letzteren der Besuch der Synode von Ludwig XIII. verboten war.

Gleichwohl ist die Dortrechter Nationalsynode die zahlreichste und großartigste aller Kirchenversammlungen, welche in der reformirten Kirche je zu Stande gekommen sind. — Es waren auf ihr versammelt 28 Theologen oder andere Deputirte aus der Pfalz, Hessen, Schweiz, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England und Schottland; und die Zahl der inländischen Abgeordneten war natürlich noch weit größer. Unter diesen letztern befanden sich nämlich außer 5 Professoren, 36 Prediger und 20 Aelteste.

---

*) Vgl. Benthems holl. Kirchen- und Schulenstaat I. 371.

**) Ueber die von den Generalstaaten an Hessen-Kassel erlassenen Einladungen vgl. Heppe, Historia synodi nationalis Dordr. in Niedner's Zeitschrift für d. histor. Theologie 1853, S. 226—228. Die an die Schweizer gerichtete Einladung s. in Miscellanea Tigur. II. 273.

***) Vgl. Herings histor. Nachrichten von dem ersten Anfang der reformirten Kirche in Brandenburg S. 383.

Sämmtliche Mitglieder der Synode gehörten entschieden der contraremonstrantischen Partei an, und waren entschlossen, nicht etwa mit den Arminianern zu verhandeln und einen Vergleich abzuschließen, sondern vielmehr über dieselben Gericht zu halten. Die Arminianer sollten daher nicht als Mitglieder, sondern als angeklagte Partei vor den Schranken der Synode erscheinen.

Die Synode wurde am 13. (3.) November 1618 früh morgens 8 Uhr durch einen feierlichen Gottesdienst in der sogenannten großen Kirche zu Dortrecht eröffnet, wobei der Ortspfarrer Lydius, nach Act. 15., die Festpredigt hielt. Hierauf traten alle Synodalen unter nochmaligem Gebet zur ersten Sitzung zusammen. In der zweiten Sitzung wurde Johann Bogermann, Prediger zu Leuwarden, zum Präsidenten gewählt. Zwei Geistliche wurden ihm als beisitzende Räthe, zwei andere als Secretäre der Synode beigegeben. In der dritten Sitzung wurden die Beglaubigungsschreiben der Synodalen eingefordert und theilweise geprüft, worauf in der vierten Sitzung beschlossen wurde, daß außer dem Leidener Professor Simon Episcopius noch zwölf andere Remonstranten aus verschiedenen Gegenden des Landes zur Darlegung und Rechtfertigung ihrer Lehre vor die Synode vorgeladen werden sollten. Und zwar sollten die Vorgeladenen vierzehn Tage nach Empfang des Citationsschreibens vor der Synode erscheinen. Inzwischen sollten sich namentlich die akademischen Mitglieder der Synode zur Widerlegung des arminianischen Irrthums rüsten. In der fünften Sitzung wurden die an die Remonstranten zu erlassenden Vorladungsschreiben vorgelesen und genehmigt, worauf die Synode in den siebzehn nächstfolgenden Sitzungen zur Erörterung verschiedener anderweitiger Interessen der Landeskirche überging. Man beschloß, eine neue holländische Uebersetzung der heil. Schrift anfertigen zu lassen, und es wurde zur Ausführung dieser Arbeit eine Commission ernannt. Sodann wurde die Anordnung regelmäßiger Katechisationen und Katechismuspredigten beschlossen und für die Missionare der Landeskirche in Ostindien wurden Instruktionen in Betreff der Spendung des Taufsakramentes an Kinder heidnischer Eltern vereinbart. Auch die zur Zügelung der Presse geeignet scheinenden Maßregeln wurden in Erwägung gezogen.

In der zweiundzwanzigsten Sitzung erschien endlich Episcopius mit den übrigen vorgeladenen Remonstranten, — nachdem man in Dortrecht lange gezweifelt hatte, ob dieselben dem Befehle der Synode Folge geben würden. Episcopius überreichte den auswärtigen Theologen eine ausführliche Apologie seiner Lehre, und vertheidigte dieselbe außerdem in einem vor der Synode gehaltenen Vortrag mit so großer Freimüthigkeit und Bestimmtheit, daß die orthodoxe Synode, die hierin nur den frechen Uebermuth des Ketzers wahrnahm, denselben alsbald in strengster Weise in die bescheidene Haltung eines zur Vernehmung vorgeladenen Uebelthäters verweisen zu müssen glaubte. Namentlich wurde es an dem Vortrage des Episcopius in der übelsten Weise vermerkt, daß derselbe sich erkühnt hatte, diese von der landesherrlichen Autorität der Generalstaaten einberufene Nationalsynode als schismatische Versammlung zu bezeichnen. Außerdem wurden die Remonstranten angehalten, ausführliche Expositionen ihrer fünf Artikel der Synodalversammlung vorzulegen, und es begann nun eine durch viele Sessionen sich hindurchziehende Discussion der Synode und der Remonstranten, welche zunächst zur Folge hatten, daß die Remonstranten, welche sich in den Gehorsam der Synode zu begeben beharrlich sich weigerten, in der 57. Sitzung (14. Januar 1619) als überführte Lügner und Betrüger aus der Synode fortgewiesen wurden. Allein die hierauf beginnenden dogmatischen Discussionen bewiesen, daß die orthodoxen Synodalen in der positiven Darlegung des kirchlichen Bekenntnisses weniger einig waren, als in ihrer Polemik gegen den Arminianismus. Die Frage: num secundum Ephes. 1, 4. Christus fundamentum electionis sit, rief die heftigsten Debatten hervor, indem einige Synodalen, namentlich die Deutschreformirten und die Anglicaner dieselbe bejahten, während andere dieselbe im Interesse des absoluten Prädestinatianismus verneinten. Es zeigte sich eben, daß die reformirte Dogmatik den Gegensatz des mehr melanchthonischen und des calvinisch-deter-

ministischen Bekenntnisses noch nicht ausgesöhnt hatte. Als daher in Folge eines in der 73. Sitzung gefaßten Beschlusses mehrere Commissionen zusammentraten, welche theils die orthodoxe Lehre der Kirche von den fünf streitigen Artikeln feststellen, theils eine Widerlegung der arminianischen Lehre aufsetzen, theils den historischen Verlauf der ganzen Controverse aufzeichnen, theils die arminianische Auslegung der belgischen Confession und des Landeskatechismus widerlegen, theils die Synodalakten redigiren sollten, war es kaum möglich, die verschiedenen dogmatischen Anschauungen, welche sich in Betreff der Erwählungslehre geltend machten, in einer gemeinsamen Formel zu vereinigen. Die hessischen, bremer, nassauer und englischen Theologen verlangten dringend die Anerkennung eines bedingten Universalismus und die Beseitigung aller harten, deterministischen Formeln; jedoch ohne Erfolg, indem die canones synodici, welche zwar nicht den eigentlichen Supralapsarismus, aber doch den Prädestinatianismus ganz bestimmt präkonisirten, in der sess. 136. am 23. April bestätigt und unterzeichnet wurden.

Abgesehen von verschiedenen besonderen Berathungen und Anordnungen, welche die Synode vorzunehmen hatte, blieb somit derselben nur noch übrig, den für schuldig erklärten Remonstranten ihre Strafe zu diktiren. Auch hier machten die Hessen und Anglikaner Opposition, indem beide erklärten, daß sie sich in diesem Falle kein Urtheil über Personen erlauben könnten. Alle übrigen Synodalmitglieder approbirten die von dem Präsidium proponirte Censur, welche dahin lautete, daß die Remonstranten als kirchliche Aufrührer und Frevler von allen kirchlichen Aemtern entfernt werden, und daß die Provinzialsynoden, die Klassen und Presbyterien diese Sentenz vollziehen sollten. Durch einstimmigen Synodalbeschluß wurden sodann der Heidelberger Katechismus und die Confessio Belgica als rechtgläubige, mit Gottes Wort vollkommen übereinstimmende Lehrbücher anerkannt. Während der sess. 144. begab sich die Synode in die große Kirche, wo die Synodal-Kanones, die fünf Artikel betreffend, und die gegen die Remonstranten erlassene Censura ecclesiastica vor einer zahllosen Menge in lateinischer Sprache verlesen wurden, worauf die Synode in der 154. Sitzung am 9. Mai (29. April), auf welche ein von dem Magistrat zu Dortrecht veranstaltetes glänzendes Festmahl folgte, geschlossen wurde.

Blicken wir nun von der Dortrechter Synode aus vorwärts und rückwärts in die calvinisch-reformirte Kirche hinein, so ergibt sich, daß die Canones Dordr. für diese eine ähnliche Bedeutung haben, wie die Concordienformel für die deutschprotestantische Kirche. Wie diese letztere mit ihrer früheren melanchthonischen Lehrüberlieferung und mit ihrem bisherigen Unionismus brach und in der Concordienformel ein neues — zwar schon früher von der flacianischen Partei vertretenes, aber von der Kirche zurückgewiesenes — Bekenntniß aufrichtete, durch welche sie zur spezifisch-lutherischen Kirche wurde, — so hat auch die außerdeutsche Kirche zu Dortrecht dem Geiste ihrer Helvetica II. und dem in derselben verkörperten Unionismus den Rücken gekehrt, und den alten Determinismus und Prädestinatianismus in das Bekenntniß aufgenommen — woher es z. B. kam, daß die deutschreformirten Theologen zu Dortrecht, namentlich die Bremer und Hessen nicht allein gegen die in Betreff der Lehre von der Gnadenwahl aufgestellten Beschlüsse ihren Dissens aussprachen, sondern auch späterhin der Auctorität der Synode vielfach entgegentraten *).

Freilich darf die Bedeutung des Arminianismus in der calvinischen Kirche nicht mit der des Melanchthonianismus in der deutschen Kirche identifizirt werden. Denn dieser war die vollkommene, wahre und öffentlich sanctionirte Repräsentation des in der Augustana von 1540, und in den Repetitionen derselben von 1551 ausgesprochenen Bekenntnißkarakters, wogegen der Arminianismus nur als verkümmerte und gedrückte Erscheinung

*) Einer der Bremer Deputirten, Dr. Martinius, klagte noch in seinen späteren Lebensjahren: „O Dortrecht, Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen." (Vgl. Kohlmann, „Welche Bekenntnißschriften haben in der bremischen Kirche Geltung?" Bremen 1852. S. 26—33.)

der in der Conf. Helvetica II. von der gesammten reformirten Kirche recipirten Bekenntnißeigenthümlichkeit war, und schon gar frühzeitig eine Abschüssigkeit zum Semipelagianismus und an deren antikirchlichen Verirrungen kund gab, welche an dem Philippismus niemals wahrgenommen worden sind.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Synode gerade das wirklich Bedenkliche und Gefährliche, was schon damals in dem Arminianismus verborgen lag, herausgesehen und ihn deßhalb reprobirt hat. Die Aufstellung der Dortrechter Canones muß daher als derjenige Akt der reformirten Kirche angesehen werden, durch welchen dieselbe sich von dem bisherigen ächt evangelischen Unionismus und Philippismus der Conf. Helvetica losgesagt und zugleich den Punkt bezeichnet hat, auf welchen sie sich in ihrer prädestinatianischen Versteigung und Versteinerung festgesetzt hat. Denn die Canones Dordr. enthalten nicht den klar und scharf ausgeprägten Supralapsarismus der calvinischen Institutionen und des Consensus Genevensis. Vielmehr liegt in ihnen ein unter allerlei supralapsaristisch klingenden Formeln übel verdeckter Infralapsarismus vor, der den innersten und tiefsten Gedanken in Calvins System nicht auszusprechen wagt. Erschien doch das Auftreten des strengen Prädestinatianers und Calvinisten Gomarus zu Dortrecht durchaus als Opposition gegen die Gesinnung der Synode!

Eine erfreuliche That und ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode war die Symbolisirung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformirte Kirche. Hierdurch war derselben immer noch die Fähigkeit bewahrt, aus ihrem eigenen Schatze heraus die Befreiung ihrer selbst von der prädestinatianischen und deterministischen Einseitigkeit herzustellen. Im Uebrigen kann die Wahrnehmung des bornirten Uebermuthes, mit dem eine eingebildete Orthodoxie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Correktiv) vollkommen berechtigte Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen.

Die Akten der Synode wurden noch im Jahre 1620 sowohl offiziell (Acta Synodi nationalis Dortrechti habitae, Dortrechti 1620. 4.) wie von Seiten der Remonstranten (Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium, Herderwyci 1620. 4.) herausgegeben. Zu ihrer Ergänzung dienen die Berichte des englischen Gesandtschaftspredigers, der als Zuhörer bei der Synode gegenwärtig war, an den englischen Gesandten im Haag: *Jo. Halesii* hist. Consilii Dordraceni; J. L. Moshemius vertit, variis observationibus et vita Halesii auxit. Hamb. 1724, sowie die Berichte des schottischen Theologen Gualth. Balcanquallus an den englischen Gesandten im Haag, die Berichte von H. J. Breitinger nach Zürich (ganz im Sinne der Synode) und *H. Heppe*, Historia synodi nation. Dordracenae (Abdruck der Berichte über die Synode, welche die hessischen Deputirten an den Landgrafen Moritz sandten, mit Einleitung und Anmerkungen) in Niedner's Zeitschrift für die histor. Theol. 1853, S. 227—327. H. Heppe.

Dositheus, ein samaritanischer falscher Messias und Sektenstifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt ist, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samaritaner Simon Magus und Menander. Besonders trägt noch die Verwechselung mit einem älteren Dositheus dazu bei, die Ungewißheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kön. 17, 27. 28.) geschickte Priester soll nämlich auch ein R. Dosthai (דּוֹסְתָאִי) gewesen seyn (vgl. *Drusius*, de tribus sectis Jud. III. 4.) und der Lehrer des Sadok, des Stifters der Sadducäer. Die Väter machen ihn wie den Simon mit Unrecht zu einem christlichen Sektenstifter. Er ist vielmehr ein samaritanischer falscher Christus. Daß er Jude gewesen und vom Judenthum zu den Samaritern abgefallen (vgl. *Epiph.* Haer. XIII.) ruht wohl auch auf jener oben genannten Verwechselung. Nach Origenes Angaben war er, was auch sonst wahrscheinlich ist, Samaritaner (vgl. *Orig.* c. Cels. I. p. 44. VI. p. 282. ed. Spencer). Sein Auftreten ist wahrscheinlich dem Christi gleichzeitig oder bald nachher zu setzen. In dieser Zeit großer religiöser Erregung und messianischer Erwartungen unter den Samaritanern gab er sich für den verheißenen Propheten (Deuter. 18, 18.) aus, nach Origenes

auch für den Sohn Gottes (vgl. c. Cels. VI. p. 282. — I. p. 44: *καὶ μετὰ τὰς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωσέως Χριστός*). Ueber seine Lehren, die schwerlich bedeutend von den allgemein samaritanischen abwichen, läßt sich um so weniger mit Bestimmtheit sagen, da ihm die Väter theils diese allgemein samaritanischen Lehren zuschrieben, theils auch auf Grund jener Verwechselung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der sadducäischen Sekte sadducäische Lehren. Am bestimmtesten läßt sich angeben, daß er die Vorschriften des Gesetzes schärfte (vgl. *Epiph.* Haer. XIII-), besonders die Vorschriften des Sabbathsgesetzes, das er wohl ganz buchstäblich faßte (vgl. *Origenes*, De princip. VI, 17. — Philocal. c. 1.: *„οἴονται ἐπὶ τοῦ σχήματος οὗ ἂν καταληφθῇ τις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου, μένειν μέχρις ἑσπέρας"*). Er selbst soll zuletzt in einer Höhle fastend verhungert seyn (*Epiph.* Haer. XIII.). Seine Anhänger, deren wohl nie eine große Zahl war (*Orig.* c. Cels. VI. p. 282. *„οὐδὲ ἤκμασεν πρότερον"* — zu jener Zeit kaum dreißig — wohl etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zahl so klein als möglich anzugeben) hielten sich bis in's 6. Jahrhundert. Noch im Jahr 588 stritten Dositheaner und Samaritaner in Aegypten über Deuter. 18, 18.) vgl. *Photius*, Biblioth. cod. 230.). — Die Angaben der pseudoclementinischen Schriften (vgl. Homil. I, 24. — Recogn. II. 8 sqq.) gehören ganz in's Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. — Vgl. Walch, Historie der Ketzereien I, 182—185. *Mosheim*, Institt. Hist. Christ. maj. Saec. I. 376—389. — De rebus Christ. ante Constant. M. p. 188 sqq. — Gieseler, K.G. I, 1. S. 63. **G. Uhlhorn.**

Dotalgut der Kirche, s. Kirchengut.

Doxologie (*δοξολογία*, glorificatio, Lobpreisung Gottes). Man unterscheidet eine große und kleine Doxologie, oder das große und das kleine Gloria. Ersteres, das „Gloria in excelsis", oder der englische Lobgesang (hymnus angelicus) bestand ursprünglich nur aus den wenigen Luc. 2, 14. mitgetheilten Worten: *„δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη· ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία,"* (in der abendländischen Kirche: „Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis") zu denen aber ziemlich früh — man weiß nicht genau wann und durch wen? doch nennt man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit den auch sonst als Hymnendichter bekannten Hilarius, Bisch. v. Poitiers († 368) als Verfasser — eine Fortsetzung kam, die den ursprünglichen Text bedeutend erweiterte und die Bezeichnung „Doxologia major" auch hinsichtlich der Länge rechtfertigte. Schon im 5. Jahrhundert lautete er nachweislich in allen Kirchen des Abendlandes, wie noch jetzt: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te: benedicimus te: adoramus te: glorificamus te: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens: Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis: Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram: Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu tolus altissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.*) Uebrigens fehlte es bis in's 7. Jahrhundert nicht an Gegnern, die gegen jegliche menschlichen Zusätze protestirten und nur die biblischen

*) Ziemlich ähnlich, obwohl mit nicht ganz unwesentlichen Varianten lautet der griechische Text (Constit. VII. 47.): *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ, τὸν ὄντα θεὸν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν· κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ· κύριε, ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, τοῦ θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. Ἀμήν.*

Worte des Lobgesanges gelten lassen wollten — eine Ansicht, die jedoch von dem IV. Concil zu Toledo (633) entschieden verworfen wurde (vgl. can. 13). Weit eher ließ man sich allerlei erweiternde Zusätze gefallen, namentlich an kirchlichen Festtagen. So lautet ein für das Kirchweihfest bestimmtes Gloria nach Bona (rer. liturg. I. 2. 4): *Gloria in excelsis Deo*, quem cives coelestes sanctum clamantes laude frequentant, *et in terra pax*, quam ministri Domini verbo incarnati terrenis promiserant *hominibus bonae voluntatis* etc. und an Marienfesten wurde nach den Worten „Quoniam tu solus sanctus" eingeschaltet: Mariam sanctificans; nach „tu solus Dominus" — Mariam gubernans; nach „tu solus altissimus" — Mariam coronans.

Hinsichtlich des kirchlichen Gebrauches gilt für den katholischen Gottesdienst als Regel, daß das große Gloria gesungen werden soll 1) an allen Sonntagen, mit Ausnahme der Adventszeit und der Sonntage von Septuagesima bis Ostern; 2) an allen Festtagen, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kinder (28. December); fällt es jedoch auf einen Sonntag, so darf das Gloria gesungen werden; 3) bei allen Votivmessen zu Ehren der Jungfrau Maria, der Heiligen und Engel; 4) bei den Vigilien zum Epiphanias-, Himmelfahrts- und Pfingstfest. An Tagen kirchlicher Trauer und bei Todtenmessen bleibt es natürlich weg.

In der evangelisch-lutherischen Kirche hielt man lange Zeit hindurch so fest an der altkatholischen Praxis, daß man nicht einmal die lateinischen Worte mit deutschen vertauschte. Der Geistliche intonirte: „Gloria in excelsis Deo" und der Chor respondirte: Et in terra pax etc. Erst die gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstandenen Kirchenordnungen stellen fest, daß der Geistliche deutsch intoniren solle: „Ehre sey Gott in der Höhe", worauf die Gemeine als Responsorium das Lied: „Allein Gott in der Höh sey Ehr" zu singen habe.

Die Stellung des Gloria im Gottesdienst (nach dem Sündenbekenntniß und Kyrie, und vor der Bibellection), welche zu allen Zeiten unverändert dieselbe geblieben ist, ergab sich schon aus seiner liturgischen Bedeutung. Da nämlich im christlichen Alterthum, namentlich in der orientalischen Kirche der sonn- und festtägliche Gottesdienst sich zu einem symbolisch-liturgischen Drama gestaltet hatte, welches das Erlösungswerk von der Geburt des Heilands bis zu seiner Himmelfahrt darstellte, so sollte in dem Sündenbekenntniß und Kyrie zugleich die Sündennoth der vorchristlichen Zeit und ihre Sehnsucht nach dem verheißenen Erlöser ihren Ausdruck finden, und das Gloria an sein Erscheinen in der heiligen Nacht erinnern, worauf weiterhin in der Evangelienlection die symbolisch-liturgische Darstellung seines Lehramtes folgte. Bekanntlich hat, wie die katholische Kirche, so auch, ihrem Vorgang folgend, die evangelisch-lutherische diese liturgische Ordnung bewahrt, während die reformirte sich grundsätzlich davon fern hielt. Demgemäß finden wir hier wohl neben anderen Bußgebeten und Gesängen auch das Kyrie, weil es gleichfalls ein Bußgesang ist, aber dahinter kein Gloria. Selbst die Englisch-bischöfliche Kirche hat, wie oft sie auch von dem kleinen Gloria Gebrauch macht, für das große in ihrem Hauptgottesdienst keinen Platz. Nur bei der Abendmahlsfeier in der Postcommunion, unmittelbar vor dem Schlußsegen, hat man ihm eine Stelle eingeräumt, wo es allerdings nicht mehr die liturgische Bedeutung einer Hinweisung auf die heilige Nacht hat, sondern als ein zweites Gebet der Danksagung dient.

Das kleine Gloria (doxologia minor) bestand gleichfalls anfangs aus der einfachen Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen." (vgl. das Griechische *„δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας"* bei *Athanasius* de virginit. tom. II. p. 218. Par.), wobei es bis zur Zeit der Arianischen Streitigkeiten ganz frei gestellt blieb, ob man statt „Ehre sey dem Vater und dem Sohn und dem heil. Geiste" sagte „in dem Sohn und dem heil. Geist" oder „durch den Sohn in dem heil. Geiste." Seitdem aber die Arianer, um nicht den Sohn und den heil. Geist dem Vater gleichzustellen, absichtlich nur jene beiden letzten Formeln brauchten, verbot die Kirche jede derartige Abweichung als ketzerisch, und erklärte, man

dürfe nicht anders sagen, als: Ehre sey dem Vater und dem Sohn und dem heil. Geist; und um dem Arianismus jegliche Ausflucht abzuschneiden, sollte hinzugefügt werden: „Wie es war im Anfang, und jetzt und immerdar und in Ewigkeit“ („sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum“); vgl. Concil. Varense II. can. 5., wo ausdrücklich bemerkt wird, daß dieser Zusatz gemacht sey „propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant.“

Eine andere Erweiterung, die das 4. Concil zu Toledo einführen wollte, daß man nämlich statt des einfachen Gloria Patri sagen müsse „Gloria et honor Patri,“ weil David (Ps. 28, 2.) und die himmlischen Stimmen in der Offenbarung (c. 5, 13.) so gesungen hätten, fand, die Spanischen Kirchen ausgenommen, keinen allgemeinen Eingang.

Was den kirchlichen Gebrauch des kleinen Gloria betrifft, so schloß sich dasselbe im Alterthum unmittelbar an den Psalmengesang an, und bildete, mochte man nun einen oder mehrere Psalmen nacheinander, oder auch nur einen kleineren Abschnitt aus einem Psalm gelesen oder gesungen haben, den Schluß dazu, indem der Priester intonirte: Gloria Patri etc., worauf die Gemeinde oder der Chor respondirte: Sicut erat etc.

Außerdem nennt man Doxologien oder doxologische Formeln auch die eine Lobpreisung enthaltenden Schlußworte der Gebete, wie sie sich im N. T. vielfach finden; vgl. Röm. 16, 27.; Ephes. 3, 21. ꝛc.; vornehmlich die hinsichtlich der Aechtheit allerdings zweifelhafte Schlußformel des Vaterunsers „denn dein ist das Reich“ ꝛc., wie sie in unsern Bibeln Matth. 6, 13. zu lesen ist, während sie sich in der Parallelstelle bei Lucas (c. 11, 2 ff.) nicht findet. Nicht minder fehlt sie in den ältesten und besten Handschriften des Matthäus, und nach den sorgfältigsten kritischen Untersuchungen des frommen Theologen Bengel ist sie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts, und zwar zuerst in den Konstantinopolitanischen Handschriften, in den Text gekommen; und dies ist auch der Grund, weshalb die katholische Kirche das Gebet des Herrn mit dem „Libera nos a malo. Amen.“ schließt. H. A.

Drabicius, Nicol.,*) ein Mystiker des 17. Jahrhunderts, aus den böhmischen Brüdern hervorgegangen. Geboren 1585**) zu Stradteiß in Mähren und seit 1616 evangelischer Prediger in diesem Lande, wurde er wegen seiner Streitigkeiten mit den protestantischen Geistlichen genöthigt, dasselbe zu verlassen und sich 1629 nach Lednitz in Ungarn zu wenden, wo er in großer Armuth lebte und sich mit Tuchhandel durchhalf. Er vertiefte sich in die Theosophie und glaubte seit Februar 1638 göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf welche hin er dem Haus Oestreich seinen Untergang auf das Jahr 1657 prophezeite. Alsdann sollte 1666 die römische Kaiserwürde an den König Ludwig XIV. von Frankreich gelangen und nach dem darauf erfolgten Sturze des Pabstthums eine große Reformation der Kirche und die endliche Bekehrung aller Heiden und Ungläubigen erfolgen. Selbst der würdige und sonst nüchterne J. A. Comenius ließ sich von diesem Propheten einnehmen und gab dessen Weissagungen mit den noch andrer Schwärmer unter dem Titel: lux in tenebris 1657 (ohne Angabe des Druckortes) mit Kupfern heraus. Die 2te Auflage (1659) führte den Titel: Historia revelationum Chr. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabicii etc. Die dritte erschien wieder unter dem ersten Titel 1665. Da der König von Frankreich die Exemplare aufkaufen ließ, so ist das Werk eine literarische Seltenheit geworden. Drabicius büßte schwer für sein angemaßtes Prophetenthum. Da seine Weissagungen der Politik des östreichischen Hauses ungünstig waren, wurde er im Jahr 1671 als Staatsverbrecher zu Preßburg gefangen gesetzt und den 17. Juli unter ausgesuchten Martern hingerichtet. Sein Leichnam wurde mit sammt seinem Buche von den Weissagungen unter dem Galgen verbrannt.

Bayle, dict. u. d. A. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhist. (Schaffh. Ausg. Bd. II. S. 353—56.). *Köler*, Disp. de N. Drabitio. Alt. 1791. Stäudlins u. Tschirners

---

*) Auch Darbizius, Dabrizius, Drabick.

**) Andere geben 1587 (Baile), 1588 (Moreri) als Geburtsjahr an.

Archiv 5r. Bd. 2s. St. S. 380 ff. Schröckh, K.G. seit der Ref. IV. S. 688. VII. S. 508. 9. Hagenbach.

Drache zu Babel. Nach der apokryphischen Erzählung vom Bel und Drachen zu Babel, welche als vierzehntes Kapitel der griechischen Uebersetzung des Propheten Daniel beigegeben ist, wurde noch unter der Regierung des Cyrus im großen Beltempel zu Babel eine lebendige Schlange (*δράκων*) göttlich verehrt.

Bei dem anerkannt apokryphischen Karakter der ganzen Erzählung stellen die neuern Kritiker auch obige Verehrung in Abrede, weil die Babylonier keine Thiere, sondern Gestirne verehrt hätten, — weil ferner, was Diodor von Sizilien (II. 9.) von silbernen Schlangen im Belostempel berichte, wohl auf Thiersymbole und Götterembleme hinweise, nicht aber auf die Verehrung lebendiger Thiere. Es sey also anzunehmen, daß alexandrinische Juden, bei denen diese Legende entstand, irriger Weise ägyptischen Thierdienst auf die Babylonier übergetragen hätten. So Eichhorn, Winer, Fritzsche u. A. m.

Die Annahme eines Schlangenkultus in Babylon ist aber nicht so unwahrscheinlich als die Voraussetzung einer solchen Unbekanntschaft der vielgereisten alexandrinischen Juden mit den Zuständen der Weltstadt Babylon. Wir glauben, daß die Sage oder Dichtung sich an einen wirklichen Kultus anknüpfte, wie das in der Regel geschieht, und wie ja auch in dem ersten Theile unsrer Erzählung ganz richtig das Belosbild in Babel vorausgesetzt wird. Daß im Alterthum nicht bloß der Thierdienst überhaupt bei allen Völkern der alten und neuen Welt, Griechenland und Italien nicht ausgenommen, sondern namentlich der Schlangendienst herrschte, ist in meiner Monographie über den Mexikanischen Nationalgott Huitzilopochtli (S. 12. 41 ff.) ausführlich nachgewiesen worden. Dem dort Bemerkten ist hier noch Einiges nachzutragen. So die zwei heiligen Schlangen in der Nähe des Apollotempels in Epirus, welche der Sage nach von dem delphischen Python abstammten. *Aeliani* Hist. Anim. XI, 2. Eben so wurde in Lavinium (und Lanuvium?) eine weissagende Schlange verehrt. *Aelianus* a. a. O. *Propert.* IV, 18. Plutarchs Parall. minora §. 14. Auch die römischen Vestalinnen wurden bisweilen durch ein Orakel lebendiger Schlangen wegen ihrer Keuschheit geprüft. *Tertull.* ad uxorem I, 6. *Paulinus Nolanus* bei Muratori anecdota I, p. 133. Heilige Schlangen befanden sich im Zeustempel zu Theben, *Herod.* II, 74., und heilige Schlangen verehrte man als Hausgötter. *Aelianus* a a. O. 17. 22.

Wenn bei Griechen und Römern, die noch viel mehr als andre heidnische Völker den alten Thierdienst zur bloßen Symbolik veränderten, dennoch so zahlreiche lebendige Reste des alten Thierdienstes sich erhielten, ist denn da die Ueberlieferung eines solchen Restes für Babylon so unglaublich? Es ist bekannt, wie die Fischverehrung bei den Semiten, zu denen doch die Babylonier zu zählen sind, so sehr verbreitet war. Vgl. die Artikel Atargatis und Dagon. Philo von Byblos (S. 44. 46. 48) leitete sogar den Schlangendienst andrer Völker von dem Phönizischen Taaut ab, der ihnen denselben gebracht habe. Zudem schließen Gestirndienst und Thierdienst einander so wenig aus, daß vielmehr beide in der Regel parallel laufen, häufig sich auch verschmelzen. Ueberall zeigt sich dieser Parallelismus in den Vorstellungen von der Seelenwanderung sowohl durch Thiere als Gestirne, und in den astronomischen Mythen, in denen Thiere und Thierverwandlungen eine Rolle spielen.

Was nun Babylon insbesondere betrifft, so lassen nicht bloß jene beiden Schlangen bei Diodor, die nach Ausbildung des Anthropomorphismus dem Bilde der Rhea als Embleme beigefügt worden waren, sondern auch noch manche andre Angaben auf einen alten Schlangendienst daselbst schließen, von dem ein Rest in jenem lebendigen Drachen sich noch später erhalten hatte. So fand Alexander der Große in Babylon ein Serapeum, *Arriani* exped. VII, 26. Movers I, 535, welcher letztre überhaupt über die Semitischen Schlangengötter oder Ophionen zu vergleichen ist. S. 498 ff. Daß auch noch die Perser diesen Schlangendienst, wie so viele andre Religionselemente, in Babylon annahmen, geht aus Philo von Byblos S. 48 hervor, nach dessen Bericht

sie die Schlangen als Götter verehrten und als die Urheber aller Dinge. Ursprünglich Persische Ansicht, Ansicht des Zendvolks, war das nicht. Als Gegenbeweis gegen unsre Behauptung, daß Thiersymbolik und Thiergötter im Bilde auf den frühern Dienst lebendiger Thiergötter hinweise, darf man nicht die Hebräische Thiersymbolik aufstellen. Denn auch hier gilt, wenigstens zum Theil, jener Kanon, auch die Hebräische Thiersymbolik weist auf frühern Thierdienst, wenn auch nicht der Hebräer selbst, so doch der heidnischen Nachbarvölker. Die Hebräer haben in der Form ihres Kultus, in der Ausdrucksweise, Vieles, das nicht aus ihrem eigenen monotheistischen Religionsprinzip erwuchs, von Außen entlehnt, und dann ihrem Prinzipe angepaßt. Aber wie gefährlich selbst für sie die Thiersymbolik war, sieht man aus der Verehrung des goldenen Kalbes und der ehernen Schlange. J. G. Müller.

Drachme, s. Geld.

Draconites, Johannes, eigentlich Drach oder Trach, zuweilen auch nach seinem Geburtsort Karlstadt in Franken Johannes Karlstadt genannt, geboren 1494, in Erfurt gebildet, daselbst Magister und Lehrer an der philosophischen Fakultät, ein eifriger Humanist, bald mit einem Kanonikate an der St. Severikirche bekleidet, als solcher mit Jonas in näherer Verbindung stehend, war nebst diesem unter den Ersten, die in Erfurt sich für Luther erklärten, und als Luther 1521 nach Worms durch Erfurt reiste, Theil nahmen an der Bewillkommnungsfeier, welche mehrere Freunde der Reformation, den Rector der Universität, Joh. Crotus, an der Spitze, dem angehenden Reformator bereiteten. Darob erzürnt, trat ihm, als er wieder zur bestimmten Zeit in den Chor trat, um den Chordienst zu verrichten, der Dechant des Capitels entgegen, schalt ihn einen Ketzer, riß ihm den geistlichen Ornat vom Leibe und stieß ihn aus der Kirche. Dasselbe Schicksal hätte Jonas gehabt, wenn er von Worms, wohin er Luther begleitet, nach Erfurt zurückgekehrt wäre. Es entstand bei diesem Anlaß durch die Studenten, die dem Draconites anhingen, ein Aufruhr, bekannt unter dem Namen des Pfaffenstürmens. Draconites verlor seine Stelle und wanderte aus. Er begab sich zunächst nach Wittenberg, und legte hier, wahrscheinlich unter der Anleitung des Aurogallus, den Grund zu seiner Kenntniß der hebräischen Sprache, und erhielt bald darauf von den zur Reformation hinneigenden Einwohnern der kurmainzischen Stadt Mildenberg den Antrag, eine Predigerstelle bei ihnen anzunehmen. Nachdem Draconites im Jahre 1523 in Wittenberg noch den theologischen Doctorgrad erhalten hatte, begab er sich auf seine neue Pfarrei, widmete sich seinem Amte mit löblichem Eifer, konnte aber nicht lange darin verbleiben. Die katholischen Geistlichen in Verbindung mit dem katholischen Theile der Bürgerschaft erwirkten bei dem kurmainzischen Statthalter einen Befehl an die Mildenberger, ihren Pfarrer wieder fortzuschicken. Da diese sich dessen weigerten, so wurde Draconites in den Bann gethan. Als der Bannbrief am 8. Sept. 1523 in der Kirche verlesen wurde, konnte der Priester, der ihn ablas, nur durch die Dazwischenkunft des Draconites vor thätiger Mißhandlung durch die Hände des Volkes geschützt werden. Mit Thränen in den Augen gaben ihm die Bürger das Geleite. Nachdem er in verschiedenen Städten herumgewandert, so auch in Nürnberg, von wo aus er einen Trostbrief an seine Gemeinde schrieb, kam er wieder nach Wittenberg (1524) und erhielt darauf durch Luthers Verwendung eine Stelle als Pfarrer in Waltershausen. Hier hatte er wieder allerlei Widerwärtigkeiten. Seine Frau starb im ersten Wochenbette. Die Pfarrkinder, roh und unempfänglich, waren sehr nachläßig in Entrichtung der dem Pfarrer schuldigen Gefälle, und dieser fand keinen Schutz bei dem Amtmanne. Es erwachte in ihm der Gedanke, diese Stelle wieder aufzugeben, von welchem ihn Luther vergebens abzubringen suchte. Er war damals schon erfüllt von einem andern Gedanken, eine biblische Polyglotte zu schreiben, und dies bewog ihn wahrscheinlich auch zur Niederlegung seines während drei Jahren verwalteten Amtes. Darauf privatisirte er fünf Jahre lang in Erfurt, mit der genannten Arbeit beschäftigt. Nachdem er einen Ruf nach Memmingen als Prediger abgelehnt, weil diese im Rufe des Zwinglianismus

stehende Stadt ihm, dem strengen Lutheraner, nicht zusagte, erhielt er 1534 einen Ruf nach Marburg, an die Stelle von Schnepf, als Prediger und Professor der Theologie, und verbrachte daselbst 13 Jahre, die wohl die glücklichsten und ehrenvollsten in seinem Leben gewesen sind. Er nahm thätigen Antheil an der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten und besuchte von Marburg aus mehrere der Religion wegen gehaltene Versammlungen, 1536 zu Frankfurt a. M., 1536 zu Schmalkalden, 1541 zu Regensburg. Seinem vertrauten Freunde Eoban Hesse, der 1537 zu seiner großen Freude nach Marburg berufen worden, und schon 1540 starb, hielt er die Leichenrede und veranstaltete die Sammlung von dessen Briefen (Marburg 1543). Es wird berichtet, daß er mehrere Juden zum Christenthum bekehrt habe, wobei ihm seine große Kenntniß der hebräischen Sprache behülflich war. Daneben veröffentlichte er mehrere Schriften, einen Commentar zu den Psalmen, zu einigen Kapiteln der Genesis 1537, zum Propheten Obadia 1537; Straßburg 1538, eine lateinische Uebersetzung des ganzen Psalters nebst Scholien 1543, einen Commentar zu Daniel 1544, commentariorum ev. de Jesu Christo lib. II. Basel 1545. Oratio de pia morte D. M. Lutheri 1546. Eine Streitigkeit mit einem seiner Collegen, Thamer, der bald katholisch wurde, über die Lehre von den guten Werken, wobei Draconites sich sehr leidenschaftlich benahm, sowie die Sorge für sein Lieblingswerk, wofür er in Marburg keinen Verleger und Drucker finden konnte, diese beiden Umstände bewogen den unruhigen Mann, seine Stelle in Marburg wieder aufzugeben, nicht ohne lebhafte Vorwürfe sich deßhalb zuzuziehen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Nordhausen und Braunschweig, wählte er Lübeck zu seinem Aufenthaltsorte, hielt öffentliche Vorlesungen, vorzüglich aber beschäftigte er sich mit schriftstellerischen Arbeiten, worunter besonders zu nennen: Gottes Verheißungen in Christo, 1549, 1550, worin er den gemäßigten Standpunkt der reformatorischen Zeit in Behandlung des A. T. weit überschreitet und in allen möglichen Einzelheiten Vorbilder auf Christum findet. Im Jahre 1551 nahm er einen Ruf nach Rostock als Professor der Theologie und Prediger an. Seine Ernennung zum Superintendenten nach der Vertreibung des berüchtigten Heßhus 1557 erregte Unzufriedenheit unter den Geistlichen, die ihn der Heterodoxie anklagten. Im Jahre 1560 wurde eine fürstliche Commission niedergesetzt, welche dem Draconites befahl, Titel und Amt eines Superintendenten niederzulegen, worauf er, in seiner Ehre sich gekränkt fühlend, sein Amt niederlegte. Nachdem er wieder vorübergehend in Wittenberg sich aufgehalten, nahm er einen Ruf nach Preußen an, als Präsident des Pomesanischen Bisthums (1561). Doch da er inzwischen in Wittenberg Gelegenheit zum Drucke seiner Polyglotte gefunden, kehrte er noch in demselben Jahre von Marienwerder, wo er sich niedergelassen, nach Wittenberg zurück, und starb daselbst am 18. April 1566.

Sein Hauptwerk ist die biblia pentapla; es waren dazu große Unterstützungen nöthig; er erhielt solche vom Herzog von Preußen, auch Einiges von der Stadt Nürnberg; doch reichte Alles nicht hin, um das Ganze zu Tage zu fördern. Es erschienen nur Bruchstücke. Der Text nach den verschiedenen Sprachen steht zeilenweise einer unter dem anderen, hebräisch, chaldäisch, griechisch, lateinisch, deutsch; bei den drei letzten Sprachen hat Draconites den Text der LXX., der Vulgata und der luth. Uebersetzung dem Hebräischen mehr anzunähern sich bemüht. Alle Stellen, die Draconites als messianische Weissagungen und Verheißungen betrachtet, sind roth gedruckt. Nach den fünf Zeilen folgt ein bald längerer oder kürzerer Commentar; es sind erschienen: die sechs ersten Kapitel der Genesis, Wittenberg 1563, die zwei ersten Psalmen, ibid. 1563, die sieben ersten Kapitel des Jesaia, Leipzig 1563; die Sprüchwörter, Wittenberg 1564; Maleachi, Leipz. 1564; Joel, Witt. 1565; Zacharia, ibid. 1565; Micha, ibid. 1565. Vergl. *Adam*, vitae theol. Germ.; Striegel, hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte 3. Bd.; Strobel, neue Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahrhunderts, 4. Bd.; Ersch und Gruber (Art. von Erhard). Herzog.

Dräseke, Joh. Heinr. Bernh. Eines der leuchtendsten Meteore am Kirchenhimmel der neuern Zeit. Leuchtend, denn sein Glanz war noch stärker als seine

Wärme — Meteor, denn als er abtrat, war seine Zeit vorüber und eine andere angebrochen, in die er nicht mehr gehörte.

Geboren in Braunschweig am 18. Januar 1774 als Sohn eines subalternen, viel beschäftigten und daher um seinen Sohn wenig bekümmerten Beamten und einer frommen Mutter, deren er sich besonders dankbar erinnerte. In beschränkten Verhältnissen, namentlich als Chorschüler, war er darauf angewiesen, sich selbst sein Brod zu erwerben. Im Jahre 1792 bezog er die Landesuniversität Helmstedt, in welcher damals der streng rationalistische, aber geistvolle Hencke die hervorragendste Größe war. Eine Herder'sche Natur, wie Dräseke sich noch bis zu seinem Ende zeigt, war es weniger der positive Lehrgehalt des Rationalismus der Zeit, von dem er angezogen wurde, als die humanistische Atmosphäre, die unter seiner Mitwirkung zur Herrschaft kam. Es war die Periode des begeisterten Aufschwungs, namentlich der dramatischen Literatur; humanistische Studien dieser Art wurden auch von den Theologen mit Vorliebe getrieben, noch als theologischer Lehrer hatte Hencke zu seinem eigenen Vergnügen vor zahlreicher Zuhörerschaft über Horaz gelesen. Auch Dräseke ergab sich mit schwärmerischer Liebe der neuen Richtung der Literatur, namentlich dem Theater. Schon damals ist ein Drama von ihm verfaßt worden, welches auch in Braunschweig zur Aufführung kam. Nach 1817 erschien von ihm die Schrift: „das Heilige auf der Bühne", in welcher die Einführung religiöser Sujets in die Bühnenwelt vertreten, und nur die Kreuzigung Jesu und die Gesetzgebung auf Sinai als „zu kolossal für die Bühne" ausgenommen wird. Schon als 21jähriger Jüngling wird er zum Diakonus in das lauenburgische Landstädtchen Mölln berufen, erhält drei Jahre später die Hauptpredigerstelle und wird 1804 Pastor in Ratzeburg. Hier erscheinen von ihm seine „Predigten für denkende Verehrer Jesu, 1804—1812, 5 Bde.", 1813 seine katechetische Schrift: „Glaube, Liebe und Hoffnung." Schon hier war das Vaterland ein Gegenstand so innigen Interesses, und erregten seine politischen Predigten ein solches Aufsehen bei dem französischen Feinde, daß ein Detachement gegen ihn abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entzog er sich, seine Wohnung wurde geplündert, und erst nach dem Abzug der Franzosen kehrte er wieder zu seiner Familie zurück.

Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Stadt, welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt. „Es lag und liegt noch im Interesse der tonangebenden Familien Bremen's, den ihnen zusagenden Prediger in jeder Weise zu protegiren, falls er mit Ueberlegenheit auftritt, ihn zu verehren, ihm den Hof zu machen." Nicht wenig mag diese Stellung des hochgefeierten Mannes dazu beigetragen haben, den Keim jener tief in seinem Karakter begründeten Schwäche, der Eitelkeit, zu pflegen und auszubilden. In diese Periode fallen seine vornehmsten Leistungen: „die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt, 3 Bde. 1814", „Predigt-Entwürfe über freie Texte, 2 Bde. 1815", „über die letzten Schicksale unsers Herrn, 2 Bde. 1816", „über frei gewählte Abschnitte der heil. Schrift", 4 Bde. 1817—18, „Christus an das Geschlecht dieser Zeit", 1819, „Gemälde aus der heil. Schrift, 4 Sammlungen 1821—28", „vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift, 3 Bde. 1830." Von den großartigen patriotischen Hoffnungen der Besseren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräseke's Predigten von dem Antritte dieses seines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Staatslebens: die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt sind gänzlich diesem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anschauungen und Grundsätze erinnern an die Ideale eines Klopstock, Stolberg, Claudius, am Anfange der neunziger Jahre, „Möchtet ihr Alle," heißt es in einer Predigt über Gal. 4, 6. 7., „die ihr berufen seyd, den Völkern voranzugehen, dahin trachten, daß man bald mit Wahrheit zeugen könne: Nun ist hie kein Knecht mehr. Wir sind Eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um Euch desto verständiger zu ehren. Wir begehren nicht, Eurer Leitung uns zu entwinden, aber das wissen wir, daß gute Fürsten wie gute Erzieher ihr Haupt-

augenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlnen immer entbehrlicher zu werden (II. S. 104). — Eine solche Sprache konnte nicht lange ungeahndet bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder solche politische Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräseke schwieg, und fing sein Schweigen in einer männlichen, energischen Predigt über den Text an: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht aufthun, Gott wird's wohl machen.“ Unzähligemal, sagte er, habe er als Chorschüler diese Motette mit Verdruß vor den Thüren gesungen, „jetzt widerspricht es mir nicht mehr — setzte er hinzu — ich weiß, welch eine göttliche Gesinnung diese Worte schildern, und daß es Zustände der Welt gibt, wo der Mensch, weil seine Gedanken nicht weiter können, am besten thut, wenn er mit Nachdruck und ohne Aufhören sich selbst vorsingt und vorsagt: ich will schweigen und meinen Mund nicht aufthun, Gott wird's wohl machen.“ Sehr kühne Worte fallen auch in dieser Predigt, von denen manches die Censur unterdrückt hat, „warum sollen nun aber wieder Lehrer und Schriftsteller unter Vormundschaft treten, so doch von Gottes und Rechts wegen eben sie die Vormünder der Zeit sind? Gibt das Censoramt die Schlüssel der Weisheit, bläst man die Sonne damit aus, daß man den Leuten die Augen verbindet? Ist mehr Ruhm und mehr Ruhe beim Herrschen und Regieren? Ist es seliger, ist es sicherer von Knechten als von Kindern geliebt zu werden?“

Es waren besonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blicke auf Dräseke gerichtet wurden, als im Jahre 1832 Westermeier, der Bischof der Provinz Sachsen, gestorben war; auch eine Schrift zu Gunsten der Union von 1817 „über den Confessionsunterschied der protestantischen Kirchen“ hatte dem Könige wohlgefallen. Allerdings machte der Verdacht demagogischer Gesinnung manches Bedenken, es wurde jedoch überwunden. Auf diesem neuen Schauplatze erst gewann Dräseke's Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geschichte des preußischen Kirchenwesens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachsen dessen Zeuge gewesen, wird gestehen, daß in diesem Jahrhunderte wenigstens, und vielleicht überhaupt seit Jahrhunderten nicht, noch kein Kirchenfürst aufgetreten, welchem ein solches Maß der Bewunderung und eine solche Allgemeinheit der Theilnahme zu Theil geworden. Und zwar erstreckte sich diese Bewunderung von den höchsten Kreisen aus, von dem König und seinen Umgebungen, bis herab auf den Schulmeister und Landmann. Fragen wir nach dem Grunde derselben, so wird allerdings das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredtsamkeit gelegt werden müssen. Doch war es diese keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteistellung, die Humanität des Karakters, und das — nicht ganz ohne Absichtlichkeit und Studium hervorgehobene — Imponirende der äußeren Erscheinung. Aber auch die besondere Krisis der Periode trug das Ihrige dazu bei. Man hatte angefangen des Rationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Christus und Christenthum erwacht. Die ungeheure Schmach zu theilen, welche damals auf dem Pietistennamen ruhte, hatten Wenige den Muth. Hier nun trat ein Bischof auf mit begeistertem Zeugniß für das Evangelium und doch in seinen persönlichen Beziehungen in den freundschaftlichsten und verehrungsvollsten Verhältnissen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Christi Front machen zu müssen für Gewissenspflicht erachtete. Auch waren die Zumuthungen, welche hier das Evangelium machte, so mild und liberal gehalten, so fern vom Rigorismus der Pietisten. Kein Wunder, daß so Viele auf diese Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor sich anschlossen, welche dem Bußrufe der Pietisten auf's Entschiedendste sich entgegenstellten. Ein Weg war gezeigt, ein Jünger Christi zu werden, ohne sich vor der Welt etwas zu vergeben. In diesem Glanze, in diesem Glorienschein, unter diesem allgemeinen Applaus durchzog der sächsische Bischof Städte und Dörfer der Provinz Sachsen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wieder in der königlichen Schloßkapelle zu Berlin, bis — zum Jahre 1840. Es war dies das verhängnißvolle Jahr, in welchem der Mann, der über allen

Parteien zu schweben und zu gleicher Zeit Christi und aller Welt Freund zu seyn wünschte, selbst zu einer Parteistellung genöthigt, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz zu rufen genöthigt wurde. — Der rationalistische Pastor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Christi als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Das christliche Herz Dräseke's konnte hiezu nicht schweigen, er hatte bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unserem Festliede, Weltheiland, du Erretter von allem Uebel, du Erbarmer in jeglicher Noth" — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis seinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weise konnte der Bischof nicht schweigen. Das Consistorium erließ zwei Rescripte an den ihm untergeordneten Pastor, der Bischof legte im Auftrage des Consistorii ihm einen Widerruf vor, und als der Angeschuldigte sich weigerte, äußerte Dräseke: „So können Sie nicht länger evangelischer Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen." Das bischöfliche Urtheil war hiemit gesprochen. Gemäß dem damaligen Protestmanöuver erfolgte nun zunächst ein Protest des Kirchenvorstandes an das Consistorium, dann des Magistrats an das Ministerium. Gemäß der diplomatischen Halbheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit seiner Drohung fallengelassen und Vermittlung empfohlen. Die so energisch aufgenommene Anklage endigte mit einer zahmen Verwarnung. So war der den Rationalisten drohende Stachel und — wie damals in so vielen anderen Fällen — im kritischen Augenblicke wieder zurückgezogen worden. Im Bewußtseyn der Furchtsamkeit seines Gegners steigerte sich der Zorn und die Kühnheit des Feindes. Von da an hatte der Rationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lange verhaltene dumpfe Groll erhielt Worte in der pseudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preußischen Staate," 1840. Mit der hämischen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräseke's vom Standpunkte einer kalten Geschäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geist dieses Wirkens blieb unverstanden und unberührt, desto schneidender aber traf die Kritik die mancherlei persönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geschäftsordnung. Hier nun sollte die Schwäche des sonst so verehrungswürdigen Mannes, dem eine ungetrübte Weihrauchssphäre zum Lebensbedürfniß geworden war, ganz offenbar werden. Gegen diesen verhältnißmäßig doch noch so leichten Lanzenstich fehlte seiner Brust der Panzer. Schwache Freunde hatten ihm das Versprechen abgenommen, die verletzende Schrift gar nicht zu lesen. Leider hatte er es gegeben, und die Beängstigung vor dem nicht deutlich erkannten Feinde wirkte um so verzehrender. Die Schaar der Verehrer sammelte diöcesenweise Unterschriften zu einem heilenden Pflaster, räuchernde und salbungsvolle Vertheidigungsschriften erschienen und wurden weithin ausgestreut. Aber auch die Waffen der Gegner ruhten nicht, am wenigsten die des Cynikers von Anderbeck. Von der Zeit an verlangte Dräseke den Abschied von dem Amte, für welches, wie er in seiner Kleinmüthigkeit meinte, der Boden entzogen sey. Zweimal wurde das Gesuch an höchster Stelle zurückgewiesen; die andringendsten Bitten beschworen ihn, nicht zu weichen; als er seine erschütterte Gesundheit vorschützte, wurde ein längerer Amtsurlaub in Aussicht gestellt. Alles vergeblich; der im Herzen gebrochene Mann wiederholte seine Bitten, im Jahre 1843 willigte endlich der König ein: Dräseke wurde mit vollem Gehalt unter der Bedingung entlassen, in der Nähe des Königs bei Potsdam seinen Wohnsitz zu nehmen. Hieher zog er sich zurück, und neben fortgesetzten Studien widmete er seine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn so hoch ehrenden Monarchen. — Er hatte seine Zeit erkannt: es folgte die Periode des lichtfreundlichen Aufstandes in der Kirche, die Kirchentage in Köthen, die Manifeste von Uhlich, Wislicenus und Consorten, für diese kriegerische Periode hätte eine weiche Persönlichkeit, wie die seinige, noch weniger ausgereicht. Nur noch einmal trat sein Name vor die Oeffentlichkeit im Jahre 1845 bei dem Proteste von Sydow, Jonas und Consorten gegen die evangelische Kirchenzeitung,

den er mit unterzeichnete. — In den Stürmen des Jahres 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wieder wach, er schreibt im April dieses Jahres an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist aufgerissen, um, Gott gebe es, ein Garten zu werden, mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingibt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschaar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Muth schon ein und anderes im Keime sehen.“ Er starb am 8. Dez. 1849.

Richten wir den Blick auf Dräseke als theologischen Karakter. Bis in die zwanziger Jahre ist es der Herder'sche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen literarischen Producten herrscht. Das Christenthum ist von ihm erfaßt als die höchste Erscheinung des wahrhaft Menschlichen, doch ohne Erkenntniß des „schwarzen Pfefferkorns“ im Herzen. Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit an's Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln,“ „die Besseren.“ Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Wahrheit,“ dennoch tritt bei ihm markirter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters,“ „des Edelsten unter den Edlen,“ „des göttlichen Dulders“ als Mittelpunkt des Christenthums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hie und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blüthenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung“, von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß auch dieses Maß von Christenthum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermahnung an seine Zuhörer, denselben nicht zu scheuen. Ein reicheres Maß christlicher Einsicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbst das Bekenntniß zu der Lehre vom Satan wird hier nicht mehr gescheut; er spricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandenseyn eines Reiches der Finsterniß annehmen, vielmehr den Teufel sammt seinen Werken der Finsterniß leugnen (III. S. 47). Noch energischer werden die positiven Bekenntnisse in den Magdeburgischen Predigten; gewaltig läßt er die Fragen an die Brust der Zuhörer dringen: „Was dünket Euch von Christo, wessen Sohn ist er“ (1832), „wer ist ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jesus der Christ sey“ (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menschenbrust fängt an mehr auf den Grund zu schauen. Am Charfreitage 1825: „Christen, es thut sich uns die Tiefe unserer Seelennoth auf, wie viel Blumengewinde den Abgrund überdecken mögen, der Abgrund ist darum nicht weniger tief.“ Nach einem Richtmaß kirchlicher Rechtgläubigkeit gerichtet zu werden, lehnt indeß auch in seiner spätesten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein andres Band als die Schrift. Bald nach seinem Amtsantritt in Magdeburg heißt es noch in der Predigt „Ein Hirt und Eine Heerde“: „Die Einheit der Gläubigen kann sich nicht kund geben als gemeinschaftliches Halten auf Bekenntnisse über die himmlischen Dinge, von Menschenhand in Wort und Schrift gefaßt — je mehr Bestimmungen durch Worte, desto mehr Hader über Worte . . das Wort ist bald zu stumpf, bald zu spitz, bald zu weit, bald zu eng . . noch nie haben menschliche Erklärungen über göttliche Geheimnisse allgemeine Zustimmung erlangt, oder dauerndes Einverständniß bewirkt.“ Es konnte nicht fehlen, daß, als der Bischof einen Sintenis durch die Verweisung auf die Agende und die Bekenntnisse der Kirche schrecken wollte, er an diese seine eignen Aussprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Facultäten 2c. 1841.). Auch noch später richtete Dräseke an Schreiber dieses die Frage: „Ob wohl die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwitz der Menschen, der in Concilien und vorgeschriebenen Bekenntnissen unfaßliche Geheimnisse zur festen Satzung habe machen wollen.“ Mit solchen Ansichten über die Bekenntnisse ließ sich denn freilich ein kirchliches Disciplinaramt schwer verbinden, und die Ausbrüche subjektiven Affects, in denen Dräseke in seinen Gutachten über

Sintenis denselben als einen Judas und Giftmischer bezeichnet, erschienen den Gegnern eben nur als subjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den homiletischen Karakter des großen Redners betrifft, so kann darüber nur Eine Stimme seyn — daß ihm unter den ersten der deutschen Kanzelredner eine Stelle anzuweisen sey. An seinen frühesten homiletischen Producten möchte sich die Volksmäßigkeit noch sehr vermissen lassen. Er will „zu denkenden Verehrern Jesu“ reden und erklärt in der Vorrede zu dieser Predigtsammlung ausdrücklich: „ich schließe hiedurch alle diejenigen, welche nicht denken mögen, von der Lesung meines Buches aus . . durch eine Popularität, welche in der Art und dem Maaße, wie man sie hin und wieder empfehlen will, offenbar zur Gemeinheit herabsinkt, dürfte dem religiösen Cultus in unsern Tagen nicht geholfen werden.“ Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat theilweise nur diese ansprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflectirenden Form, wie sie damals die herrschende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abschnitte“ 1819 fängt indeß die Reflexion mehr zurückzutreten an. Je länger je mehr nimmt die Verständlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantasiefülle doch keine Ueberladung; kurze Sätze, geistreiche Schlagworte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, während sie den Gebildeten fesselt und beschäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen spricht. Auch in der Formation von Thema und Theilen wurde er allmählig kanzelgerechter. Die bloßen Ueberschriften: „über die Kirchenregister dieses Jahres“, „Frühlingspredigt“, „Christus die Bruthenne“ u. s. w. verlieren sich, doch hat er auch schon früher in dieser Hinsicht nicht einem bestimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geistreiche Thema in Form des Urtheils enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des Einen trefflich gewählten gedenken über Apg. 2. „das Christenthum ist die Muttersprache der Menschheit“ — „im Christenthum hört jeder die Sprache, darin er geboren ist“, daher es sich nie überleben kann. Auffallend sind bei dem ästhetisch so tief Gebildeten auch noch in späterer Zeit einzelne Geschmacklosigkeiten. Aus den Predigten von 1819 über „die Bruthenne“: „Wie die Sonne jetzt brütet über der Erde, die ein Morgenregen befeuchtet hat, so laß brüten über dem deutschen Volke Deine großen Gedenktage“. In den späteren Visitationspredigten waren es namentlich die Etymologisirungen der Personen- und Ortsnamen, welche, während sie prätendirten, geistreich zu seyn, selbst im Volke lächerlich wurden, wenn er der Stadt Eilenburg das „Eile in die Burg“ zu Gemüth führte, der Stadt Halle, daß der Stifter ihres Waisenhauses, Francke, d. i. der Freie geheißen sey, und Aehnliches. Hier ließ sich der große Redner wohl durch das Haschen nach Piquantem verleiten. Zur Zeit seines Auftretens in der Provinz Sachsen war für viele Prediger noch Reinhard das mustergültige Vorbild, andre hatten von dem Hallischen Professor der Homiletik Marx sich die homiletische Schnürbrust anlegen lassen: solchen Schematisten mußte die freiere Bewegung Dräseke's als Gesetzlosigkeit erscheinen, auch hierauf war daher ein Theil der Angriffe gerichtet. Noch größern Anstoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der Magdeburgischen Periode gehören noch zahlreiche einzelne gedruckte Predigten an und seine „nachgelassenen Schriften“, herausgegeben von Tim. Dräseke, 2 Th., 1850. Den Vorzug vor allen Anderen möchten wir den „biblischen Gemälden“ geben, diesen Meisterstücken biblischer Kleinmalerei.

Es wurde am Anfange dieses Artikels ausgesprochen, daß mit Dräseke's Abtreten auch seine Zeit vorüber gewesen sey. Während der Zeit seines Wirkens ist jedoch unleugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieser Ausdehnung von Wenigen. So sollte denn der Provinz Sachsen sein Andenken unvergeßlich bleiben: bei mancherlei menschlicher Schwäche war doch sicherlich eine Kraft des heiligen Geistes darin.

Vgl. den Aufsatz: „Dräseke als geistlicher Redner“, Hallische Jahrbücher 1838.

S. 609 f., und die bei Anzeige seiner „nachgelassenen Schriften" gegebene eingehende allgemeine Karakteristik in den „Blättern für liter. Unterh.", 1851. n. 133 f. Tholuck.

Dragonaden, s. franz. ref. Kirche seit dem Edikt v. Nantes.

Drei-Capitelstreit. Der Streit über die tria capitula (κεφάλαια) ist als ein Ausläufer des Monophysitenstreites zu betrachten. Schon im 5. Jahrhundert waren bei Anlaß des nestorianischen Streites die Schriften dreier angesehener Kirchenlehrer des Theodor von Mopsvheste, des Theodoret, Bischof von Cyrus und des Bischofs Ibas von Edessa von den Gegnern des Nestorius angefochten und auf deren Verdammung angetragen worden. Die vierte ökumenische Synode zu Chalcedon aber (451) hatte die genannten Lehrer für rechtgläubig erklärt. Allein dies hinderte nicht, daß nicht ein Jahrhundert später die alte Anklage wieder auftauchte. Nachdem es der katholischen Parthei gelungen war, die Verdammung des Origenes herbeizuführen, meinten die monophysitisch gesinnten Origenisten sich dadurch schadlos zu halten, daß sie nun auch über die Häupter der antiochenischen Schule ein Verdammungsurtheil auszuwirken suchten. An ihrer Spitze stand Theodorus Ascidas, Metropolit von Cäsarea in Kappadocien. Er war es, der den Kaiser Justinian I. zu dem gewaltthätigen Schritte verleitete, im J. 544 ein Edikt zu erlassen, kraft dessen die Schriften jener Männer und die darin enthaltenen Lehren verdammt seyn sollten*). Da diese Lehren unter drei Capitel gebracht oder vielmehr auf die drei im chalcedonensischen Concil darüber enthaltenen Bestimmungen (Capitel) zurückgeführt wurden, so wird der Streit, der sich darüber erhob, der Drei-Capitelstreit genannt. Die Forderung des Kaisers traf erst auf bedeutenden Widerstand bei den Anhängern des chalcedonensischen Concils, dessen maßgebende Bestimmungen offenbar durch das Edikt verletzt erschienen. Nichtsdestoweniger gelang es dem Kaiser, theils durch Gunstbezeugungen, theils durch Drohungen die morgenländischen Bischöfe zur Annahme seines Beschlusses zu bewegen. Um so energischer widersetzten sich die Nordafrikaner, unter ihnen besonders der Bischof Facundus von Hermiane. Nachdem (548) eine Synode zu Constantinopel unter dem Vorsitz des römischen Bischofs Vigilius, den der Kaiser nach längerem Widerstreben für sich gewonnen hatte, die Verdammung der drei Capitel war ausgesprochen worden, verfaßte Facundus (549) eine Schutzschrift (pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedenensis) in 12 Büchern, worin er den Streitpunkt weitläufig entwickelte**). Auch wurde in Karthago eine Synode zu Gunsten der drei Capitel gehalten, auf welcher Vigilius mit dem Banne belegt wurde. Dieser spielte nun aber in dem ganzen Handel eine höchst zweideutige Rolle. Er hatte sich nach abermaligem Schwanken dem Kaiser eidlich verpflichten müssen, die drei Capitel zu verdammen. Auf dies hin lud Justinian die Bischöfe Illyriens und Nordafrika's auf ein Concil nach Constantinopel (551). Die Illyrier erschienen nicht, von den Afrikanern nur einige, und auch diese, um sich dem kaiserlichen Beschlusse zu widersetzen. Unter ihnen zeichnete sich der Bischof Reparatus durch seine Freimüthigkeit aus, die ihm dann freilich Entsetzung und Verbannung zuzog. Durch diesen muthigen Widerstand wurde Vigilius noch einmal umgestimmt und trotz des dem Kaiser geleisteten Eides erklärte er sich jetzt für die drei Capitel, indem er sogar denen mit dem Bann drohte, die in ihre Verdammung stimmen würden. Vor dem Zorne des Kaisers flüchtete er sich in eine Kirche und ward auch, nachdem er dieselbe verlassen, als Gefangener behandelt. Er entkam der Haft und floh nach Chalcedon, wo er abermals in einer Kirche ein Asyl suchte und dieses erst nach einigen Unterhandlungen mit dem Kaiser verließ; doch ward er bis Austrag der Sache noch immer in Constantinopel zurückgehalten. Endlich sollte die 5. ökumenische Synode daselbst (553) dem Streit ein Ziel setzen. Da

*) Außer den Werken des Theodor von Mopsvheste waren besonders gemeint die Schrift des Theodoret gegen Cyrills Anathematismen (wider Nestorius) und ein Brief des Bischofs Ibas von Edessa an den Perser Maris.

**) Abgedruckt in Sirmondii Opp. II. p. 297—586. Ed. venet.

nur morgenländische Bischöfe gegenwärtig waren, so wurde die Verdammung der drei Capitel ohne Schwierigkeit erreicht. Als Vigilius auf seiner Weigerung beharrte, ward auch er anathematisirt und sein Name aus den Kirchenbüchern ausgetilgt. Nach 6 Monaten änderte er jedoch seine Gesinnung auf's Neue und stimmte gleichfalls in die Verdammung der drei Capitel, die auch von seinem Nachfolger Pelagius I. angenommen wurde. Die Opposition dauerte noch eine Zeitlang im Abendlande fort; namentlich leisteten die Geistlichen in Istrien bis zu Ende des 7. Jahrh. einen hartnäckigen Widerstand, vgl. *Sirmondii* Opp. a. a. O., *Mansi* IX., Schröckh's K.G. Bd. XVIII. S. 570 ff., Neander K.G. II. 3. S. 1144 ff. Hagenbach.

Dreieinigkeit, s. Trinität.

Dreieinigkeit, Congregation, erwachsen aus einer schon vorher bestehenden, durch Philipp von Neri in Rom zu gemeinsamen Andachtsübungen im Jahr 1548 gestifteten Brüderschaft von 15 unbemittelten Mitgliedern. Als im Jahr 1550 das große 25jährige Jubiläum gefeiert wurde, und Philipp viele arme Pilger krank und hülflos auf den Straßen herumliegen sah, beschloß er ihnen Hülfe zu schaffen; er verwendete dazu jene Brüderschaft und miethete ein eigenes Haus, worin die Pilger liebende Aufnahme fanden. Bald nahm er auch die aus den Spitälern entlassenen Reconvalescenten auf; daraus entwickelte sich eine große Anstalt, welche, durch reichliche Dotationen gehoben, bald ein eigenes großes Hospiz und eine eigene, der Dreieinigkeit geweihte Kirche hatte. Im Jahre 1825 unter Leo XII. soll das Hospiz mehr als 200,000 Pilgern Herberge, Verpflegung und Almosen gewährt haben, wobei besonders dies hervorgehoben wird, daß die vornehmsten Herren von Adel, Cardinäle, selbst Leo XII. mit der Brüderschaftstracht von roher Sackleinwand angethan, die armen Wallfahrer bedienten. In mehreren Städten Italiens entstanden ähnliche Anstalten. Herzog.

Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest.

Dreikönigsfest, eine hier und da übliche Bezeichnung des sonst unter dem Namen „Fest der Erscheinung Christi" oder „Epiphanias" bekannten Festtages, der am 6. Januar gefeiert und als Octave zum Weihnachtsfest angesehen wird. Gegenstand der Feier ist die im Festevangelium (Matth. 2, 1—12.) berichtete Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande, die durch den wunderbaren Stern geleitet nach Bethlehem kommen, um dem neugeborenen Christkinde ihre Huldigung darzubringen. Der Name „Dreikönigsfest" setzt übrigens zweierlei voraus, was in den Evangelien nirgends berichtet, sondern erst von der späteren Sage hinzugefügt worden ist, daß es nämlich drei, und zwar Könige waren. Chrysostomus nahm ihrer (wohl mit Rücksicht auf die Zahl der Jünger oder der Stämme Israel) zwölf an; Epiphanius entschied sich für die Zahl 15. Schon Leo d. Gr. jedoch (Serm. 30. de Epiph.) fand in dem dreifachen Geschenk (Gold, Weihrauch, Myrrhen) einen entscheidenden Grund, ihrer nur drei anzunehmen, worin ihm auch die spätere Zeit gefolgt ist. Hinsichtlich ihres Ranges und Standes dachte man sich diese „Magier" im Alterthum meist als sternkundige Gelehrte, Astrologen (so Cyprian) mitunter auch als Zauberer (praestigiatores), wie z. B. Hilarius und Hieronymus. Erst in späterer Zeit glaubte man aus den „königlichen" Geschenken schließen zu dürfen, daß es „Könige" gewesen seyen, und als Hauptbeweis dafür galt die Stelle: „Reges Tharsis et insulae munera afferent, Reges Arabum dona adducent" (vgl. Jesaj. 60, 6.; Ps. 72, 10.). In Betreff ihrer Namen ist Beda Venerabilis der Erste, der sie Caspar, Melchior und Balthasar nennt. Petrus Comestor allerdings, der das Glück hatte, die Auffindung ihrer Leichname (im J. 1162) noch zu erleben, die, man weiß nicht wie, nach Mailand in die St. Eustorgiuskirche gekommen waren, und von Kaiser Friedrich I. bei der Eroberung der Stadt dem Erzbischof Raynald von Köln geschenkt wurden, wo sie, feierlich beigesetzt, noch gegenwärtig zu schauen sind, nennt sie Apellus, Amerus und Damaskus; Andere wiederum meinten, daß sie Magalach, Galgalath und Saracin; noch Andere, daß sie Ator, Sator und Peratoras geheißen haben könnten. Im Allgemeinen jedoch fand man die von Beda gegebenen Namen

am wahrscheinlichsten, und diese sind gemeint, wenn der katholische Priester noch jetzt am heil. Dreikönigstage zu seinen Gemeinegliedern in's Haus kommt, und drei Kreuze mit den drei Buchstaben C. M. B. und der Jahreszahl mit Kreide an die Thüre schreibt, was in Verbindung mit dem ausgesprengten Weihwasser vom Volk als ein unfehlbares Schutzmittel gegen alle Gefahren angesehen wird*).

Zur volksthümlichen Feier des Dreikönigstages gehören auch die Umzüge der sogen. Sternsänger. In jenen mittelalterlichen Zeiten nämlich, da man Alles dramatisch zu gestalten suchte, lag auch die Darstellung der »drei Könige mit dem Stern« ziemlich nahe; und es fanden sich leicht drei Leute zusammen, die im abenteuerlichsten Costüm und mit einem blitzenden Stern versehen, den der Hautsprecher vorantrug, diese Rollen spielten. Da nun fast in jedem Hause für die Kinder eine Darstellung des Christkindes in der Krippe mit Maria und Joseph, den himmlischen Heerscharen, den Hirten, Ochs und Esel (vgl. Jesaj. 1, 3.) zu schauen war, so durften jene Leute meist auf einen freundlichen Empfang rechnen, wenn sie von Haus zu Haus zogen und durch passende Liederverse und Wechselreden im Karakter ihrer Rollen dem Volk das Verständniß der Festbegebenheit näher zu bringen suchten. Allerdings aber arteten diese Darstellungen späterhin in oft höchst anstößige Possenspiele aus; und in Göthe's Lied: »die heil. drei Könige mit ihrem Stern« erscheint die scherzhafte Seite solcher Festspiele jedenfalls noch in der mildesten Form. Wenigstens sah die Obrigkeit sich früh genug genöthigt, diese Umzüge genauer zu überwachen, da die »heil. drei Könige« mitunter auch übel berüchtigte Vagabunden waren die, statt ihre Schätze aufzuthun und Gaben darzubringen, zu entwenden suchten, was in ihre Hände kam. Eine andere volksthümliche und den häuslichen Kreisen angehörende Feier, die weniger allerdings in Deutschland, als in Frankreich am Dreikönigstage stattfindet, ist das Bohnenkönigsfest. Es wird nämlich ein großer Kuchen gebacken, der inwendig eine Bohne enthält. Am Morgen des Festtags oder den Abend vorher wird derselbe in so viel Stücke zerschnitten, als Familienglieder vorhanden sind, von denen sich jedes ein Stück wählen darf, und wer das die Bohne enthaltende bekommt, wird als »Bohnenkönig« proclamirt, und gilt, sey es, wer es sey, für diesen Tag als unumschränkter Gebieter und König. In der Regel leitet man dies Familienfest von den römischen Saturnalien ab, bei denen zur Erinnerung an die ursprüngliche Gleichheit der Menschen in dem goldenen Zeitalter des Saturnus die Sklaven für einen oder mehrere Tage Herrenrechte hatten, und von ihren Gebietern bedient wurden; und der Umstand, daß mit dem heil. Dreikönigstag die Weihnachtsfeier eigentlich abschließt, macht es ziemlich wahrscheinlich, daß man diesem letzten Festtag noch ein Stück von jenen Saturnalienrechten zu erhalten suchte. Doch wußte man dem Bohnenfeste schon frühzeitig eine christliche Bedeutung zu geben. In dem einen Kuchen, von dem Alle, die Dienerschaft nicht ausgeschlossen, essen sollten — an manchen Orten wurde selbst für die Armen ein Stück davon, die sogenannte Gottesportion, reservirt — ließ sich leicht ein Symbol der christichen Eintracht und Gemeinschaft erkennen, und der Umstand, daß oft den Jüngsten oder Niedrigsten die Würde und die Rechte des »Bohnenkönigs« zufielen, enthielt eine Aufforderung zu jener christlichen Demuth, welche den Jüngern bei der Fußwaschung in Wort und That so eindringlich an's Herz gelegt worden war.

H. A.

Dreschen, bei den Hebräern. Wenn das Getreide geschnitten und in Garben gebunden war, so brachte man es auf die Tenne (גֹּרֶן), welche ein offener, festgetretener,

---

*) Hinsichtlich des Weihwassers, des sogen. Dreikönigswassers, sey hier nur kurz bemerkt, daß mit Rücksicht auf die Taufe Christi im Jordan, deren Feier man am Epiphaniasfeste beging, in der Vigilie von Alters her eine feierliche Wasserweihe stattfand, und schon Chrysostomus erwähnt die Sitte des Volkes, solches Wasser als besonders kräftig und heilsam nach Hause zu nehmen und aufzubewahren, wobei er zugleich seine Verwunderung darüber ausspricht, daß es ein, ja zwei bis drei Jahre aufbewahrt, nicht faule, sondern immer klar und frisch bleibe.

eben und rein gemachter Platz auf einer Anhöhe war, so daß der Wind Spreu, Staub und Hülsen entführen konnte, was bekanntlich häufig als Bild der Zerstreuung und der eiteln Nichtigkeit vorkommt, z. B. Jes. 17, 13.; Hos. 13, 3.; Ps. 1, 4. u. o. Die Sonderung der Getreidekörner vom Stroh geschah auf drei verschiedene Arten. Kleinere Früchte, wie Dill, Kümmel (Jes. 28, 27.), aber auch Getreide, wenn dasselbe nur wenig war (Rut. 2, 17.), oder wenn es galt, das Dreschen vor Feinden zu verbergen (Richt. 6, 11.), wurden mit Stöcken ausgeklopft (חָבַט — vgl. Columella 2, 21.). Ueber das eigentliche Getreide wurden dagegen entweder Ochsen und Kühe (Hos. 10, 11.; Mika 4, 12 f.), seltener Pferde (vgl. Jes. 28, 28.) — was dagegen bei den Römern vorgezogen wurde (Plin. H. N. 18, 72.) — über die kreisförmig hingelegten Aehrenhaufen hingetrieben, die mit ihren Hufen die Körner austraten (Varro R. R. 1, 51.), oder aber eigene Dreschmaschinen durch solche Zugthiere darüber hingezogen. Dem bei dieser Arbeit behülflichen Vieh sollte nach dem milden Sinne des Gesetzgebers das Maul nicht verbunden werden (Deut. 25, 4.), wie es sonst wohl geschah; vielmehr wurde ihm gestattet, von der Frucht zu fressen, und nach Angabe der Mischna Chelim 16, 7. nur durch Verbinden der Augen dafür gesorgt, daß dasselbe nicht schwindlig wurde. Die Dreschmaschine selbst bestand theils in einem Dreschschlitten (מוֹרַג, auch mit dem Beisatz מ׳ חָרוּץ, oder auch bloß חָרוּץ s. Gesen. L. M. s. v.) d. h. einer schweren hölzernen Bohle (trahea), unten mit scharfen Steinen oder Eisen feilenartig besetzt (daher בַּעַל פִּיפִיּוֹת = mit Schneiden versehen, vielspitzig, Jes. 41, 15. oder ח׳ הַבַּרְזֶל Am. 1, 3.), theils in einer Art von niedrigen Wagen (עֲגָלָה Jes. 18, 27 f., plostellum punicum, tribulum), dessen Räder (Prov. 20, 26.) ähnlich construirte, scharfe Walzen hin- und herzogen. Beide Arten werden ohne genauere Unterscheidung öfter erwähnt, z. B. noch 2 Sam. 24, 22.; Hiob 41, 22. und im Kriege nach der grausamen Weise orientalischer Kriegführung mitunter gebraucht, um gefangene Feinde damit zu zerfleischen und zu zermalmen 2 Sam. 12, 31.; Am. 1, 3., weßhalb das Dreschen öfter als Bild gewaltsamer Vernichtung vorkommt, z. B. Jes. 21, 10.; 41, 15.; Jer. 51, 33. u. a. m. Das ausgedroschene Getreide schichtete man auf (Jer. 50, 26.), dann wurde es noch im Siebe gesichtet (Am. 9, 9.; Jes. 30, 28.), geschwungen oder geworfelt (Jes. 30, 24.), um die Körner ganz rein zu erhalten; und auch davon ist sehr häufig ein Bild zu Bezeichnung des genauesten Ausscheidens entlehnt, z. B. Prov. 20, 8. 26.; Matth. 3, 12.

Vgl. Hieronym., Cyrill., Jarchi und die neuern Ausll. zu den angef. Stellen des Jesaja, sodann Paulsen, Ackerbau d. Morgenländ. §. 41., Niebuhr, Reise I. S. 151 f. mit Taf. 17., Beschr. v. Arab. S. 158 — in diesen 3 Werken finden sich zugleich Abbildungen von Dreschschlitten alter und neuerer Art; v. Lengerke, Ken. I. S. 102 ff., Winer, RWB. Rüetschi.

Dresdnerconvent, s. Kryptocalvinismus.

Drexelius, von Augsburg gebürtig, Jesuit und Hofprediger des Kurfürsten Maximilian I. während 23 Jahren, † 1638 in München, vom Volke wie ein Heiliger verehrt, ist Verfasser vieler erbaulicher Schriften, die selbst unter den Protestanten Eingang fanden. Gesammtausgaben wurden mehrere veranstaltet und einzelne seiner Schriften in andere Sprachen übersetzt.

Drogo, Bischof v. Metz, geb. 807, fünfter Sohn Karls des Großen, zunächst wider seinen Willen von Ludwig dem Frommen zum Geistlichen bestimmt, wählte hernach aus freier Wahl diesen Beruf, wurde 823 Bischof v. Metz, Erzkaplan des Kaisers L. des Fr., Abt von Luxeuil, Administrator des Klosters Sarchin, zuletzt mit dem Titel Erzbischof und der Würde eines päbstlichen Legaten diesseits der Alpen geschmückt. Den in Metz eingeführten Gregorianischen Gesang hat er sorgfältig gepflegt, daher der Ausdruck Metzergesang so viel bedeutete als römischer Gesang. Er starb während eines Erholungsaufenthaltes in der Abtei Luxeuil, indem er, Liebhaber der Fischerei, um im vorbeifließenden Bache einen großen Fisch zu fangen, unversehens in's Wasser stürzte und ertrank. 835.

Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr von, Erzbischof von Cöln. Dem Träger der vorstehenden Namen und Würden widmen wir den folgenden ausführlicheren Artikel, weil er in die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der römischen Kirche zunächst in den preußischen Landen dann aber auch in weiteren Kreisen in bedeutungsvoller Weise eingegriffen hat. Wir lösen die Aufgabe, ein denkwürdiges Stück der neusten Kirchengeschichte in scharfen Umrissen zu zeichnen, mit Hülfe des reichen Urkundenmaterials, welches in Rheinwalds Acta historico-ecclesiastica (Bd. II. III.) enthalten ist. Außerdem werden wir aus der unübersehbaren Reihe der einschlagenden Schriften zuweilen die folgende: „Ueber die cölnische Angelegenheit, von Irenäus, Leipz. 1838" als Beleg anführen, welche, wie nicht allgemein bekannt geworden ist, von dem verewigten Gieseler herrührt, und sich, wie alle Arbeiten des theuren Mannes, durch große Genauigkeit und Gründlichkeit der thatsächlichen Darstellung auszeichnet. Zwei specielle Artikel über Hermes und über die gemischten Ehen setzen wir im Allgemeinen voraus.

Clemens Freiherr Droste wurde zu Vorhelm am 22. Jan. 1773 geboren und in Münster für den geistlichen Stand vorbereitet. Nachdem er in dem dortigen Hochstifte eine Pfründe empfangen hatte, erwarb er die Priesterweihe im Jahr 1797. Seitdem war er besonders in der Seelsorge thätig und namentlich wandte er den Wohlthätigkeitsanstalten der Diöcese seine fürsorgende Theilnahme zu; außerdem mag es zur näheren Bezeichnung seiner Richtung dienen, daß er dem Kreise angehörte, der sich um die Fürstin Gallitzin gebildet hatte. Im Jahr 1805 wurde er von dem Capitel sede vacante zum General-Vicar an Fürstenbergs Stelle gewählt; er verblieb indessen in dieser Stellung nicht lange Zeit, vielmehr schied er in Folge der damaligen kirchlichen und politischen Verwicklungen im Jahr 1813 aus der Verwaltung aus. Bekanntlich hatte Napoleon das von ihm im Jahr 1811 aufgehobene Münster'sche Capitel wiederhergestellt und den Dombechanten Grafen Spiegel zum Bischof ernannt. Der Pabst aber verweigerte demselben die canonische Institution, weshalb das Capitel von dem Kaiser angewiesen wurde, ihm die Administration als Vicar zu übertragen. Obschon nun dies der Willensmeinung des Pabstes widerstrebte, welcher die von dem Kaiser ernannten Bischöfe für unfähig erklärt hatte, vor ihrer Institution die Verwaltung der Diöcesen zu führen, wurde doch Graf Spiegel zum zweiten Vicar erwählt und der Freiherr Droste überließ ihm die Leitung des Sprengels. Dies behauptete er später nur im Wege einer widerruflichen Vollmacht gethan zu haben. Der Pabst aber gab ihm dafür seine Mißbilligung zu erkennen, und wies ihn an, die ertheilte Substitution zu widerrufen, worauf er am 31. Mai 1815 bekannt machte, daß er das von Napoleon ernannte Capitel nicht anerkenne und die Verwaltung wieder antrete. Damals schied Graf Spiegel aus, während das Capitel seinerseits sich durch Gutachten des Theologen Hermes und des Canonisten Cordes zu rechtfertigen bemüht war, welche beide ausführten, daß dasselbe gültig gehandelt und den Grafen Spiegel zum zweiten Vicar rechtmäßig gewählt habe. In dieser Thatsache ist später vielfach das Motiv der Ungunst gesucht worden, mit welcher der Freiherr Droste später in anderer Stellung den Professor Hermes und dessen Anhänger behandelt hat. Es ist indessen nicht nöthig, eine solche Erklärung zu Hülfe zu nehmen, wo die Gegensätze so offen auf der Hand liegen, durch welche der Prälat von dem nach tieferer, wissenschaftlicher Erkenntniß ringenden Theologen und der Gönnerin desselben, der protestantischen Regierung, geschieden war. In der That mag zunächst das Letztere von ihm nicht Wunder nehmen, denn als die Herrschaft von dem Krummstabe auf die protestantische Krone übergegangen, war es nur natürlich, daß sich in ihm die Erinnerungen und Sorgen eines Prälaten, strenggläubigen Katholiken und münsterländischen Edelmannes regten, und daß er Allem, was er für protestantisch hielt, zu wehren, und Alles, was er für ein Recht seiner Kirche erachtete, geltend zu machen sich bemühte. Hiermit ist der Standpunkt, welchen der Freiherr Droste der Regierung gegenüber einnahm, vollständig erklärt, und es erübrigt nur noch ihn im Einzelnen in concreten

Thatsachen darzulegen. Wir gehen, indem wir dieser Pflicht genügen, sofort auf das Verhalten des Prälaten gegen Hermes näher ein.

Als die Krone Preußen die rheinisch-westphälischen Stiftslande erwarb, war ihr das Volksschulwesen ein Gegenstand ernster Sorge. In den alten preußischen Gebieten war der Grundsatz als ein Lebensprinzip anerkannt, daß die Sorge für die Schulen dem Staate gehöre, und selbst in Schlesien, wo in Folge besondrer Verhältnisse ein beträchtlicher Einfluß der geistlichen Gewalt gesetzlich geworden war, wurde derselbe im Wesen festgehalten. Andrerseits suchte die Kirche, indem sie auf ihren Besitzstand und den westphälischen Frieden sich berief, die Volksschulen wieder in ihr Gebiet zu ziehen, und in dem Gränzstreite, welchen sie gegen den Staat führt, ist dies stets einer der hauptsächlichsten und wichtigsten Punkte gewesen. Auch der Generalvicar Freiherr Droste stand in diesem Stücke der Regierung gegenüber, und in einem von ihm an den Minister von Altenstein gerichteten Schreiben vom 21. März 1820 (u. a. bei Irenäus S. 74) bezeugt er es ausdrücklich, „daß er dadurch pflichtmäßig nur habe erhalten wollen, was der katholischen Kirche von Gott und Rechtswegen zukomme“. Darin freilich sah er seine Bestrebungen nicht von Erfolg begleitet. Desto mehr meinte er gegen einen anderen Punkt selbst vorschreiten zu können: nämlich gegen die von der Regierung gegründete theologische Facultät zu Bonn, die bekanntlich von dem Klerus und den geistlichen Würdenträgern anfänglich mit großem Mißtrauen behandelt wurde und mithin das Loos aller katholisch-theologischen Facultäten gemischter Universitäten theilte. Es kam hinzu, daß Hermes von Münster nach Bonn berufen und mithin der Facultät ein Element gegeben worden war, das einerseits der Münster'schen Lehranstalt ihre Schüler zu entziehen geeignet war, und andererseits schon damals in dem Freiherrn Droste Zweifel an seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit rege machen mochte. Der Letztere ergriff deshalb, ohne der Regierung darüber Anzeige zu machen, das drastische Mittel, den Münster'schen Diöcesanen den Besuch der Bonner Universität mit der Erklärung zu untersagen, daß er Keinem die Weihen ertheilen lassen werde, der anderswo als in Münster ohne seine Erlaubniß einen Zweig der Theologie hören werde. Diese Maßregel, welche das oben angeführte Schreiben mit der vom heil. Geiste übertragenen Pflicht der Obhut über die Reinheit und Vollständigkeit der Lehre rechtfertigt, erregte natürlich den Unwillen der Regierung und hatte zuletzt sogar die Schließung der theologischen Vorlesungen in Münster zur Folge.

Ein zweiter Anlaß zum Conflict mit der Regierung lag in einem andern Gebiete. Bekanntlich sind die gemischten Ehen seit der Anerkennung der evangelischen Kirche durch die deutschen Friedensverträge der Punkt gewesen, an welchen die römische Kirche ihren Protest gegen das ebenbürtige Dasein ihrer Schwester und ihren vermeinten Anspruch auf alle geborne Creatur angeknüpft hat. Welche schwere Kämpfe hiedurch veranlaßt worden und wie die Curie gegenüber den Staatsgesetzen und der Volkssitte sich bald abweisend, bald duldend verhalten habe, ist an dieser Stelle nicht auseinanderzusetzen, vielmehr genügt es hier zu bemerken, daß wie in der Kirche überhaupt, so auch in den Gebieten, mit denen wir es hier zu thun haben, eine durch die Verhältnisse derselben bedingte Mannigfaltigkeit der rechtlichen Uebungen und gesetzlichen Ordnungen stattfand. In den Territorien z. B., für welche der zwischen Pfalz-Neuburg und Brandenburg im Jahr 1672 abgeschlossene Religionsreceß maßgebend war, sollten die gemischten Brautpaare durch den Pfarrer des Bräutigams copulirt und die Kinder nach dem Geschlecht getheilt werden, Bestimmungen, von denen im Jahr 1728 das Cölnische Ordinariat der Curie berichtete, daß sie in Uebung seyen. Aehnlich verhielt es sich in letzterem Bezuge in den kleineren fürstlichen und gräflichen Gebieten, in Wied, Wied-Runkel, Sayn-Hachenburg ꝛc. und für die Grafschaft Bentheim-Steinfurt hatte der Bischof von Münster 1716 die Theilung der Kinder nach dem Geschlechte sogar selbst bedungen. Dagegen in den Gebieten unter unmittelbarer geistlicher Herrschaft hielt man das strenge Recht, welches die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben fordert, fest, und nur insofern wich

man von den ursprünglichen Weisungen der Curie ab, als man die Dispensation vom Ehehindernisse der Confessionsverschiedenheit nicht durchgehends als eine päbstliche behandelte. Daß nun auch in der Diöcese Münster der strengere Standpunkt festgehalten worden, ist z. B. aus einem bischöflichen Erlasse vom Jahr 1758 (bei *Krabbe*, Statuta Monast., p. 143) erkennbar. Allein später muß doch eine mildere Stimmung eingetreten seyn, wie ein nach der ersten preußischen Besitznahme von dem Generalvicar von Fürstenberg am 9. Nov. 1804 erstatteter Bericht darlegt (Irenäus, S. 189), ja auch der Nachfolger Fürstenbergs, Freiherr Droste, war anfänglich von dieser Entwicklung berührt, denn nach einem Berichte, den er am 16. Mai 1809 der damaligen Regierung erstattete, ließ er da, wo die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben nicht gesichert war, zwar nicht die Einsegnung, wohl aber den Abschluß der Ehe in der gemeinrechtlichen Form durch Erklärung des Consenses vor Pfarrer und Zeugen (die sg. passive Assistenz) zu. Als aber nach den Freiheitskriegen allgemein eine Hebung des kirchlichen Bewußtseyns eingetreten und damit leider auch jener Geist wiedererweckt worden war, der einst in das helle Friedensgeläute den Mißton des Protests gegen das rechtliche Daseyn der evangelischen Kirche geworfen hatte, änderte er diesen Standpunkt, indem er in Uebereinstimmung mit den Generalvicariaten von Trier, Aachen und Deutz, nicht nur den Abschluß der gemischten Ehen, sondern selbst die Proclamation von dem Versprechen der Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben abhängig machte (Jacobson, über die gemischten Ehen, S. 48), ein Verfahren, für das er, wie in allen Fällen, wo er in Religionssachen als Kirchenobrigkeit handle, nur der höheren kirchlichen Obrigkeit Rechenschaft schuldig zu seyn erklärte (vergl. das Schreiben an die Münster'sche Regierung vom 15. Jan. 1819, bei Irenäus, S. 70).

Schon aus den im Vorstehenden berichteten Thatsachen und Erklärungen wird man die Auffassung des Prälaten von dem Verhältniß der Kirche zu der bürgerlichen Obrigkeit entnehmen können. Wir besitzen aber ferner noch ein sehr umfassendes Zeugniß der unmittelbarsten Art in einer Schrift, welche er im Jahr 1817 unter dem Titel: „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken" erscheinen ließ, um die jubelnde evangelische Kirche an das Recht der römischen Kirche und ihrer Prälaten zu erinnern. Hier finden wir ganz jene dualistische Anschauung des Mittelalters wieder, nach welcher die Kirche das mit allen Glorien ausgestattete Himmelreich, der Staat aber die Welt und die Sünde ist; ja der Prälat nennt die Kirche mit all' ihren menschlichen Anhängseln und Gebrechen, und mit ihm selbst, kurzweg das Himmelreich auf Erden. Das Verhältniß der Kirche zu dem Staate aber bezeichnet er, all' die tausendfach verschlungenen Beziehungen beider gänzlich ignorirend, mit der banalen Formel der Unabhängigkeit, für die er in Bausch und Bogen den göttlichen Auftrag unterstellt. Wie er von diesem Standpunkte aus gegen die evangelische Kirche gesinnt gewesen sey, ist kaum erst noch besonders zu sagen. Wenn er in einer späteren Schrift es offen ausgesprochen hat, daß Luther durch die Lehre von der Rechtfertigung der Immoralität, und durch die Lehre von der Auslegung der h. Schrift dem Vernunftstolze die Zügel abgenommen habe; wenn er hier sogar vor der schmählichen Insinuation nicht zurückgeschreckt ist, daß die Protestanten kraft des von ihnen behaupteten Rechts die Schrift zu prüfen, auch den göttlichen Befehl von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit außer Kraft setzen könnten, so hat er allerdings in der Schrift vom Jahr 1817 größere Mäßigung bewiesen. Immerhin aber ist auch diese dafür ein offenes Zeugniß, daß er der evangelischen Kirche eben keinerlei Recht und keinerlei Antheil an den Verheißungen des Herrn zugestand.

Es leuchtet ein, daß ein Prälat in dieser Richtung und Stimmung sich in den neueren oft so verwickelten Beziehungen nur schwer zurechtfinden konnte, und wir brauchen daher nicht noch nach einer speciellen Ursache der Amtsniederlegung zu suchen, welche der Freiherr Droste im Jahr 1820 erklärte. Seitdem gewannen die Verhältnisse eine friedlichere Gestaltung, namentlich wurden nunmehr auch die theologischen Vorlesungen an der Akademie zu Münster wieder eröffnet. Der Freiherr Droste aber wandte die Zeit

seiner Muße besonders der Pflege des Hauses der barmherzigen Schwestern, welches er begründet hatte, und schriftstellerischen Arbeiten zu, wie denn namentlich in dieser Zeit von ihm zwei Schriften: „Ueber das innere Gebet“ und: „die barmherzigen Schwestern“ erschienen sind. In dieses sein zurückgezogenes Verhalten brachte auch seine Ernennung zum Weihbischofe von Calama, welche nach der Erhebung seines Bruders auf den Münster'schen Bischofsstuhl erfolgte, keine Aenderung, und erst nach einem Jahrzehnt tritt er wieder in den Vordergrund der Ereignisse. Bevor wir ihm dahin folgen, müssen wir darstellen, wie sich inzwischen die Verhältnisse gestalteten, in welche er später so wesentlich eingegriffen hat.

Wie wir bereits erwähnt haben, hatte sich das Verhalten der Organe der Kirche in der Angelegenheit der gemischten Ehen wesentlich verschärft; namentlich hatten, wie bemerkt, die Generalvicariate in Aachen, Deutz, Münster und Trier den Geistlichen die Assistenz bei der Abschließung der gemischten Ehen und selbst das Aufgebot wieder untersagt, falls nicht die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben gesichert sey. Dieser Maßregel gegenüber hätte die Regierung zunächst die Einsegnung der Ehen schlechthin anbefehlen können, und es hat nicht an hitzigen Freunden gefehlt, die ihr die Unterlassung einer solchen Maßregel als Schuld angerechnet haben. Indessen wird das besonnene und umsichtige Urtheil immer nur dahin ausfallen können, daß der Zwang zur Einsegnung, die ohnehin zur Wesenheit der Ehe gar nicht gehört, nur eine Gewaltthat gewesen seyn würde. Hinwiederum ein anderer Weg wäre gewesen, die Abwehr des Unrechts zunächst der eignen Kraft der evangelischen Kirche, deren Existenz eben durch die Forderungen des römischen Klerus immer auf's Neue in Frage gestellt war, zu überlassen und eventuell für die Collisionsfälle die bürgerliche Eheschließung in den westlichen Provinzen allgemein zu gestatten. Dieses Mittel lag aber den Vorstellungen der Staatsregierung im Allgemeinen fern, in denen die evangelische Kirche als eine individuelle, durch die Kraft ihres eignen Prinzipes getragene und gehaltene Lebensordnung damals noch gar keine Stätte hatte. So wurde denn ein mittlerer Weg gewählt, welcher darin bestand, daß man ein für die östlichen Provinzen bestehendes Gesetz vom Jahr 1803, nach welchem die Erziehung der Kinder in der Confession des Vaters geschehen soll und zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Theil den andern durch Verträge verpflichten darf, im Jahr 1825 auf die westlichen Provinzen übertrug (Rheinwald, III. 419 folg.) Der einzig mögliche Sinn dieser Maßregel war der, daß die Geistlichen nicht ein Versprechen der katholischen Kindererziehung zur Bedingung der Einsegnung machen sollten. Allein eine nachhaltige Hülfe wurde nach der eben angedeuteten Richtung hin dadurch nicht erzielt, weil die Geistlichen zwar kein Versprechen mehr forderten, jedoch die Trauung ohne Erklärung eines Grundes verweigerten, wenn das Versprechen nicht freiwillig gegeben wurde. Die Regierung suchte deshalb das, was sie mit ihren eignen Mitteln nicht zu erlangen vermocht hatte, durch die Autorität der Kirche zu erreichen, indem sie die Bischöfe veranlaßte, sich an den Pabst zu wenden und von diesem eine nähere Weisung zu erbitten. Hierauf erging das Breve *Literis altero* vom 25. März 1830 (Rheinwald, III. 420), dessen Inhalt sich in folgenden Sätzen wiedergeben läßt: 1) Das Eingehen einer gemischten Ehe ist einem Katholiken eine Sünde und es sollen deshalb namentlich katholische Frauenzimmer vor solchen Verbindungen gewarnt werden. 2) Gehen Katholiken nichtsdestoweniger solche Ehen ein, so sollen namentlich ausgesprochene Censuren über sie nicht verhängt werden, 3) der Geistliche soll aber jedes Actes, der auf eine Billigung solcher Ehen bezogen werden könnte, sich enthalten und bei dem Abschlusse nur passive Assistenz leisten. 4) Auch solche gemischte Ehen, welche nicht vor einem katholischen Geistlichen geschlossen sind, sollen fortan für gültig erachtet werden, und für die bereits eingegangenen wird die geeignete Remedur in Aussicht gestellt. Daß diese Bestimmungen im Vergleich mit dem, was sonst die Päbste über die gemischten Ehen ausgesprochen haben, einen wesentlich milderen Geist bekundeten, war gewiß. Gerade in Betreff des wichtigsten Punktes aber, nämlich der Bedingung der katholischen

Kindererziehung, enthielt das Breve keine positive Bestimmung, vielmehr war es, wie auch sonst in wichtigen und verantwortlichen Angelegenheiten geschehen ist, in Mittelausdrücken gehalten, so daß es über eine mildere Praxis allenfalls hinwegzusehen schien, während nöthigenfalls auch die strengere Meinung sich darin wiederfinden konnte. Daneben aber erging noch eine Instruction des Cardinals Albani vom 27. März 1830 (Rheinwald, III. 423), welche zwar ebenfalls keine directe Anweisung enthielt, jedoch zugleich den Bischöfen eröffnete, daß in dem Breve die bei dergleichen Dispensationen früher geforderten Bedingungen nicht aufgegeben seyen. War es also die Absicht gewesen, eine ausdrückliche Sanction dessen zu erlangen, was die Verhältnisse der Regierung als wünschenswerth erscheinen ließen, so war dieselbe verfehlt worden. Die Regierung suchte deshalb, als sie auch durch fortgesetzte diplomatische Verhandlungen ein günstigeres Ziel zu erreichen nicht vermochte, mit den Bischöfen über eine Auslegung des Breve sich zu verständigen, welche ihren Wünschen gemäß war. Zu diesem Zwecke eröffnete sie durch ihren Gesandten beim päbstlichen Stuhle, Geh. Legationsrath Bunsen, zunächst mit dem Grafen Spiegel, der sich um den Preis gewisser Concessionen geneigt finden ließ, eine Verhandlung, und gelangte so zu einer Einigung, der hinterher auch die übrigen Bischöfe beitraten. In dieser Convention (Rheinwald, III. 428.) war von dem Grundsatze ausgegangen, daß von Seiten der Bischöfe Alles, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten sey, vorgenommen, und alles nicht ausdrücklich Vorgeschriebene unterlassen werden könne, und es war demgemäß bedungen, daß die Geistlichen fortan das Versprechen der katholischen Kindererziehung nicht mehr fordern, und die passive Assistenz auf die Fälle beschränken sollten, wo sich bei Eingehung der gemischten Ehen religiöse Leichtfertigkeit kund gebe. Zugleich war, da sonach eine specielle Cognition überhaupt nicht mehr stattfinden sollte, auch der Wegfall der Dispensationen von dem Ehehindernisse der Confessionsverschiedenheit verabredet. Hernach wurde in der Erzdiöcese am 22. Oct. 1834 das Generalvicariat mit Instruction versehen (Rheinwald, l. c. 434.), und es schien, als sey nunmehr der Friede auf den günstigsten Grundlagen gesichert. Nur trug leider die Convention den Keim ihrer Zerstörung in sich, weil sie von dem Standpunkte des Kirchenrechts aus, so man nur in dasselbe nicht Anschauungen hineinträgt, die ihm fremd sind, an einer unheilbaren Nichtigkeit laborirte. Es ist allerdings wahr, daß zu Zeiten die Curie stillschweigend zugesehen hat, wenn die strengen Satzungen über die Ehen mit den Ketzern um der Noth der Verhältnisse willen nicht vollständig befolgt werden konnten, und die Declarationen der Congregation del Concilio, die z. B. in Richters größerer Ausgabe der Trienter Beschlüsse zusammengestellt sind, beweisen es deutlich genug, daß sie da, wo für die Katholiken nachtheilige Folgen davon zu befürchten waren, mit großer Vorsicht vermied, die Consequenzen ihres Prinzips geltend zu machen. Es ist ferner richtig, daß in Deutschland das strenge Recht, welches die päbstliche Dispens forderte, nicht mehr vollständig in Uebung war. Andrerseits aber konnte es nicht verkannt werden, daß das, was im vorliegenden Falle geschah, weit über die Befugnisse hinausging, welche den Bischöfen gegenüber dem Pabste und der allgemeinen Gesetzgebung zugestanden sind, und daß es nicht wohl möglich war, die bedungenen Sätze durch das Breve zu rechtfertigen, mit dem sie vielmehr zum Theil im Widerspruch standen. In der That war also mit Gewißheit anzunehmen, daß der römische Hof die Convention vernichten werde, sowie er von ihr Kenntniß erlangt habe, ihr Erfolg war also durch die Geheimhaltung bedingt, die zu bewahren einer Unmöglichkeit gleichkam. Für die Regierung aber konnte aus ihr ebendeshalb nicht die Hoffnung auf einen dauernden Frieden, sondern nur eine Störung ihres Verhältnisses zu dem römischen Hofe erwachsen, die denn auch später reichlich genug eingetreten ist, wie wir bald sehen werden.

Aber auch nach einer andren Seite bereitete sich eine folgenreiche Verwicklung vor. Es mußte zugestanden werden, daß in den wiederhergestellten Diöcesen nur ein geringes Maß theologischer Bildung gefunden wurde, und selbst die Abwendiggesinnten mußten

anerkennen, daß die preußische Regierung auch diesem Mangel Abhülfe zu schaffen redlich bemüht war. Daß sie die Wissenschaftlichkeit förderte, wo sie sie fand, war eben nur natürlich und die Begünstigung, deren sich die Hermes'sche Richtung in Theologie und Philosophie erfreuen durfte, ergab sich so von selbst, wie denn auch Graf Spiegel, nachdem er zum Erzbischof von Cöln befördert war, Hermes großes Vertrauen schenkte und seines Rathes sich oft bediente. Daß der Freiherr Droste andrer Gesinnung gewesen sey, und namentlich auch an Hermes' Rechtgläubigkeit gezweifelt zu haben scheine, ist oben schon bemerkt worden. Dies war indessen jedenfalls nur erst eine nicht zur Klarheit gediehene besondre Meinung, und im Allgemeinen wurde Hermes nicht nur nicht für ketzerisch, sondern gerade entgegengesetzt für einen ausgezeichneten rechtgläubigen Theologen gehalten, worüber amtliche Beweise vorliegen. Dagegen war das gewiß, daß Hermes die Lehrstühle mit seinen Anhängern ausschließlich zu besetzen bemüht war, so daß, nachdem Gratz und Seber von ihren Professuren in nicht sehr freundlicher Weise entlassen waren, die Fächer der Theologie und des Kirchenrechts von der neuen Richtung allein beherrscht wurden (Irenäus, S. 28 ff.). Um so öfter tauchten nun Zweifel an der Rechtgläubigkeit derselben auf, und als die Regierung, wohl um auch den Gegnern gerecht zu werden, den Professor Klee, einen Schüler von Liebermann, berufen hatte, steigerten sich die Angriffe um so mehr, während die Angegriffenen im Bewußtseyn einer gedeckten Stellung die Vertheidigung in einer Weise führten, welcher mit Recht der Vorwurf des Uebermuthes gemacht werden durfte. Obschon nämlich Hermes im Jahr 1831 gestorben war, durften doch seine Anhänger und Schüler der fortdauernden Gunst des Erzbischofs sich erfreuen, ja es wurde der Facultät sogar eine Art päbstlicher Anerkennung zu Theil, insofern ein Breve vom 11. Aug. 1832 die faktisch bestehenden Verhältnisse guthieß. Um so heftiger regte sich die Reaction nicht bloß in der Presse (besonders der Aschaffenburger Kirchenzeitung), sondern man wußte auch einen großen weltlichen Hof in das Spiel zu ziehen und durch diesen in Rom die geeigneten Anregungen ergehen zu lassen. Gewiß ist demnächst, daß der Nuncius in München Auftrag erhielt, das Gutachten eines gelehrten, unbefangenen Mannes zu erfordern, und daß zu diesem Geschäft der Professor Windischmann ausersehen wurde der zu den Hauptgegnern gehörte, ja wahrscheinlich die Agitation gegen Hermes selbst angestiftet hatte (vrgl. die offiz. Andeutungen bei Rheinwald, III. 537). In welchem Lichte hiernach die Hermes'sche Philosophie in Rom erscheinen mußte, ist leicht zu denken, und es darf daher auch nicht Wunder nehmen, daß der Pabst in der angeblich von ihm selbst concipirten Bulle *Dum acerbissimas* vom 26. Sept. 1835 eine Lehre verdammte, von der ihm gemeldet worden war, daß sie „tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo tamquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem . . .“ (Rheinwald, I. 11.) Dieser Erlaß war, da für ihn die altherkömmliche Form der Promulgation durch öffentlichen Anschlag in Rom gewählt worden war, weder der Regierung vorgelegt noch dem Capitularverweser mitgetheilt worden, sondern die erste Kunde von ihm gelangte aus Belgien in die Rheinlande, wo er unter den Anhängern der Hermes'schen Richtung begreiflich genug schon auch deshalb Besorgnisse erregte, weil kurz vor dem Erlaß der Bulle (2. Aug.) Graf Spiegel gestorben war, und mithin Alles darauf ankam, wer an seine Stelle von dem Capitel werde gewählt werden. Und diese Besorgniß erwies sich bald genug nur zu sehr als begründet, denn am 1. Dec. 1835 wurde der Freiherr Droste Weihbischof von Calama, der alte Widersacher von Hermes, von dem Capitel und zwar in Folge einer Einwirkung der Regierung erkoren.

Auch dieser Schritt hat Anlaß zu vielerlei Vermuthungen und ungünstigen Deutungen gegeben. Wenn indessen die Staatsschrift der Regierung versichert, daß die persönliche Frömmigkeit des Freiherrn Droste und dessen Verdienste um das Institut der barmherzigen Schwestern den Impuls zur Einwirkung auf die Wahl des Capitels gege-

ben habe, so haben wir nicht nur keinen Grund, nach einer anderen Erklärung zu suchen, sondern wir können hier noch zur Bestätigung bemerken, daß sicherm Vernehmen nach ein Wille, der in Werken hingebender Barmherzigkeit des Christen schönste Zier fand und findet und auch nach dieser Richtung hin sich ein unvergängliches Gedächtniß bereitet hat, auf die Erwählung des Freiherrn Droste von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Dabei wurde freilich auch erwogen, daß das frühere Verhalten dieses Prälaten wohl Bedenken zu erregen geeignet sey. Allein zunächst hoffte man, daß gereiftere Lebenserfahrungen und die Uebung christlicher Werke mildernd auf ihn eingewirkt haben würden, und andererseits wurde wenigstens in Einem Punkte, nämlich in Beziehung auf die gemischten Ehen, eine Garantie für die Zukunft zu schaffen versucht. Der Minister ließ nämlich durch den Domherrn Schmülling dem Prälaten die Frage vorlegen, ob er, im Fall er auf einen bischöflichen Stuhl erhoben werden würde, nicht allein das in Betreff der gemischten Ehen getroffene Uebereinkommen vom 19. Juni 1834 nicht angreifen oder umstoßen, sondern vielmehr solches aufrechtzuerhalten und nach dem Geiste der Versöhnung, der es eingegeben habe, anzuwenden bereit und beflissen seyn werde? Hierauf antwortete derselbe: "daß er schon lange gewünscht habe, es möge sich ein Weg finden lassen, die überaus schwierige Angelegenheit der gemischten Ehen zu beseitigen; daß er mit Freuden die Erfüllung dieses Wunsches vernommen habe, und daß er sich wohl hüten werde, jene gemäß dem Breve vom Pabste Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten, oder gar, wenn solches thunlich wäre, anzugreifen oder umzustoßen, und daß er dieselbe nach dem Geiste der Liebe und der Friedfertigkeit anwenden werde" (Rheinwald, II. 318. 320.), und es schien also, daß man wenigstens in diesem einen Punkte des Friedens gewiß seyn könne. Wie bitter diese Hoffnung der Regierung getäuscht worden ist, wird uns sogleich entgegentreten. Es waren damals böse Zeichen am Himmel, das rothe Buch hatte über den Staat sein Zetergeschrei erhoben und den Kampf der Majestät der Kirche gegen das Majestätsrecht des Staates verkündigt, in welchem auch der neuerwählte Erzbischof eine folgenreiche Rolle spielen sollte.

Als derselbe sein Regiment antrat, wurde den Diöcesanen sofort das Wehen eines anderen Geistes fühlbar. Es war nicht mehr jene weltmännische Freundlichkeit und Klugheit, welche das Regiment führte, sondern ein schroffes herrisches Wesen ohne Geduld und Liebe, und ein unbeugsamer Widerwille gegen den verstorbenen Erzbischof und dessen Werke. Wir müssen es uns versagen, die Züge, welche als Beweise für dieses Urtheil in nicht geringer Anzahl veröffentlicht worden sind, hier wiederzugeben; und enthalten uns namentlich von einer um Ostern 1837 angeblich zu Lyon chez Jules Charlier erschienenen Commonitorium ad archiepiscopum Coloniensem Gebrauch zu machen. Dagegen können wir nicht umhin aus einem Berichte, welchen das Metropolitancapitel am 22. Nov. 1837 an den Pabst erstattet hat, die folgende Stelle auszuheben, welche eine offenbar sehr milde Karakteristik des Prälaten enthält: „Paucis fere ad eum aditus patebat; plurimis ac doctioribus peritioribusque viris diffidere eorumque consilia spernere videbatur, quum ipse vel ob solam jam aetatem provectam administrandae tam amplae eique minus notae dioecesi solus vix sufficere posset; plures atque imprimis presbyteros juniores morosius et minus caconice tractabat, ... pluraque prius ac praecipue ab antecessore piae memoriae ad utilitatem et gloriam ecclesiae catholicae bene, legitime ac laboriose instituta turbare conabatur, ita ut ejus administrandi ratio non aedificandi stadium sed quasi destruendi speciem prae se ferret“ (Rheinwald III. 556.). Diese Gemüthsrichtung trat denn auch besonders im Verkehr mit der Staatsregierung gerade so hervor, wie dies früher geschehen war; ja unter der Einwirkung einer ascetischen Frömmigkeit, welche oft genug den Blick verengert, hatte sie sich wesentlich verschärft und verbittert. Auch jetzt wieder waren die gemischten Ehen der Stein des Anstoßes, und die Regierung sah sich oft genug veranlaßt, den Erzbischof an die Convention zu mahnen, deren Billigung die Bedingung seiner Erhebung gewesen war. Zunächst

nun stellte derselbe die Gültigkeit der Vereinbarung und der auf sie gegründeten Instruktion nicht in Abrede, sondern er nahm nur in einzelnen Punkten eine veränderte Auslegung in Anspruch, wie dies z. B. noch eine an den Aachner Domprobst Cläßen gerichtete Verfügung vom 25. Dez. 1836 darlegt (Rheinwald II. 856.). Später aber sprach er es ohne Rückhalt aus, daß er die Instruktion nur befolgen werde, soweit sie dem Breve gemäß sey, während er das von ihm dem Minister gegebene Versprechen durch die Behauptung zu entkräften suchte, daß er die Convention gar nicht gekannt und nur der Versicherung des Ministers, dieselbe sey in Gemäßheit des Breve verfaßt, Glauben geschenkt habe (vgl. die Schreiben an den Grafen Stolberg vom 18. Sept. 1837 und an den Minister v. Altenstein vom 31. Okt. desselb. Jahres bei Rheinwald III. 444, 447.). Wie sehr dieses Verfahren den Unwillen der Regierung erregt habe, werden wir später sehen; hier aber müssen wir noch bemerken, daß der Erzbischof in der Reaktion gegen das von der Regierung mit so großer Mühe zu Stande gebrachte Werk nicht allein stand; denn schon im Mai 1836 hatte die Aschaffenburger Kirchenzeitung durch Mittheilung einer offenbar aus der Instruktion an die General-Vicariate geschöpften „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta" Lärm geschlagen (Rheinwald II. 317.) und der römische Stuhl hatte noch einige Monate früher in einer an den preußischen Ministerresidenten gerichteten Note die angeblich von dem verstorbenen Erzbischofe unterzeichnete Instruktion zum Gegenstande einer Beschwerde gemacht, auf welche der Minister am 15. April nur zu erwidern sich veranlaßt sah, daß eine von dem Erzbischof den Suffraganen ertheilte Instruktion nur in der Einbildung oder Bosheit des Denunzianten existire, und daß, wenn die Bischöfe sich über die Ausführung des Breve verständigt hätten, es ihre Sache sey, davon dem Pabste Rechenschaft zu geben*) (Rheinwald II. 321 ff.). Und eine Communikation nach dieser Seite hin fand wirklich statt, indem auf Veranlassung des Ministers sowohl der Erzbischof als seine Suffraganen Schreiben an den Pabst richteten, deren Zweck es war, sein durch irrige Nachrichten und boshafte Zuträgereien aufgeregtes Gemüth zu beruhigen (Rheinwald II. 349 ff.). Indessen war auch dieser Schritt nicht von Erfolg, ja wir dürfen annehmen, daß gerade die Stimmung des römischen Hofes dazu beigetragen habe, den Erzbischof in jenem sich immer mehr verschärfenden Widerspruche gegen die Convention zu befestigen.

Hatte nun schon die Frage der gemischten Ehen Anlaß zur Störung eines guten Vernehmens gegeben, so geschah dies fast noch mehr durch das Verfahren des Erzbischofs gegen die Hermesianer. Die Regierung hatte ihrerseits sich bemüht, durch die geeignete Einwirkung auf die Bonner Professoren eine dem offenkundigen Urtheile des Pabstes widerstrebende Lehrweise zu hindern, und der Erzbischof seinerseits ließ im Anfang die Dinge gehen, ohne irgendwie einzugreifen. Im November 1846 aber begann eine Reihe von Maßnahmen, die selbst da, wo sie im Recht begründet waren, durch ihre Form sich anstößig und verletzend erwiesen. Zunächst galt es dem Organ der Hermesianer, der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, deren Censur vom Erzbischof unter der hier sehr bedenklichen Berufung auf das Tridentinum bei Geldbuße und Bann in Anspruch genommen wurde (Irenäus S. 123). Ein anderes Mal mußte sich eine von dem Professor Braun vorbereitete Ausgabe der bekannten Schrift von Muratori: De ingeniorum moderatione in religionis negotio, eine Censur gefallen lassen, in deren Folge sie gar nicht in der Erzdiöcese gedruckt werden konnte. Endlich wurden im Januar 1837 die Beichtväter der Stadt Bonn instruirt, ihren Beichtkindern zu eröffnen, daß Niemand die Schriften von Hermes lesen und kein Theolog Vorlesungen hören dürfe, welche diesen Schriften gemäß seyen (Rheinwald III. 442.). Theils dieser Vorgang, theils die Einwendungen, welche der Erzbischof gegen die Vorlesungen einiger

*) Die weiteren Verhandlungen zwischen dem Gesandten und der Kurie darzulegen, gehört nicht in den Kreis unserer Aufgabe; wir verweisen deßhalb nur auf die Noten bei Rheinwald II. III.

Hermesianer erhoben hatte, bewogen die Regierung, durch den Curator der Universität Bonn den Versuch einer Vermittlung machen, und namentlich den Erzbischof auffordern zu lassen, daß er entweder die der Hermes'schen Irrthümer verdächtigen Professoren zum Zwecke ihrer Rechtfertigung persönliches Gehör gewähren, oder eine schriftliche Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit entgegennehmen oder wenigstens ihnen die Punkte bezeichnen möge, in denen er ihre Orthodoxie bezweifle, denn noch war keiner der der Irrlehre bezüchtigten Männer von ihm, wie es einer wahrhaft geistlichen Obrigkeit geziemt hätte, näher befragt und zurechtgewiesen worden, obschon er darum oft gebeten worden war. Auch dieser Versuch, ihn auf den Weg der Gerechtigkeit und Liebe zu lenken, blieb jedoch ohne Erfolg, wenn man nicht etwa als solchen eine Reihe von Thesen gelten lassen will, welche den zur Seelsorge zu approbirenden und anderen des Irrglaubens verdächtigen Priestern zur Unterschrift vorgelegt werden, und, wie es scheint, den rechtgläubigen Standpunkt gegenüber den Hermesianischen Irrthümern darlegen sollten (Theses neoapprobandis et aliis presbyteris . . . propositae bei Rheinwald III. 461.). Diese Urkunde war, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, schon von dem formellen Standpunkte aus von nicht geringem Interesse, insofern sie die Frage rege machte, ob es einem einzelnen Prälaten wohl gestattet sey, neben der offiziellen noch eine zweite allgemeine Glaubensformel einzuführen. Sie hat aber auch noch außerdem eine große Bedeutung, indem sie offenbar die Absicht des Erzbischofs bekundete, der Staatsregierung die Intercession in einer Frage, die das Schicksal der von ihr früher unter Mitwirkung der geistlichen Obrigkeit berufenen Lehrer so nahe berührte, unmöglich zu machen. Sie fordert nämlich von den Priestern das Gelöbniß des unbedingten Gehorsams in allen die Lehre und Disciplin berührenden Dingen, und das Versprechen, von dem Erzbischof an Niemand anders als an den Pabst appelliren zu wollen, womit augenscheinlich die Einwirkung der Regierung ausgeschlossen werden sollte. Dies freilich war von dem römischen Standpunkte aus, welcher der weltlichen Gewalt keinerlei Recht in geistigen Dingen zugesteht, nur consequent. Andererseits aber ist es in dem deutschen und im französischen Staatsrechte von jeher als ein Recht der Staatsregierungen angesehen worden, in Fällen des Mißbrauchs der Gewalt von Seiten der Organe des Kirchenregiments vermittelnd einzuschreiten, und um so weniger war es der Regierung zu verdenken, daß dieser Schritt des Erzbischofs in ihr nicht geringe Besorgniß erregte, als er gegen Ende Mai ihr bekannt wurde. Und dazu hatte sich inzwischen noch anderweite Veranlassung genug gefunden, denn in Bonn steigerte sich die Aufregung immer mehr, und nur nothdürftig wurde die Ruhe äußerlich dadurch erhalten, daß die Regierung den Professoren und Lehrern beider Richtungen das Versprechen abnahm, sich bei allen Handlungen ihres Lehramts der Erwähnung der Hermes'schen Schriften und der päbstlichen Bulle, sowie jeder Polemik für oder wider das Hermes'sche System zu enthalten (Rheinwald II. 442.). Dazu kam das fortgesetzte, jeder Verständigung unzugängliche Verhalten des Erzbischofs gegen die Lehranstalten der Diöcese. Derselbe hatte einigen Studirenden eröffnet, daß von den der Theologie Beflissenen keine andere Vorlesungen als die des Theologen Klee und des Kanonisten Walter gehört werden dürften, und die Folge dieser Weisung war es, daß im Anfange des Sommerhalbjahrs die Alumnen des Conviktoriums, als ihnen die von ihnen zu hörenden Vorlesungen bezeichnet werden sollten, gegen die Weisungen ihrer Lehrer sich ungehorsam bezeigen und schließlich bis auf Wenige austraten. In ähnlicher Weise wurde das Priesterseminar in Köln gestört, indem der Erzbischof die Vorlesungen zum größten Theil untersagte, und dafür in seiner eignen Kurie durch zwei Kölnische Priester den Alumnen Vorträge halten ließ, welche der Oberpräsident inhibirte, weil für die beauftragten Lehrer die Approbation der Staatsregierung nicht nachgesucht worden war (Rheinwald III. 501.).

Während sich so die Verhältnisse mehr und mehr verwickelten, hatte die Regierung es nicht versäumt, auf vertrautem Wege an den Prälaten mancherlei Vorstellungen und Warnungen richten zu lassen, und als sie noch zuletzt den damaligen Regierungspräsidenten zu Düsseldorf, Grafen Stolberg, mit einem Vermittlungsversuche beauftragte,

zeigte sie schon durch die Wahl dieses dem Bischofe befreundeten Mannes, wie sehr sie zur Rücksichtnahme geneigt sey. In der That schien es denn auch, als ob diesmal ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten, denn der Erzbischof ließ sich zunächst, soviel die Hermesianer betraf, zu einem Abkommen geneigt finden, welches einerseits das auf die Lehrer und das Conviktorium gelegte Interdikt, sowie die Verpflichtung auf die Thesen beseitigen, andererseits aber der päbstlichen Censur über die Hermes'sche Philosophie diejenige Wirkung sichern sollte, welche sie gehabt haben würde, wenn sie nicht durch einen der Regierung nicht vorgelegten und nicht publizirten päbstlichen Erlaß, sondern durch den Index librorum prohibitorum erfolgt wäre (was bekanntlich bereits am 7. Jan. 1836 geschehen war, Rheinwald II. 1.). Um vieles schwieriger war es, über den zweiten Hauptpunkt zu einer selbst nur vorläufigen Einigung zu gelangen. Indessen öffnete sich nach langen mühsamen Verhandlungen, in denen die Unversöhnlichkeit der beiderseitigen Standpunkte deutlich genug zu Tage getreten war, auch hier eine günstigere Aussicht, indem der Erzbischof in einer unter Mitwirkung des Ministerresidenten Bunsen am 16. Sept. abgehaltenen Conferenz sich bereit zeigte, dem Grafen Stolberg schriftlich zu zusichern: daß er die gemäß dem Breve und der Instruktion an das Generalvicariat im Jahr 1834 festgestellte Praxis bestehen lassen und in dem dadurch festgestellten Geschäftsgange nichts ändern werde (vgl. das Protokoll bei Rheinwald III. 438.). Schon am folgenden Tage erklärte er aber, daß er soviel möglich das Breve und die Instruktion befolgen, wo aber beide nicht zu vereinigen seyen, sich nach dem Breve richten werde. Zugleich lehnte er jede weitere mündliche oder schriftliche Besprechung über diesen Gegenstand ab, weil er von der gegebenen Erklärung nicht abgehen könne, und sich nicht in den Fall setzen wolle, auf seinem Todtenbette widerrufen zu müssen, wie dies schon im November des Jahres 1836 der Trier'sche Bischof von Hommer gethan hatte (Rheinwald II. 358.). Nachdem in dieser Weise die Verhandlungen sich zerschlagen hatten, machte der Minister am 24. Okt. einen letzten Versuch in einem ernsten Schreiben, welches den Erzbischof an das von ihm gegebene Versprechen mahnte, ihm die Unvereinbarkeit seines Standpunktes mit den Landesgesetzen und dem Staatsinteresse darlegte, und schließlich auf die Resignation als das Mittel, den beschlossenen Repressivmaßregeln zu entgehen, hindeutete (Rheinwald III. 445.). Aber auch auf diese letzte Eröffnung erwiderte der Prälat abweisend, indem er zunächst geltend machte, die Hermes'sche Angelegenheit sey rein kirchlich. In Beziehung auf die Controverse wegen der gemischten Ehen wiederholte er, unter Bezugnahme auf die Pflicht des bischöflichen Amtes, seine Erklärung vom 17. Sept., mit der Behauptung, in dem vor seiner Wahl von ihm gegebenen Versprechen sey von der Instruktion an die Generalvicariate gar nicht die Rede gewesen. Endlich nahm er für sich die Gewissensfreiheit in Anspruch und verwahrte sich gegen die Verletzung der Rechte der katholischen Kirche und die Beschränkung der freien Ausübung der katholischen Kirchengewalt, indem er, unter Ablehnung der ihm zugemutheten Amtsniederlegung, in weltlichen Dingen Gehorsam gelobte (Rheinwald III. 447.).

Nunmehr näherten die Dinge sich rasch ihrem Ende. Der Prälat wurde am 20. Nov. nach Minden abgeführt und ein Publicandum der Minister der geistlichen Angelegenheiten, der Justiz und des Innern legte die Gründe dieser Maßregel dar und verbot zugleich unter Androhung von Strafen den Geschäftsverkehr zwischen dem Erzbischof und den Angehörigen der Diöcese (Rheinwald III. 447.). Demnächst publicirte die Regierung am 25. Nov. eine urkundliche Darlegung des Sachverhältnisses (Rheinwald III. 379.), während nur wenige Tage später der Pabst in einer feierlichen Allocution seinen Schmerz über die der Kirche angethane Unbill bekundete (Rheinwald III. 5.). Daneben erschien von Seiten des römischen Hofes eine Staatsschrift, welche die „Darlegung“ widerlegen sollte und mit Geschick die wunden Stellen in dem Verfahren der Regierung andeutete. Das Volk selbst blieb — obschon es an Versuchen zur Aufregung nicht fehlte, dennoch im Ganzen ruhig, denn noch war es nicht gelungen,

die Massen so zu fanatisiren, wie dies später und zwar gerade mit Hülfe der von uns geschilderten Ereignisse geschehen ist. Desto lebhafter war der Kampf im Gebiete der Literatur, und in mehr als zweihundert größeren und kleineren Schriften wurde die große und schwere Frage, wo das Recht liege, vom Standpunkte bald des kanonischen Rechts, das jeden Frieden mit dem Staate, der nicht eine Unterwerfung desselben ist, ausschließt, bald des abstrakten Jus circa sacra und der Polizei behandelt. Die einen (voran der Altmeister der Romantik, Görres, im „Athanasius", Regensburg 1838) umgaben den Prälaten mit der Glorie des Märtyrerthums; und gerade entgegengesetzt züchtigten Andere ihn und seinen Caplan Michelis als die Erzfeinde und Verderber des gemeinen Wesens. Der Letztere, ein unbedeutender junger Priester, hatte einige Jesuiten in der Erzdiöse habilitiren wollen (Rheinwald III. 464.), und es war darüber ein großer Schreck, der wesentlich auch dazu beitrug, einem Theile der Gegenschriften, besonders von evangelischer Seite, jene unfruchtbare Richtung zu geben, die anstatt gründlich die Thatsachen zu prüfen und mit dem Rechte zu vergleichen, vielmehr Alles gethan zu haben glaubt, wenn sie dem Gegner die Stichworte Jesuitismus und Ultramontanismus entgegenwirft. Wir nun unsererseits hoffen, im Verlaufe dieses Artikels bewiesen zu haben, daß wir diesen Standpunkt nicht theilen. Andererseits aber dürfen wir auch nicht in umfassende rechtliche und politische Erörterungen eingehen, für die es hier an Raum gebricht. Wir begnügen uns also mit den folgenden Bemerkungen, indem wir, soviel die persönliche Seite der Frage anlangt, lediglich auf die vorstehende Darstellung verweisen.

Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegführung des Erzbischofs griff, vollzog sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nöthig hielt, und es war dies nichts Neues und Unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand gibt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Staate in Anspruch, und wenn sie dabei dem Staate in weltlichen Dingen unterthänig zu seyn versichert, so thut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des Staates anfängt. Wenn nun dagegen der Staat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des Staates und der Kirche in Conflict kommen, so kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter gibt, nur die äußere Macht des Staates entscheiden und es kann hier auch zu einer thätlichen Hinderung staatsfeindlichen Gebahrens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor Dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Zittern und mit dem ungetrübtesten Bewußtseyn des eigenen Rechts, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Nothwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles vorhanden, was die Berührung mit dem Prälaten unleidlich machte, ja es war augenscheinlich, daß auf ein friedliches Auskommen mit ihm nicht gehofft werden dürfe. Hinwiederum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischof den Bruch der von ihm vor seiner Erwählung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, daß derselbe jenes Versprechen ohne Rückhalt und mit voller Kenntniß des Sachverhaltes gegeben habe, und daß seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sey, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, während der Gegenstand der Zusage, die Convention über die Ausführung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deßhalb gerügt wurde, weil die Bulle *Dum acerbissimas*, auf welches dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publicirt worden sey, so konnte wohl der Zweifel entgegengehalten werden, ob wohl dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schonenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Staatsgesetze in Wider-

spruch gesetzt haben würde. Zu der römischen Kirche das rechte Verhältniß zu finden, ist zumal da, wo neben ihr die evangelische Kirche mit gleichem Recht besteht, eine der schwersten Aufgaben, die Gott an die Lenker der Staaten gestellt hat. Wenn wir aber z. B. in der Instruktion, welche der Minister dem Curator der Universität Bonn zum Zwecke einer oben auch erwähnten Unterhandlung ertheilte, lesen, daß das preußische Staatsrecht wesentlich auf der Einheit der höchsten Gewalt beruhe, und auf dem äußeren Gebiete des freien menschlichen Handelns allein der König die oberste Quelle auch des geistlichen, d. i. des kirchlichen Rechts sey, so daß der geistliche Obere nur mit seinem Vorwissen und seiner Zulassung das kirchliche Leben durch Gebot und Satzungen bestimmen könne (Rheinwald III. 509.), so mochte dies zwar der Lehre der Schule entsprechen, eine rechte und gerechte Grenzbestimmung aber konnte darin schwerlich gefunden werden.

In der That durften sonach an die Wegführung des Erzbischofs wohl schwere Besorgnisse geknüpft werden. Diese sind denn auch reichlich in Erfüllung gegangen, denn zunächst war dies die Folge, daß jener oft nahezu an den Wahnwitz streifende Fanatismus gegen die protestantische Regierung und die evangelische Kirche hervorgerufen wurde, welcher jetzt zuweilen von katholischen Schriftstellern als ein erfreuliches Zeichen des sich hebenden kirchlichen Lebens gepriesen wird, während er doch nur ein sündhaftes Vergessen der Gebote der Religion und Sitte war. Ferner aber, und dies war das Bedenklichere, vermochte die Regierung nicht, die eingenommene Position zu behaupten; indem sie also zurückzugehen genöthigt war, stärkte sie die Reaktion der triumphirenden Kirche und gab dadurch Veranlassung, daß eine Gestaltung, die zu ihrer Entwickelung noch gar manche Zeit gebraucht hätte, so gezeitigt worden ist, daß sie schon nach Ablauf eines Jahrzehnt der Kirche als eine willkommene Frucht zufallen konnte. Der Kölnische Handel bezeichnet sonach eine wichtige Phase in der Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Der alte Begriff des jus circa sacra ist in ihm nicht bloß in Preußen wankend geworden; der Staat hat seitdem auf viele wichtige Rechte über die Kirche verzichtet und sich nur das Recht der Repressivmaßregeln vorbehalten, dessen Bewährung erst noch zu erwarten steht. Diese günstige Lage wollen wir der katholischen Schwesterkirche nicht mißgönnen. Wohl aber dürfen wir wünschen, daß auch der evangelischen Kirche aller Lande in ihrem engeren und bescheideneren Gebiete nicht die Freiheit von der Staatsaufsicht, welche sie nicht begehrt, sondern die Freiheit von den Fesseln des Territorialismus gewährt und daß sie namentlich durch die rechte Verfassung vor den Einflüssen politischer Wechselfälle gesichert werde, die nach Umständen ihrem Regiment heute eine orthodoxe, morgen eine liberale und übermorgen eine ungläubige Richtung geben können. Wir enthalten uns indessen, diese Seite der Betrachtung hier weiter zu verfolgen, und wenden uns vielmehr zu dem geschichtlichen Theile unserer Aufgabe zurück, um demnächst unsere Darstellung zu schließen.

Nachdem der Erzbischof nach Minden abgeführt worden, wählte das Capitel unter Berufung auf die hier entscheidende Stelle des kanonischen Rechts einen Verweser (vicarius capitularis) zur Verwaltung der Diöcese, und es entstand dadurch noch eine Incidentverhandlung von Interesse, indem der Pabst in dem Breve *Ad acerbissimum* vom 26. Dez. diesen Schritt zum höchsten mißbilligte (vgl. die Schrift: Das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in seinem Rechte, Köln 1838). Seitdem wurde also das Regiment durch den Generalvicar des Erzbischofs fortgeführt, während der Letztere still und nach seiner ascetischen Weise fromm in Minden und seit 1839 in Münster lebte, wohin sich zu wenden ihm verstattet worden war. Inzwischen war einer der hauptsächlichsten Streitpunkte beseitigt worden, indem eine Cabinetsordre vom 28. Jan. 1838 (z. B. bei Müller, Lexikon des Kirchenrechts u. d. Art. Ehen, gemischte) erklärt hatte, daß es den Geistlichen nur untersagt sey, sich ein förmliches Versprechen über die Erziehung der Kinder in der katholischen Religion geben zu lassen; dagegen seyen ihnen bescheidene Erkundigungen nicht verboten, und, wenn sie die katholische Trauung nicht vornehmen zu dürfen glaubten, habe zwischen ihnen und den katholischen Brauttheilen

mit Ausschluß alles Verfahrens bei den Staatsbehörden lediglich der Diöcesanbischof zu entscheiden. In gleicher Weise war auch der zweite Streitpunkt beseitigt, da die meisten Hermesianer sich dem Ausspruche des Pabstes unterwarfen; Andere wenigstens eine polemische Stellung nicht behaupteten. Endlich hatte Friedrich Wilhelm IV. im Nov. des Jahres 1841 den Erzbischof in einem eigenhändigen Schreiben über den Vorwurf an politisch-revolutionären Umtrieben Theil genommen zu haben beruhigt; auch waren schon vorher in Betreff des Verkehrs mit dem Pabste und des Placets der bischöflichen Verfügungen Anordnungen getroffen worden, welche deutlich den edlen Willen Gerechtigkeit zu üben bekundeten. Dagegen wurde eine Rehabilitation des Erzbischofs nicht gewährt, vielmehr vereinigte man sich, wie verlautet, unter bayrischer Vermittlung dahin, daß der Erzbischof den Bischof von Speyer, v. Geissel, als Coadjutor mit dem Recht der Nachfolge annahm und ihn durch einen Hirtenbrief einführte. Seitdem trat derselbe nur noch als Schriftsteller hervor, indem er im Jahre 1843 ältere Predigten und eine Schrift „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" erscheinen ließ, die den Standpunkt der Abhandlung von 1817 über die Religionsfreiheit, obschon ohne allen Anspruch auf wissenschaftliche Haltung, schärfer ausprägt und weiter ausführt, und wegen einiger zelotischer Aeußerungen gegen die evangelische Kirche bereits erwähnt worden ist. Im Jahre 1844 ging er (zum dritten Mal) nach Rom und soll von dort schleunig abgereist seyn, um der ihm zugedachten Cardinalswürde zu entgehen. Im Jahre 1845 endlich ist er (19. Okt.) gestorben, und der Pabst hat ihm in feierlicher Ansprache nachgerühmt, daß er durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden sey. Die vorstehende, mit dem redlichen Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit verfaßte Darlegung wird unsere Leser in den Stand setzen, dieses Urtheil zu prüfen.

Drusen, ein durch erfolgreiches Streben nach politischer Unabhängigkeit bemerkenswerthes, in der neuern Geschichte des osmanischen Staates viel genanntes tapferes Bergvolk, welches mit den sogenannten Maroniten gemeinschaftlich den Libanon bevölkert, zugleich aber auch eine merkwürdige, dem Islam entsprossene, ihm jedoch innerlich ganz entfremdete religiöse Gemeinschaft bildet. Ueber Ursprung und Abstammung dieser immerhin ungewöhnlichen ethnographischen und religionsgeschichtlichen Erscheinung schwanken die Ansichten, eben deßhalb, weil die zwei verschiedenen, dabei in Frage kommenden Momente meistentheils nicht gehörig geschieden werden. Am meisten hat natürlich die Meinung für sich, daß der Kern der heutigen Drusen, welche am Libanon und in dessen nächster Umgebung wohnen, ebenso wie die mit ihnen in bunter Mischung angetroffenen Maroniten wirkliche Nachkommen der alten Syrer sind, wobei zeitweise Verbindung mit einzelnen Gliedern fremder Völker, besonders aber wohl arabischer Stämme nicht auszuschließen seyn wird. Denn gerade Bergbewohner behaupten ihre ursprünglichen Wohnsitze am leichtesten und längsten. Obwohl sich Kreuzfahrer in dieser Gegend ansiedelten, ist doch die Behauptung, daß die Drusen Nachkommen der französischen Kolonie eines Grafen Dreux seyen, rein aus der Luft gegriffen. Das Gebiet des Drusenvolkes wird zum osmanischen Paschalik von Akka gerechnet, umfaßt das äußere Westgehänge des Libanon, sowie fast den ganzen Antilibanon und erstreckt sich, in der Richtung von N. nach S., von Beirut bis Sur (bis zum alten Tyrus) und in der Richtung von W. nach O., vom mittelländischen Meere bis Damaskus. Die Residenz des politischen Oberhauptes, des Großemirs, ist zu Deir el Kammar (Kloster des Mondes) in der Provinz Schuf, das geistliche dagegen, der Scheikh der in die drusische Lehre Eingeweihten (Scheikh el Okkâl oder el Okul), wohnt nicht in demselben Orte, kommt aber häufig dorthin. Im Hauran (dem Auranitis der griechischen Schriftsteller), östlich von Palästina, vermehren sich die Drusen in neuerer Zeit sehr beträchtlich; auch um Safed, im eigentlichen Palästina, wohnen dergleichen. In Aegypten, wo der drusische Religionsglaube zuerst hervortrat, soll es, z. B. in der Umgebung von Kairo, noch jetzt dergleichen geben, aber sie halten sich in tiefster Verborgenheit, weil sie hier nur als verhaßte Sekte erscheinen und der weltliche Arm sie leicht erreichen könnte. Am Libanon

sind sie eben nicht als Religionspartei, sondern als eine energische, freiheitsliebende Völkerschaft geduldet, obwohl man recht gut weiß, daß sie nur Scheinmoslimen sind. In einem ihrer Lehrbücher wird daher auf die Frage: „Was sagen wir von Muhammed?“ entschieden erklärt: „Er ist ein Satan und Hurensohn,“ während ein anderes die Frage: „Was ist's mit dem Evangelium, welches bei den Christen ist und was sagen wir davon?“ dahin beantwortet: „Das Evangelium ist wahr“ u. s. w.

Die theologische Encyklopädie nimmt natürlich nur darum und nur insoweit ein Interesse an den Drusen, als sie eine eigene Religionspartei ausmachen, obenein in wunderlicher Durchkreuzung mit Christen zusammenwohnen und durch vielfachen, zeitweise selbst innigen Verkehr denselben nahe treten. Denn obwohl sie dem äußern Bekenntnisse nach sich als Moslimen darstellen und deßhalb auch von Andern, welche nicht wissen, daß sie ihrem Glauben nach Drusen sind, dafür gehalten werden müssen, sind sie im Herzen doch gegen das Christenthum, wenn auch nicht gerade freundlich, wenigstens viel weniger feindlich gesinnt, als gegen den Islam, von welchem sie, obschon als ein häßlicher Auswuchs, ausgegangen sind. Schon dieser Umstand sichert ihnen die besondere Aufmerksamkeit der europäischen Christenheit, zumal wenn man bedenkt, daß noch in unserer hochgebildeten Zeit auf der andern Halbkugel unserer Erde durch die Mormonen dem christlichen Namen eine ähnliche Schmach, wie seit dem 11. Jahrhundert dem Islam durch die Drusen angethan wird. Auch der Geistesprozeß, welcher sich in der Entwickelung des drusischen Dogma's und seiner inneren Bewegung kundgibt, ist ein recht warnendes Beispiel dafür, daß ein an sich richtiger Gedanke, wenn er einmal auf einen abschüssigen Abweg sich verlaufen hat und dabei bis zur äußersten Consequenz ausgesponnen wird, zuletzt geradezu in Albernheit und Unsinn umschlägt. Erwägt man nun noch, daß hier ein furchtbarer, frevelhaft genährter Irrthum schon mehr als acht Jahrhunderte seine Opfer gefunden hat und immer noch findet, daß er sie gerade unter dem nüchternsten, mäßigsten, ausdauerndsten und gastfreiesten Kriegervolke an sich kettet, daß er hingegen von seinen Opfern mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit festgehalten wird, welche einer besseren Sache würdig wäre, auch durch eine zahlreiche und eigenthümliche Literatur, welche zwar fremden Blicken verborgen gehalten wird und nur durch zufällige Umstände in europäisch-christliche Hände gefallen ist, entwickelt, begründet und gegen äußere und innere Feinde lebhaft vertheidigt wird, so begreift sich leicht, wie fast Jeder, der Palästina's und Syriens Boden betritt, das geheimnißvolle Dunkel, in welches die Drusenreligion sich bis jetzt noch immer zu hüllen vermocht hat, vollends zu zerstreuen bemüht ist, in der Regel freilich ohne allen Erfolg. Denn die Mitglieder dieses Geheimbundes haben ihre bestimmten Erkennungszeichen, welche zwar jetzt zum Theil aus ihren Schriften zu entnehmen, denen aber, welche jene Gegenden besuchen, gewöhnlich unbekannt sind, so daß sogar ein J. L. Burckhardt, als er von einem Drusen in dieser Beziehung ausgeforscht wurde, den Zweck der an ihn gerichteten Fragen nicht ahnte (Travels in Syria p. 305, in der deutsch. Uebers. S. 474). Darum erklärt sogar Ph. Wolff (Reise in das gelobte Land S. 232), welcher in einer guten Monographie (Die Drusen und ihre Vorläufer, Lpz. 1845. 8.) seine Vertrautheit mit dem fraglichen Gegenstande kund gethan hat: „Ueber die Religion der Drusen habe ich weder in Hasbeia, einem Hauptsitze der Drusen, noch sonst auf dem Libanon etwas Näheres oder noch Nichtbekanntes erfahren können; denn die Drusen sind in Hinsicht ihrer Religion höchst zurückhaltend; wenn man aber Christen oder Muhammedaner nach der Religion der Drusen fragt, erhält man nie eine andere Antwort als die, daß die Drusen gar keine Religion haben.“ Die Erkennungszeichen scheinen in der jüngsten Zeit ohnehin eine Abänderung erfahren zu haben. Die meisten Angaben der Reisebeschreiber also, sobald sie über das Jedermann in die Augen Fällige hinausgehen, sind mit größester Vorsicht aufzunehmen, da sie sich nicht selten nur den Schein des Mehrwissens geben, vielleicht auch selber Getäuschte sind. Die neuesten beachtungswerthesten Versuche sind *Churchill*, Mount Lebanon: a Ten Year's residence from 1842 to 1852; describing the manners, customs and religion of the inhabitants; with a full and correct account of

the Druse religion and containing historical records of the Mountain Tribes. (Lond. 1853. 3 Vols. 8.) und *G. W. Chasseaud,* the Druses of the Lebanon, their manners, customs and history. (Lond. 1854). Von den Berichten früherer Reisenden sind Carsten Niebuhr (Reisebeschreibung v. Arabien. 2 Th. S. 428 fg.), Volney (Voyage en Syrie etc. T. II. p. 37 sq.), J. L. Burckhardt (Travels in Syria and the holy Land, p. 193 sq., deutsche Uebers., besorgt v. Gesenius, S. 317 fg. und Anmerk. S. 523 ff.), Robinson (Palästina und die südlich angrenzenden Länder. 3 Bd. S. 752 fg.) und die anonyme Schrift: Die heutigen Syrier od. gesellige und politische Zustände der Eingebornen in Damaskus, Aleppo und im Drusengebirge (Stuttg. u. Tüb. 1845) vorzüglich empfehlungswerth. In allerneuester Zeit ist hier und da bei wohlmeinenden Menschenfreunden, in christlich gesinnten Gemüthern, bei redlichen Aposteln europäischer Civilisation, aber auch bei kurzsichtigen Politikern und unkundigen Stimmführern aller Art die den Drusen schmeichelhafte Ansicht aufgetaucht und des Breitern ausgeführt, sie möchten nebst den Maroniten in dem bald zu verhoffenden Erneuerungsprozeß des Orients, insbesondere des moslimischen und noch spezieller im türkischen Reiche ein bedeutendes, die geistig verkommene und sittlich verderbte Masse wohlthätig durchdringendes Ferment bilden. Inwieweit diese kühne Erwartung wahr und berechtigt genannt werden könne, wird sich für den ruhigen und besonnenen Beurtheiler aus folgender Darstellung sehr leicht ergeben. Erfüllte sie sich wirklich, was nicht besonders wahrscheinlich ist, so geschähe es eben nicht durch den Glauben der Drusen, sondern trotz desselben, weil Gottes Wege oft wunderbar sind und „sein ist, der da irret und der da verführet.“

Schon der Name Drusen (eigentlich *Durus*) war seinem Ursprunge nach Vielen nicht klar und wurde daher sehr verschieden abgeleitet. Er kommt unstreitig von Muhammed ben Ismael Darasi her, welcher zuerst öffentlich zu behaupten wagte, in dem fatimidischen Chalifen Hakim Biamrillahi sey die Gottheit in sichtbarer Gestalt erschienen. Nach den Religionsbüchern der Partei selbst kann dieser Mann zwar sonst keine große und lange Wirksamkeit gehabt haben, und trat sehr bald in den Hintergrund gegen Hamsa, den eigentlichen Schöpfer und Begründer des Glaubenssystems. Aber insofern seine Keckheit den Hauptsatz der Partei öffentlich aufstellte und vertheidigte, konnte von ihm ihr auch der Name werden. In offenbar gezwungener Weise wird der Name von den drusischen Schriftstellern selbst vom arabischen Verbum *darisa* (mit *Se*) abgeleitet, daß er „in Besitz (des Glaubens) Gesetzte“ bedeute, oder sind diesem Worte Bedeutungen zugeschrieben, die es sonst nicht hat (ausgehen, sich unterwerfen): „weil sie ausgegangen sind aus allen Völkern und sich unterworfen haben den Gesetzen unseres Herrn“ (nämlich des Hamsa oder des Hakim), oder es gleichbedeutend genommen mit *darasa* (mit *Sin*), so daß Druse derjenige hieße, „welcher die Bücher Hamsa's liest, wie es Pflicht ist.“ Gewöhnlich nennen sich die Drusen Einheitsbekenner, Unitarier (Muwahhidun) und ihre Lehre das Einheitsbekenntniß (Tauhid), womit allerdings auf den Grundgedanken ihres Systems, an welchen ihre kolossale Verirrung anknüpft, hingewiesen ist.

Das Drusenthum wird zwar erst im Jahre 407 oder 408 der Hidschret (1016—17 nach Chr. Geb.) bemerkt und erst allmählig wichtig, weßhalb der arabische Schriftsteller Schahrastani in seinem Buche über die Religionsparteien und Philosophenschulen nichts davon erwähnt, hat aber offenbar seine letzte Wurzel in der Lehre der Sekte Batinija (d. i. die Innerer), einer Gruppe von Isma'ilija (Ismailiten), welche zu der großen und mannigfaltig zersplitterten Abtheilung der Schia' (Schiiten, Gegensatz zu Sunna, Sunniten) und zwar den Ultra's darunter gehören. Die Batinija behaupteten, „daß jedes Aeußere ein Inneres und jede Koranstelle einen inneren allegorischen Sinn habe;“ mit Hülfe dieses Grundsatzes ließ sich natürlich aus der koranischen Lehre alles Mögliche herleiten und darin finden. Wie alle Schiiten hingen auch alle Isma'ilija vorzüglich dem Ali an, dessen Nachkommen das Imamat (die erste und höchste Stelle des Muhammedanismus) nicht entzogen werden dürfe und unterschieden sich von andern Schiiten darin, worauf auch ihre Bezeichnung hinweist, daß sie Isma'il nach

seinem Vater Dschafar Zâdik als rechtmäßigen Imam ansahen. Wenn die Karmaten als diejenige Sekte angegeben werden, aus welcher die Drusen zunächst abstammen, so ist das ganz richtig; denn mit diesem Namen wird eben nur eine spätere Nüancirung in der Lehre der viel früher vorhandenen Batinija (oder Bateniten) bezeichnet (seit 264 der Hidschret). Diese Karmaten (Karamita) trieben nicht nur das Allegorisiren auf die Spitze, sondern mißbrauchten auch Philosophie und Spekulation, um die Grundsätze von Gerechtigkeit und Ordnung und die Annahme jeder Offenbarung und göttlichen Autorität zu untergraben und zu erschüttern, lehrten den entschiedensten Atheismus und absolutesten Materialismus, behandelten diese Dinge aber für die Mehrzahl ihrer Glieder als Geheimlehre, indem sie nach Verschiedenheit der Fähigkeit, der Vorbildung, des Temperaments u. s. w. Stufen der Erkenntniß unterschieden (daher neun Grade der Einweihung), und überhaupt mit größester Schlauheit verfuhren, ohne in der Wahl der Mittel irgend bedenklich zu seyn.

Ueberboten wurden die Karmaten insofern noch durch die Drusen, als die Letzteren gerade in einem höchst launischen, grausamen, ja wahnwitzigen Tyrannen, nämlich dem sechsten Chalifen der Fatimiden (dem dritten derselben in Aegypten) die Gottheit persönlich erschienen glaubten. Dieser Chalif nahm bei seiner Thronbesteigung den Ehrennamen Hakim biamrillahi (der durch Gottes Befehl Richtende) an, regierte von 386—411 der Hidschret, hatte viel mit innern Unruhen zu kämpfen und kam zuletzt durch Meuchelmord um, nachdem er sich durch seine unsinnige Handlungsweise nicht nur die Gemüther seiner Unterthanen entfremdet, sondern auch ein Gegenstand allgemeiner Furcht und zugleich der Verspottung geworden war. (Eine Zeitlang ließ er Tag und Nacht im Palaste Licht brennen, dann wieder ganz und gar keines anzünden; er versahe selbst oft die gemeinsten Polizeifunktionen.) Beim Tode seines Vaters, des Chalifen Asis billah, war er noch sehr jung (nicht ganz 11½ Jahr alt); aber sehr bald entledigte er sich der Männer, deren Obhut sein Vater ihn anvertraut hatte. Ein beständiger Wechsel der obersten Beamten war während seiner 25jährigen Regierung an der Tagesordnung und brachte in die Verwaltung Unsicherheit und Inconsequenz, in welcher Hakim freilich selbst eine große Stärke besaß, so daß seine Verordnungen sich nicht selten durchkreuzten und eine die andere aufhob in rascher Nacheinanderfolge. Die schiitische Tendenz desselben zeigte sich in vielen seiner Handlungen. So ließ er im Jahre 391 der Hidschret einen Mann aus Syrien enthaupten, weil er Ali zu kennen leugnete. Auch im Jahre 393 bewies er bei verschiedenen Veranlassungen seinen Eifer für den Islam überhaupt und für Ali insbesondere, fing auch an die Christen und Juden, welche bisher zum Theil sehr einflußreiche Stellen bekleidet hatten, zu verfolgen und in raffinirtester Weise zu quälen und zu necken. Allmählich schritt er darin immer weiter; so nöthigte er sie, Unterscheidungszeichen zu tragen (die Christen blaue, die Juden schwarze Kleider und beide schwarze Mützen; die Christen Kreuze 1½ Ellen lang und 5 Pfund schwer, die Juden schwere hölzerne Knäuel als Symbole eines Kalbskopfes u. s. w.). Christliche Kirchen, z. B. die Auferstehungskirche zu Jerusalem, und die Synagogen der Juden wurden zerstört, das Glockengeläute der Christen verboten u. dgl. mehr. Bis zum Jahre 405 der Hidschret sollen auf seinen Befehl mehr als 30,000 Kirchen und Klöster in Aegypten und Syrien zu Grunde gerichtet seyn. Der Hinrichtungen geschahen viele. Dabei wurden Vorkehrungen getroffen, durch eigens dazu veranstaltete Vorträge die Menge zur religiösen Ansicht des Herrschers, zur batenitischen Geheimlehre hinzuleiten und in sie einzuweihen. Dazwischen (im Jahre 400 der Hidschret) entsagte Hakim wiederum feierlich den Gebräuchen der Schiiten, und schien der in Aegypten beliebten sunnitischen Richtung sich zuzuneigen. Dieser scheinbare Umschwung war jedoch von kurzer Dauer, kehrte aber noch Ein Mal (im Jahre 403 der Hidschret) wieder, natürlich nur als politische Maßregel zu momentaner Beschwichtigung der schwierig gewordenen Gemüther. Vom Jahre 404 ab dagegen bis zu seinem Tode zeigte er seine feindliche Gesinnung gegen die Sunniten. Die ausschweifende Lebensart der ägyptischen Frauen benutzte er als Vorwand, um ihnen das Ausgehen bei Tag und Nacht, das Heraussehen aus Thür und Fenster zu

verbieten, so daß Viele, für die Niemand sorgte, aus Mangel an Nahrung und Kleidung in den Häusern umkamen. Diese Maßregel steigerte aber die allgemeine Unzufriedenheit und wurde in ihren letzten Folgen für ihn verhängnißvoll; sie führte zu einer Verschwörung seiner Schwester mit einem hochgestellten Beamten, Jussuf Seïf eddaula ben Dawwas, welcher den verhaßten Chalifen auf einem seiner nächtlichen Spazierritte durch gedungene Mörder beseitigen ließ.

Von den Drusen wird das Jahr 408 (nach anderer Angabe 407) der Hidschret als dasjenige hingestellt, wo Hakim's Gottheit sich offenbart habe; darum heißt es in einem drusischen Catechismus (s. Eichhorn's Repert. 12 Th. S. 156 fg.): Frage. „Wie und wann war unser Herr, Hakim, sichtbar? Antwort. Er war es im Jahr 400 der Flucht Muhammed's. Fr. Und wie war er sichtbar? Antw. Er war sichtbar und sagte, er sey aus dem Geschlechte Muhammed's, um seine Gottheit zu verbergen. Fr. Und warum verbarg er seine Gottheit? Antw. Weil sein Vorübergehen nur kurz und diejenigen, welche ihn liebten, nicht zahlreich waren. Fr. Und wann erschien er und zeigte seine Gottheit? Antw. Nach dem Jahre 408. Fr. Und wie viele Jahre blieb die Gottheit in Sichtbarkeit? Antw. Das achte Jahr ganz und er verbarg sich im neunten Jahre, weil es war das Jahr der Trübsal und Vergeltung.“ Ein Missionär (ein Daï) der batenitischen Sekte, Muhammed ben Ismael Darasi, in drusischen Schriften Neschtekin genannt, der Angabe nach von Geburt ein Perser, kam nach Aegypten, trat in Hakim's Dienste und wurde von diesem sehr ausgezeichnet, wogegen er das Volk aufforderte, den Chalifen als Gott, den Weltschöpfer anzuerkennen und in einem Buche den Beweis dafür zu liefern suchte. Als er aber dies zu Kairo in der Moschee vorlas, wandte sich das Volk voller Entrüstung gegen ihn, so daß er sich mit Mühe flüchtete (nach einer, aber wie es scheint, unrichtigen Angabe tödtete ihn sogar ein Türke), ein drei Tage dauernder Tumult entstand und viele von seiner Partei umkamen. Der Chalif wagte nicht, ihm offen zu helfen, sondern hieß ihn nach Syrien entweichen, damit er dort im Gebirge, unter einer ungebildetern und leichter verführbaren Bevölkerung, seine Lehre verbreite. Dies that Darasi daher im Thale Teïm allah, westlich von Damaskus und im Gebiete von Paneas. Durch Vertheilung von Geld begegnete er dem entgegentretenden Zweifel, wobei er der Genußsucht und Leidenschaft schmeichelte, indem er Weintrinken und Unzucht erlaubte und seinen Anhängern den Besitz derer zusicherte, welche ihren Glauben nicht annehmen würden. Das Dogma der Seelenwanderung war ein Haupthebel seiner Theologie; denn die Seele Adam's sollte in Ali ben Abu Taleb, dessen Seele wieder in Hakim's Vorfahren und nun in Hakim selbst wiedergekommen seyn. Nach drusischen Nachrichten kam Darasi mit mehrern Anhängern im Jahre 410 der Hidschret um; andere Mittheilungen lassen ihn jedoch noch im Jahre 411 gegen die Türken kämpfen. Er scheint in einer Schlacht von den Türken getödtet zu seyn.

Nach einem zweiten verunglückten Versuche, die göttliche Verehrung Hakim's durchzusetzen, welchen ein gewisser Hasan ben Haïdara Fergani, mit dem Beinamen Akhram, mit großer Keckheit unternommen hatte (seine Begleitung wurde dabei erschlagen, er selbst mußte sich flüchten), verfolgte endlich diesen Plan ein gewandter Mann, welcher wahrscheinlich schon bisher die geheime Triebfeder der ganzen Bewegung gewesen, und sich klüglich bisher nur im Hintergrunde gehalten hatte und welcher daher mit Recht von den Drusen noch jetzt als Stifter ihrer religiösen Gemeinschaft betrachtet wird, der Filzfabrikant Hamsa ben Ali ben Ahmed, mit dem Beinamen Hadi (der Leiter). Er war von persischer Abkunft, kam nach Aegypten, nahm seinen Aufenthalt außerhalb Kairo's bei der Moschee Bir und warb allmählich und in vorsichtigster Weise Anhänger, von welchen er auch mehrere auf Mission in Syrien und Aegypten aussendete. Offen zu predigen begann er erst im Jahre 408 der Hidschret, nachdem er schon länger (etwa 3 Jahre) in Aegypten sich aufgehalten hatte. Zu seinen Proselyten hatte auch der noch junge Neschtekin Darasi gehört; es wäre möglich, daß er durch diesen die öffentliche Meinung habe erforschen wollen und deßhalb zu seinem frechen Verfahren vielleicht veranlaßt hätte, aber wahrscheinlicher beabsichtigte der Schüler dem Meister zuvorzukommen

und den zu verhoffenden Vortheil sich zuzuwenden. Wenigstens beschuldigt ihn Hamsa des Hochmuthes und der Anmaßung, sich des Dienstes der Offenbarung zu bemächtigen; er tadelt es, daß er sich über ihn erhoben, indem er sich Schwert des Glaubens und Herr der Anhänger des Leiters genannt, und sich selbst für den Imam erklärt habe (er belegt ihn mit Schimpfnamen, wie Kalb, Schwein, Satan). Natürlich fand zwischen Hamsa und dem Chalifen eine innige Beziehung statt, und die wahren Absichten des Letzteren enthüllten sich immer mehr. Das Gebet, welches er sonst an festlichen Tagen in der Moschee zu halten gewohnt war, hielt er nicht mehr, die Wallfahrt nach Mekka hinderte er unter nichtigem Vorwande, und schickte kein Geschenk mehr zum Schmuck der Kaaba. Während die Sekte der Darasiten (Drusen) unter seinem Schutze und durch seine offenkundige Begünstigung sich bildete und immer größern Anhang gewann, wuchs auch die Entrüstung der ächten Moslimen, so daß es zu einem Zusammenstoß der feindlichen Elemente in Kurzem kommen mußte. Als daher im Jahre 411 der Hidschret ein Haufe von Hamsa's Genossen, darunter namentlich Berdhaï, in eine Moschee eindrang und den Kadhi aufforderte, Hakim's Gottheit anzuerkennen, wurde der Sprecher getödtet und außerdem manche Andere. Der Chalif ließ zwar die Thäter ergreifen und hinrichten, dagegen wurde Hamsa's Wohnung von Männern der Gegenpartei angegriffen, ausgeplündert und zerstört, auch die darin befindlichen Personen ermordet; Hamsa selbst entkam in's Chalifenschloß und wurde von Hakim verborgen, welcher der ungestümen Forderung der Gegner, ihn auszuliefern, mit der Unwahrheit auswich, daß er ihn habe hinrichten lassen. Der gewandte Sachwalter des Drusenthums hat freilich dieses Ereigniß ganz zu seinen Gunsten dargestellt und benutzt es sogar als Beweis für seine göttliche Sendung. Seit dem Jahre 408 der Hidschret suchte der Chalif sich auch den Schein zu geben, daß er das Verborgene wisse, und zu dem Ende durch ein sehr weit getriebenes Spionirsystem die Geheimnisse der Leute zu erforschen, gab vor, daß er mit Gott in einem besondern Verkehr stehe, verlangte auch, daß Jedermann bei Nennung seines Namens im öffentlichen Gebete in der Moschee sich erhebe. Die blinde Menge fing an Ersteres zu glauben und das Zweite zu thun, ja sein Verlangen wohl noch zu überbieten, so daß sich Viele aus Eigennutz oder Schwachsinnigkeit bei der Nennung seines Namens niederwarfen, und ihm auch außerhalb der Moschee dieselbe Ehrenbezeugung erwiesen, indem sie riefen: „O des Einzigen, des Einen! o du, der du Leben und Tod verleihst!“ Solche frevelhafte Reden ließ er nicht nur zu, sondern nahm sie wohlgefällig auf und förderte sie, indem er denselben Ton anschlug und sprach: „Der Nil ist mein, ich bin's, der ihn schuf.“ Für Juden und Christen brachte seine nunmehrige Denkweise den Vortheil, daß er nach neunjähriger Verfolgung derselben duldsamer gegen sie wurde (im Jahre 411 der Hidschret, seinem Todesjahre), überhaupt Gewissensfreiheit gab, und sogar Christen, welche in der Drangsal sich nur äußerlich zum Islam bekannt, aber dem Christenthum nicht wirklich entsagt hatten, die Erlaubniß gab, offen ihren frühern Glauben zu bekennen (6000 machten von der Erlaubniß Gebrauch). Die verschlossen gewesenen christlichen Kirchen wurden wieder geöffnet und die zerstörten hergestellt, den Christen die ihnen genommenen Besitzungen zurückerstattet, die harten Gesetze gegen sie aufgehoben.

Hakim soll aus seinem Horoskop geschlossen haben, daß ihm in der Nacht, wo er umkam, und am folgenden Tage große Gefahr drohe; seine Mutter habe ihn daher dringend abgemahnt, während dieser bedenklichen Zeit den Palast zu verlassen, und er ihr zu bleiben versprochen haben, aber die Macht der Gewohnheit habe dermaßen überwogen, daß er doch noch, nachdem der größeste Theil der Nacht vorbei war, auf seinem Esel nach Karafa geritten sey. Auf dem gewöhnlich von ihm besuchten Berge Mokattam blickte er auf zum morgendlichen Sternhimmel, sah den Mars am Horizonte heraufsteigen und murmelte vor sich hin: „Du bist also heraufgestiegen, Verfluchter, Blutvergießer! meine Stunde ist gekommen.“ Die gedungenen Mörder, welche auf den Rath seiner ihm zürnenden und ihn fürchtenden Schwester Sitt almulk hier versteckt waren, fielen über ihn her, tödteten ihn und den jungen Sklaven, welchen er als alleinigen Begleiter bis

zu dieser Stelle mitgenommen hatte, verstümmelten sein Reitthier und nahmen seinen Leichnam mit, um ihn in den Palast zu schaffen, wo er vergraben wurde. Sein plötzliches Verschwinden in einem Alter von 36 Jahren und 7 Monaten erklärte die darum befragte Schwester als ein freiwilliges Sichverbergen, um der ihm 7 Tage lang drohenden Todesgefahr zu entgehen. Diese Woche benutzte sie, um durch kluge Schritte, reiche Geldspenden u. s. w. Hakim's Sohne, welcher noch ein Kind war, die Nachfolge zu sichern. Dann schaffte sie Alle aus dem Wege, welche um den eigentlichen Hergang der Sache wußten. Bei einem Theile der ägyptischen Bevölkerung stand es übrigens fest, Hakim sey nicht todt. Seine Verehrer, die Drusen, hoffen noch immer seine Rückkehr. Andere behaupteten, er sey in die sketische Wüste gegangen und dort Mönch geworden. Dem Barhebräus wurde zu Damaskus von ägyptischen Gesetzlehrern erzählt (vgl. Chronic. Syriac. p. 221), während der Chalif die Christen heftig verfolgt habe, sey ihm Jesus erschienen und von der Zeit an sey er gläubig geworden, in die Wüste gegangen und daselbst gestorben. Die scheinbar räthselhafte Weise, in welcher er verschwand, entsprach zu sehr dem menschlichen Hange zum Wunderbaren, dazu kamen hier noch verschiedene Interessen in's Spiel (namentlich auch das drusische), als daß nicht das später bekannt gewordene Faktische bei Vielen hätte ungläubig aufgenommen werden sollen. Nach einer von Makrisi mitgetheilten Ueberlieferung wäre Hakim nicht auf Veranstaltung seiner Schwester, sondern durch einen eifrigen Moslim erdolcht worden. An Betrügern, welche sich für Hakim ausgaben, fehlte es auch nicht; ein christlicher Apostat, Scherut, welcher in Gestalt und Stimme mit demselben viel Aehnlichkeit hatte und den Namen Abularab annahm, spielte diese Rolle 20 Jahre lang. Einer Schrift des Hamsa zufolge hatten die Drusen die Sünden der Menschen als die Ursache davon anzusehen, daß Hakim verschwunden sey; der Lehrer verbietet ihnen daher, denselben zu suchen oder den Ort, wohin er sich zurückgezogen habe, erforschen zu wollen (*Silv. de Sacy*, Chrestom. Arab. T. I. p. 275. 277. 279). Dieser Drusengott hatte große, dunkelblaue, lebhafte Augen und eine starke, furchtbare Stimme; Unbeständigkeit und Grausamkeit, unbegrenzte Eitelkeit, Neigung zu Thorheit, zu Sonderbarkeit und Aberglauben, Mangel alles sittlich-religiösen Halts neben einer gewissen Klugheit und Urtheilsschärfe, selbst Genialität, auch zuweilen, aber im Ganzen selten mit Anwandlungen von Gefühl für Gerechtigkeit, Billigkeit und Großmuth sind die hervorstechenden Züge seines Karakters. Möglich, daß seine Gegner sich in manchen Stücken Uebertreibungen zu Schulden kommen ließen; aber wenn man auch sehr viel darauf rechnen wollte (18,000 Menschen sollen Opfer seiner Intoleranz und Grausamkeit geworden seyn), so bleibt doch noch genug übrig, um den Fluch zu erklären, welcher auf seinem Namen lastet. Selbst die geschichtliche Beweisführung für seine Gottheit, welche in den Klassikern der Drusenlehre unternommen wird, läßt für Jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, über die sittliche Verworfenheit, grausame Launenhaftigkeit und den Wahnwitz des Hochgepriesenen keinen Zweifel übrig.

Nach Hamsa's angeblicher Offenbarung rechnet die drusische Aera (genannt die Jahre Hamsa's); ihr Anfang wird in's Jahr 408 der Hidschret gesetzt. Seine Wirksamkeit bei Hakim's Lebzeiten fällt eben in dieses Jahr, so wie in die Jahre 410 und 411. Seine ersten Schüler bis zum Jahr 408 waren Ali ben Ahmed Habbal, welcher wieder den Darasi gewann, und Mobarek ben Ali. Das Jahr 409 ist aus Hamsa's Aera ausgeschlossen und erscheint den Drusen als Jahr der Prüfung und Drangsal. Hamsa mußte sich während desselben verborgen halten; da also seine Missionsthätigkeit damals fast ganz gehemmt war, benutzte er diese Zeit zur Abfassung einer Reihe von Schriften, welche für das drusische Glaubenssystem als die grundlegenden anzusehen sind. Wichtige Abschnitte daraus hat *Silv. de Sacy* in seiner Chrestomathie arabe mit französischer Uebersetzung bekannt gemacht, in Uebersetzung auch Vieles daraus seinem ausgezeichneten Exposé de la religion des Druzes T. I. und II. einverleibt und daraus Phil. Wolff in seiner deutschen Bearbeitung des Silv. de Sacy'schen Exposé wiederholt. Aus diesen schriftlichen Denkmälern ergibt sich, daß Hamsa kein gewöhnlicher Mensch war, am allerwenigsten ein blinder fanatischer Schwärmer, sondern seines Zieles sich vollkommen be-

wußt, mit Consequenz darauf lossteuerte. Wie es mit seiner Ueberzeugung gestanden habe, darüber darf man aus ihnen keinen directen Aufschluß erwarten, und wenn seine Darstellung von Begebenheiten, in welchen er als Mithandelnder oder als davon Betroffener betheiligt war, nicht einfach und aufrichtig den wahren Thatbestand vorlegt, so unterstützt diese nicht bloß subjektive, sondern künstlich verhüllende oder absichtlich entstellende Benutzung des historischen Stoffes zu apologetisch-polemischen Zwecken allerdings den Verdacht, daß er selber an den colossalen Irrthum wohl nicht geglaubt haben möge, dessen systematische Ausführung und in wiederholten Angriff genommene Begründung sein noch jetzt nachwirkendes Werk ist. Freilich als etwas Gewisses ist es dennoch nicht hinzustellen, Hamsa sey der Wahrheit und dem Sinn für das Heilige und Gute so entfrembet gewesen, daß er mit vollem Bewußtseyn seine lästerliche Gotteslehre ersonnen und in die moslimische Welt einzuführen alle Kräfte aufgeboten habe. Vor einem ganz abschließenden Urtheile warnt namentlich der Umstand, daß schon lange vor seinen Hirngespinsten die sonderbarsten und lächerlichsten, den Texteswörten des Koran schnurstracks entgegenstehenden, mit dem moslimischen Glaubenssystem ganz unvereinbaren Vorstellungen unter den Muhammedanern Freunde und Vertheidiger fanden und vermöge der allegorischen Erklärungsweise aus ihrem Religionsbuche selbst hergeleitet und durch Aussprüche desselben mit mehr oder weniger Schein belegt und gestützt wurden. Hamsa könnte sich also selbst belogen haben. Dies zu glauben, wird einem freilich schwer, wenn man in seinen Auslassungen über seine eigne Würde und Stellung, wie z. B. in der Schrift: „Die Ursache der Ursachen", Behauptungen findet, wie diese: „Ich bin die Wurzel der Creaturen, ich bin der rechte Weg, ich bin derjenige, der seinen Willen kennt; — ich bin — der Herr der Auferstehung und des jüngsten Tags. — — Ich bin der Herr des letzten Ungewitters und durch mich werden alle Belohnungen vertheilt. Ich bin der, welcher die frühern Gesetze abschafft und der die Anhänger des Polytheismus und der Lüge vertilgt" u. s. w. Wie dem aber auch sey; jedenfalls bestätigte sich an ihm in vollem Maße das evangelische Wort vom blinden Leiter der Blinden. Ob das Fallen in die Grube ein so tiefes war, wie es seine Gegner behaupten, daß er z. B. geschlechtliche Verbindung mit Schwestern, Töchtern und Müttern erlaubt hätte, läßt sich nicht entscheiden; seine Schriften, so weit sie bis jetzt bekannt sind, enthalten dergleichen nicht. Vielmehr empfiehlt er darin eindringlich Reinheit der Sitten und eheliche Treue. Wenn die heutigen Drusen keine blutschänderischen Ehen schließen, so ist dies eine nothwendige Folge ihres äußern Bekenntnisses des Islam, welcher dergleichen nicht gestattet. Daß sie übrigens, wie andre geheime Sekten Syriens, in diesem Stück übel berüchtigt sind, ist nicht zu bestreiten; aber die Wahrheit der Beschuldigung derselben vorausgesetzt, könnten spätere Führer der Bethörten daran Schuld seyn, nicht aber ihr erstes Oberhaupt. Das Jahr der gezwungenen Muße Hamsa's wurde auch insofern wichtig, als er in demselben die bedeutendsten Apostel (den sogenannten zweiten und dritten Mittler) gewann. Durch den Chalifen gegen Ende desselben auffallend begünstigt, forderte er in einem Schreiben den Oberkhadi auf, sich auf Entscheidung der Streitigkeiten von Unitariern nicht einzulassen, sondern sie an ihn zu weisen, damit er sie nach dem geistigen Gesetz schlichte. Noch kühner wurde er im Jahr 410, so daß er sein Versteck aufgab und die in der drusischen Hierarchie ihm (dem Imam) zunächst stehenden sogenannten Mittler aussendete. Es wird auch behauptet, Hakim habe aus Rücksicht auf ihn Darasi, Berdhai und mehrere ihrer Anhänger um diese Zeit hinrichten lassen. Diese wollten sich offenbar Hamsa's Autorität nicht fügen, sondern auf eigene Hand ihrer gemeinschaftlichen Irrlehre Eingang verschaffen und sich an die Spitze stellen, ohne Hamsa's Geist und Klugheit zu besitzen. Im Jahr 411, dem Todesjahre des Chalifen, vielleicht auch noch 412 schrieb Hamsa Einiges, namentlich eine „Abhandlung über die Abwesenheit (nämlich Hakim's)". Doch bald nachher fand er es gerathen, sich zurückzuziehen, und bemühte sich, in seiner Schrift: „Ankündigung und Aufmunterung zu heilen die treuen Freunde der Wahrheit von der Krankheit und Bestürzung", die darüber beunruhigten Gemüther zu beschwichtigen, sowie vor Abfall und Verführung, besonders

eines gewissen Albarbarijja zu warnen, auch seine Rückkehr in Herrlichkeit und Sieg über seine Feinde anzukündigen. Ueber seine weiteren Geschicke schweigt die Geschichte.

Dem Hamsa stand unter den drusischen Vorständen zunächst Ismaël ben Muhammed Temimi, der sogenannte zweite Mittler, ebenfalls ein gewandter Schriftsteller über die drusische Lehre; auch aus ihm haben *Silv. de Sacy* und Ph. Wolff längere Abschnitte in ihre Darstellung verwebt. Ueber die Geschichte des sogenannten dritten und vierten Mittlers, Muhammed ben Wahab, mit dem Beinamen Scheikh Ridha und Abulkhaïr Selama ben Abd alwahhab Samurri ist die drusische Literatur sehr dürftig. Dagegen hat der fünfte Mittler, Moktana oder Behaëddin großen und nachhaltigen Einfluß geübt. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und seine Thätigkeit läßt sich vom Jahr 411 wenigstens bis zum Jahr 430 der Hidschret nachweisen. Nach Hamsa's Zurücktritt stand er im Vordergrunde und ließ kein Mittel zur größern Verbreitung der Sekte unversucht. Seine Schreiben gingen im Osten bis Multan und bis zu den Grenzen Indiens, im Westen bis nach Constantinopel. Zwei darunter sind an die Kaiser Constantin VIII. und Michael den Paphlagonier gerichtet; er bemühte sich, ihnen darin zu zeigen, daß in Hamsa der Messias wiedergekommen sey. Auch abtrünnige Unitarier, welche das System entstellten, ganz vorzüglich aber einen gewissen Ibn alcurdi, bekämpfte er lebhaft. Die geistesverwandten Karmaten in Lahsa zu gewinnen, gelang ihm aber nicht, auch sonst schlug ihm mancher Plan fehl, und dabei mehrten sich die persönlichen Gefahren, so daß auch er sich zurückzuziehen den Entschluß faßte. Dennoch konnte er es nicht lassen, auch aus der Verborgenheit heraus noch eine Reihe von Jahren für die Aufrechthaltung der von ihm verkündigten Lehre zu wirken. Aus seinen zahlreichen Werken findet man bei *Silv. de Sacy* und Ph. Wolff reichhaltige und karakteristische Auszüge. Darnach hätte Hamsa nicht leicht einen besseren Vertreter seiner Ansichten wählen können, welcher sie rein zu erhalten bemüht war und zugleich in schwunghafter Form mit sich fortzureißen wußte, auch durch Bildung und dichterische Phantasie, durch sorgfältige Umsicht und Energie, durch Unerschrockenheit und Ausdauer zu einem geistigen Führer in schwierigen Zeiten vorzüglich geschickt und seiner ungewöhnlichen Aufgabe vollkommen gewachsen war. Auch nach ihm hat es den Drusen nicht an Männern von literarischer Thätigkeit gefehlt; aber sie gelangten nicht zu dem Ansehen der frühern Führer. Aus späterer Zeit stammen namentlich die in Frage und Antwort eingekleideten Entwickelungen ihres Lehrsystems, eine Art Katechismen, welche J. G. Ch. Adler im Museum Cuficum Borgianum p. 116 sq. und Joh. Gottfr. Eichhorn im Repertor. für bibl. u. morgenl. Lit. 12. Th. S. 155 f. im Originaltext mit lat., bezüglich deutsch. Uebers. bekannt gemacht haben. Ueberhaupt scheint mit Behaëddin's Rücktritt aus der öffentlich sichtbaren Vorstandschaft der Partei Stillstand, ja Rückschritt erfolgt zu seyn. Das nach allen Seiten durchgebildete und entwickelte System war an seiner natürlichen Grenze angelangt und ließ höchstens in unwichtigen Einzelnheiten noch ausschmückende und erweiternde Nüancen zu. Die Geschichte der Sekte von da bis auf die Jetztzeit liegt zwar im Dunkeln; aber sie würde uns wahrscheinlich nur von Ausartung durch spitzfindige Consequenzmacherei und von allmählicher Beschränkung der Sekte auf ein engeres Gebiet, vielleicht auch von Modificationen des Cultus zu berichten haben.

Das Glaubenssystem, wie es sich aus den Hauptschriften der Drusen ergibt, würde auf seinen kürzesten Ausdruck zurückgeführt, so lauten: Es ist nur Ein Gott, aber die Natur seines Wesens und seiner Eigenschaften ist nicht zu ergründen, die Sinne können ihn nicht erfassen, noch Worte ihn definiren. Er offenbarte sich aber den Menschen unter menschlicher Gestalt zu verschiedenen Zeiten, theilte jedoch dabei die Unvollkommenheit und Schwachheit der Menschen nicht. Zuletzt erschien er in der Gestalt des Hakim biamrillahi und eine fernere Offenbarung desselben ist nicht zu erwarten. Um den Glauben seiner Bekenner zu prüfen und um die Heuchler von den wahren Verehrern zu scheiden, verbarg sich Hakim, aber er wird bald in seiner Majestät wiederkommen, sein Reich alsdann über die ganze Erde verbreiten und seinen treuen Anhängern ewige Seligkeit schenken. Das erste der Geschöpfe Gottes, seine einzige unmittelbare Hervor-

bringung, die erste Emanation aus dem strahlenden Lichte der Gottheit ist die allgemeine Intelligenz (oder der universelle Verstand); bei jeder Offenbarung Gottes erschien auch sie, zuletzt unter der Gestalt des Hamsa ben Ahmed. Durch diesen ersten Mittler wurden alle andern Geschöpfe hervorgebracht; er hat allein die Kenntniß aller Wahrheit und theilt allen andern Mittlern, sowie sämmtlichen Gläubigen mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer Fassungskraft und ihrem Verdienst, aus dem ihm von Gott ausschließlich verliehenen Schatze der Erkenntniß und Gnade mit. Nur er hat unmittelbaren Zutritt bei Gott; alle übrigen bedürfen seiner als des Vermittlers; er wird von Gott das Schwert empfangen zur Besiegung seiner Feinde, zum Triumphe der wahren Religion und zur Austheilung von Belohnung und Strafe. Unter ihm stehen noch Mittler verschiedenen Ranges in festgestellter Folge; auch sie haben Anspruch auf Gehorsam und Unterwürfigkeit der Gläubigen. Die Anzahl der Menschen, deren Seelen alle durch die allgemeine Intelligenz geschaffen wurden, bleibt sich immer gleich, aber ihre Seelen gehen nach und nach in verschiedene Körper über. Dabei gelangen sie auf höhere Stufen, wenn sie der Wahrheit huldigen und sie sorgsam erwägen; das Gegentheil widerfährt ihnen, wenn sie dies unterlassen. Die früheren Religionen sind nur Vorbilder der wahren und ihre Gebräuche nur Allegorien; daher müssen sie nach Offenbarwerdung der wahren Religion abgeschafft werden. Lossagung von jenen, Wahrhaftigkeit in Worten, Liebe gegen die Brüder und Unterwerfung unter den Willen Gottes sind die wesentlichen Pflichten des Einheitsbekenners. (Vgl. auch die summarische Angabe in *Silv. de Sacy's* Exposé T. I. Introduct. p. I sq., wiederholt von Ph. Wolff, die Drusen S. 435 f. und in d. Reise in das gelobte Land S. 232 f., deßgl. K. Graul, Reise nach Ostindien üb. Palästina, 1 Th. S. 76 f.) Ohne Einsicht in das Detail der einzelnen Glaubensartikel empfängt man freilich in die ganze Anschauungs- und Betrachtungsweise, welche die Drusenlehre durchzieht, keinen vollständigen Einblick; namentlich wird erst beim Einzelnen das Bizarre und Wunderliche derselben recht fühlbar.

Was ist aber der Kern des Drusismus und wodurch erweckt er vorzugsweise Aufmerksamkeit in der Religionsgeschichte? Er stellt allerdings, da sich seine Anhänger Einheitsbekenner nennen, mit starkem Accent die Einheit des göttlichen Wesens als sein Hauptdogma hin, aber diese ist, abgesehen vom Judenthum und Christenthum, auch schon der Grundgedanke des Islams, wie der Anfang seines Bekenntnisses: „Es ist kein Gott außer Gott" hinlänglich bezeugt. Vielmehr ist der Begriff der Vermittlung des göttlichen Wesens, welchen der Islam läugnet und worin er der christlichen Idee negirend gegenübertritt, im drusischen Systeme der eigentliche Cardinalpunkt. Ueberhaupt drängte sich in den geistigen Bewegungen, welche innerhalb der islamitischen Welt statt fanden, diese vom Islam streng zurückgewiesene Vorstellung mit aller Kraft hervor, sie schloß sich zunächst an Ali und dessen Nachkommen an, welche man durch eine ununterbrochene Reihe mit dem ersten Verkündiger der Religion und deßhalb mit Gott selbst verbunden wähnte. Durch allmählige Steigerung der Vorzüge Ali's und seiner Nachkommen gelangte man bis zur Vergötterung. Hamsa hat nur auf Hakim angewandt, was vor ihm schon über Ali aufgestellt worden war.

Bei der Schwierigkeit der metaphysisch-theologischen Sprache der drusischen Schriften und der Dunkelheit ihrer speculativen Vorstellungen und Entwickelungen ist es natürlich, daß auch sogar der große Arabist Silv. de Sacy manche Stelle der Ersteren in seinem ausgezeichneten Exposé falsch aufgefaßt und manche Nüance der Letztern mißverstanden oder verkannt hat. Ein paar interessante, das Wesentliche des Systems berührende Momente der Art hat schon Jos. Müller nachgewiesen (Gelehrte Anz. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. 1842. Nr. 177—78. oder 15. Bd. S. 388 f.). Bei allem Reichthum der benutzten Quellen gingen ihm doch noch bedeutende Hülfsmittel ab, welche erst seitdem nach Europa gelangten. Schade, daß es ihm nicht vergönnt war, wie er wollte, nach 40jähriger Beschäftigung mit dem Gegenstande ihn dadurch bis auf einen gewissen Punkt zu erschöpfen, daß er in einem 3. Theile seines Werks die wichtigsten Stücke aus den von ihm gebrauchten drusischen Schriften auch im Originale als pièces justificatives

bekannt machen und so das in der Chrestom. Arab. Gegebene vermehren konnte. Aber auch so ist sein Buch noch immer das beste über diese räthselhafte Sekte, nachdem er in den darüber früher bekannt gemachten Abhandlungen in den Commentatt. soc. reg. Gotting. Vol. XVI. (1808), den Mémoires de l'institut royal (1818) und de l'acad. des Inscriptions (1831. 1832) schon schöne Beiträge zur Lösung dieses der Religionsgeschichte gestellten Problems geliefert hatte. Die kürzere Darstellung des Materials von Phil. Wolff ist gleich empfehlenswerth. Unter den vor Silv. de Sacy erschienenen Werken ist außer dem schon erwähnten von Adler (Museum Cuf. Borg. Rom. 1782.) und J. G. Eichhorn (Repert. d. bibl. u. morgenl. Lit. 12. Th. S. 108 f.) besonders zu erwähnen: Venture, histor. Memoire üb. d. Drusen, im Anhang zu Memoirs of baron *de Tott* (Lond. 1786); J. G. Worbs, Geschichte und Beschreibung des Landes der Drusen in Syrien (Görl. 1799.), J. v. Hammer-Purgstall, im Journ. Asiat. 1837. Novemberheft (3. Sér. T. IV. p. 483 sq.). Dagegen sind *Regnault's* Recherches sur les Druzes et sur leur religion (im Bulletin de la société de géogr.) und *Gius. Bokti's* Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da varj istorici arabi in den Fundgrub. d. Orients (1. Bd. S. 27 f.) von geringem Belange. Eine kritische Zusammenstellung der Nachrichten der orientalischen Schriftsteller und der europäischen Reisenden über die Drusen würde immerhin recht belehrend seyn, aber Hauptsache bleibt doch immer, daß dem Forscher die vorhandenen wichtigsten Drusenschriften selbst durch den Druck zur ruhigen und anhaltenden Benutzung dargeboten werden. Ein beurtheilendes Verzeichniß derjenigen, von welchen Silv. de Sacy Kunde hatte, liefert er selbst im Exposé T. I. p. CCCCLIV. sq. und die von demselben seinen Arbeiten zu Grunde liegenden hat in der Kürze Ph. Wolff a. a. O. S. 290—1 namhaft gemacht. Darnach befinden sich Handschriften in Rom (im Vatican), zu Paris, zu Wien, zu Oxford und Leyden. Später kamen ganze Sammlungen nach Upsala (s. Journ. asiat. 1841. Decemberheft. 3. Sér. T. XII. p. 614) und nach München. Ueber die Letzteren hat sich Jos. M. Müller (Gel. Anz. d. kön. bayr. Ak. d. Wiss. 1842. Nr. 176 f.) in einer sehr schönen Abhandlung verbreitet und namentlich auch den daraus zu ziehenden wissenschaftlichen Gewinn anschaulich gemacht. Sie waren von Clotbey, dem Vorstande des ägyptischen Medicinalwesens bei der Occupation Syriens durch das ägyptische Heer erworben und dem Könige von Bayern zugeschickt worden. Darunter befindet sich Manches, was Silv. de Sacy noch nicht gebraucht hat. Mehrere der Handschriften sind sehr werthvoll und wichtig; denn Werke von Hamsa (z. B. die sehr bedeutende „Enthüllung der Wahrheiten") und Moktana, also den ersten drusischen Autoritäten, sind dabei. Aber auch das Uebrige gewährt Aufklärung und Nachhülfe, wo die bisher bekannten Handschriften lückenhaft oder undeutlich waren und ihre Lesarten auf Schreibfehlern beruhten.

Endlich über den Cultus der Drusen ist wenig zu sagen; er wird von ihnen zu geheim gehalten, als daß Genaueres darüber hätte bekannt werden können. Die zu den religiösen Versammlungen bestimmte Zeit ist am Freitag, d. h. unmittelbar nach Eintritt der Abenddämmerung des Donnerstags. Die Tempel (Khalwa, Halue) sind ohne Schmuck und in abgelegenen Gegenden erbaut. Der männliche Theil der Versammlung wird durch ein Gitter von dem weiblichen getrennt. Vor dem Anfange der einfachen Handlungen, welche den Cultus ausmachen, werden verschiedene Angelegenheiten der Drusen (politische, gemeindliche, persönlich-individuelle) besprochen und erledigt. Dann werden Abschnitte aus ihren heiligen Büchern vorgelesen und Hymnen gesungen, hierauf Feigen, Rosinen u. s. w. gegessen auf Kosten der für den Tempel bestehenden Stiftungen und die Versammlung geht aus einander. Die vornehmsten Okkal's bleiben allein noch zurück, um sich über die Maßregeln zu besprechen, zu welchen das ihnen Kundgewordene Veranlassung gibt. Im Heiligthum soll auch ein angeblich von den Drusen göttlich verehrtes goldenes Kalb in einer Kiste aufbewahrt werden, welches man gewöhnlich für das Bild Hakim's erklärt hat. Eine Abbildung davon hat Adler a. a. O. auf Tab. X. nach einem im Museum Borgianum zu Rom befindlichen Exemplare aus

Messing gegeben. Dasselbe ist mit geheimen Zeichen und unbekannten Schriftzügen bedeckt, welche an die arabische Schrift mehr oder weniger erinnern. Schon *Venture* (Memoirs of baron *de Tott*, Appendix p. 98) erklärt jene Annahme, dies Kalb sey ein Idol der Drusen, für unrichtig, da ihre Religionsbücher sich auf's Lebhafteste gegen Bilderdienst aussprechen, und *Silv. de Sacy* (Exposé T. I. p. 231—32) stimmt ihm ganz bei. Das Kalb ist, wie Venture vermuthet, nichts als Symbol der anderen Religionen, welche auch in den drusischen Büchern mit dem bildlichen Ausdrucke Kalb und Ochse bezeichnet werden, oder auch vielleicht, wie Silv. de Sacy glaubt, ein Zeichen des Feindes von Hakim. Höchst wahrscheinlich ist dieser Theil des Ritus mit dem Kalbe erst spät in den Cultus eingeführt; der alte und echte Drusismus wußte Nichts davon. A. G. Hoffmann.

Drusilla, Tochter Herodis Agrippa I., Act. 12, 23., und der Cypra, Schwester Agrippa's II., der Bernice und Mariamne, verlor ihren Vater schon im 6. Jahre, und war bereits vor seinem Tode dem Epiphanes, Sohn des Antiochus, Königs von Commagene, verlobt worden, unter der Bedingung, daß der Verlobte sich beschneiden ließe. Als ihn nachher dies Versprechen gereute, heirathete sie Azizus, König von Emesa (Jos. Ant. XIX. 9. 1. XX. 7. 1.). Felix, Procurator von Palästina, sah sie*), wurde von ihrer Schönheit ergriffen und bewog sie durch den Zauberer Simon, ihren Mann zu verlassen und mit Uebertretung der jüdischen Gesetze**) ihn, den Felix, zu heirathen. Ihre Schönheit hatte den Neid ihrer Schwester Bernice erweckt, und so wollte sie durch ihren Ehebruch auch dem mit Unannehmlichkeiten verbundenen Verhältnisse zu ihrer Schwester entgehen. Der Sohn Agrippa, den sie von Felix hatte, kam um bei einem Ausbruche des Vesuv (Jos. Ant. XX. 7. 2.). Unter der Statthalterschaft des Felix wurde Paulus in Jerusalem gefangen genommen und gefangen nach Cäsarea gebracht. Felix kam damals selbst nach Cäsarea mit seiner Frau, und wahrscheinlich durch seine Frau bewogen, denn es heißt, daß er von Paulus einen Vortrag über der Christen Glauben anhörte; es mochte die jüdische Drusilla interessiren, etwas Neues über den Messias zu vernehmen. Paulus zeugte in seiner Rede allerdings von dem erschienenen Heiland, nahm aber davon Anlaß, zu seinen mit Ehebruch befleckten Zuhörern von der Gerechtigkeit, der Enthaltsamkeit und dem Gericht zu reden, worüber Felix erschrocken ihn entließ. Sein Sinn war aber so wenig geändert worden, daß er von Paulus sogar Bestechung erwartete und in dieser Absicht späterhin noch mehrere Unterredungen mit ihm hatte (Act. 24, 24—26.). Herzog.

Drusius, Johannes, der berühmte Orientalist und Exeget, einer von den Männern, denen die holländischen Universitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jahrhunderts an und während des 17. die auch von den lutherischen Theologen Deutschlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten und viele junge Männer aus allen protestantischen Ländern an sich ziehenden Hauptsitze der biblischen Wissenschaften gewesen zu seyn, wurde in Oudenaarde in Ostflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, dessen Familienname van den Driesche war, wünschte, daß sein Sohn Theologe werde. Er schickte ihn 10 Jahr alt nach Gent, wo er Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache erhielt, drei Jahre später nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius seine Lehrer waren. Durch die religiösen Wirren und Kämpfe in dem Jahre 1567 verlor der sehr wohlhabende Vater, welcher ein eifriger Protestant war, einen großen Theil seines Vermögens (s. Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei *Curiander*, vita Drusii p. 34) und sah sich genöthigt in England eine Zufluchtsstätte zu suchen. Seine Mutter, eine strenge Katholikin, wollte nicht zugeben,

---

*) Die Nachricht bei Tacitus, hist. X. 9., daß Felix damals bereits mit einer andern Drusilla, Enkelin des Marcus Antonius und der Cleopatra verheirathet war, ist wahrscheinlich aus der Verwechslung mit der jüdischen Drusilla entstanden.

**) *Παραβῆναι τα τε πατρια νομιμα πειθεται*, diese Worte des Josephus sind von Vielen so verstanden worden, daß Drusilla der jüdischen Religion entsagt habe.

daß der Sohn ihm folge. Sie ließ ihn zuerst nach Oudenaarde kommen, schickte ihn dann nach Dornick (Tournai), doch gelang es ihm am Ende des Jahres 1567, sich der von der Mutter angeordneten Beaufsichtigung zu entziehen und sich zu seinem Vater nach London zu begeben. Hier fand er einen der hebräischen Sprache sehr kundigen Lehrer, den früheren Professor in Cadom, A. R. le Chevalier, der den jungen Drusius lieb gewann und, als er bald darauf als Professor der hebräischen Sprache nach Cambridge berufen ward, ihn nicht nur mit sich nahm, sondern auch in seinem Hause wohnen ließ. Nach einem Jahre etwa kehrte le Chevalier in sein Vaterland Frankreich zurück. Nach Meursius (Athen. Bat.) folgte ihm Drusius dorthin; nach den Angaben Anderer, die glaubwürdiger sind, blieb er mit Erlaubniß des Vaters noch ein Jahr in Cambridge, wo er sich vorzugsweise mit dem Studium der griechischen Klassiker beschäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich besuchen, gab aber diesen Plan auf, als er die Nachricht von den Gräueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um diese Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Uebernahme erwünschter Aemter in Oxford und Cambridge. Er entschloß sich nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jahr alt, Professor der orientalischen Sprachen ward. Nachdem er vier Jahre mit großem Erfolge als akademischer Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird aus Rücksicht auf seine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu studiren. Die in Folge der religiösen Wirren ausgebrochenen Kriegsunruhen zwangen ihn Löwen zu verlassen und sich wiederum zu seinem Vater nach London zu begeben, mit dem er dann 1576 nach dem Frieden von Gent in sein Vaterland zurückkehrte. Das Anerbieten in Staatsdienste zu treten, schlug er aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leiden an, wo er Professor der orientalischen Sprachen ward. Hier verheirathete er sich 1580 mit einer Katholikin Maria van der Varent (Maria Varentia), die der protestantischen Lehre zugethan war und bald nach der Hochzeit zur protestantischen Kirche übertrat. Da ungeachtet der Fürsprache des Prinzen von Oranien die Behörde in Leiden nichts that, um ihn ihrer Universität zu erhalten, und eine sorgenlosere Stellung, als Leiden ihm darbot, ihm erwünscht seyn mußte, folgte er 1585 einem Rufe nach Franecker, wo er bis zu seinem am 12. Februar 1616 (alten Stils) erfolgten Tode als Professor der hebräischen Sprache lebte. Eine ruhige Thätigkeit ward ihm nicht zu Theil und konnte mitten unter den theologischen Streitigkeiten und den dogmatischen Gegensätzen, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu Theil werden, der von sich selbst bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim, nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquies? Christianus sum, *φιλαληθής* sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franecker 1604, p. 81). Seine Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit ward aber überall, wo der theologische Standpunkt das unbefangene Urtheil nicht trübte, anerkannt und geschätzt. Als sich das Bedürfniß kund gab, statt der gebräuchlichen holländischen Uebersetzung der Bibel, vorzugsweise des Alten Testamentes, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint-Aldegonde in einem Briefe an Drusius sich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Ursprache anzufertigen und zu diesem Zwecke 1596 eine Commission niedergesetzt ward, schlugen die friesischen Stände ihn zum Mitgliede derselben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zum Mitgliede dieser Commission empfohlen, die sich unverrichteter Sache wieder auflöste, wahrscheinlich weil ihre Mitglieder mit Arminius befreundet waren oder doch in Verdacht standen, seiner Lehre geneigt zu seyn. Wir wissen wenigstens, daß die Synode des östlichen Hollands das Werk der Bibelübersetzung lieber anderen Händen anvertrauen wollte und nach dem Tode von Philipp Marnix auch wirklich andere Männer dazu berief, vergl. *Vriemoet*, Athenarum Frisiacarum libri II. p. 52. Später, 1600, beauftragten die Generalstaaten unsern Drusius, Anmerkungen zu den schwierigen Stellen des Alten Testamentes zu schreiben, und setzten ihm, damit er ungestört mit dieser Arbeit sich

beschäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 fl. aus, sondern ersuchten auch die friesischen Stände, ihn von allen Geschäften seines Amtes zu befreien. Diese gingen willig auf dieses Gesuch ein, hielten ihm sogar einen Schreiber auf öffentliche Kosten, schlugen dem berühmten Manne, der so vielen Studirenden der Theologie Franecker zu besuchen Veranlassung ward, seine 1603 an sie gerichtete Bitte, ihn aus seinem Amte zu entlassen, ab, und sorgten dafür, daß Sixtinus Amama, einer seiner begabtesten Schüler, unter seiner besonderen Aufsicht sich weiter auszubilden in den Stand gesetzt ward, um dereinst sein Nachfolger zu werden. Wiewohl Drusius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, mußte er doch nicht selten Vorwürfe über ihr langsames Fortschreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von Seiten anderer Theologen zu erdulden, welche seine exegetischen Ergebnisse, wo sie von herrschenden Annahmen abwichen, als Irrthümer und willkürliche Vermuthungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 16 Jahre seines Lebens ihm vielfach verkümmert. Mußte er sich doch schon im Jahre 1600 in einem Briefe an Pancratius Castricomius gegen den Verdacht vertheidigen, daß er es mit der protestantischen Kirche nicht aufrichtig meine. Man sagte ihm auch nach, daß er ein Anhänger der katholischen Kirche sey, was man wohl daraus schloß, daß er die confessio Belgica zu unterschreiben sich geweigert hatte, gewiß nur deßhalb, weil er nicht alle ihre einzelnen Bestimmungen als richtig anerkennen konnte. Selbst die sittliche Ehrbarkeit seines Hauses und seiner Familie ward angefochten. Wir wundern uns nicht, daß er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit stürmischer Kämpfe und aufgeregter Leidenschaften für einen unentschiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der biblischen Wissenschaften sich zugewandt hatte und bei seinen Forschungen die dogmatischen Bestimmungen der Parteien nicht als maßgebend anerkennen konnte. Daher die Vorwürfe und harten Beschuldigungen, die ihn leider oft nur zu sehr erbitterten, deren Ungerechtigkeit im Ganzen und Großen nicht nur von ihm, oft mit harten Worten, aufgedeckt, sondern auch von Amama und Anderen nachgewiesen ist. Sie genau und im Einzelnen zu würdigen und zu beurtheilen, würde nur dem gestattet seyn, der die Zustände der holländischen Kirche und die bedeutenden Theologen, mit denen Drusius Kämpfe zu bestehen hatte, durch mühsame Forschungen kennen zu lernen unternimmt. — Während seines Lebens ward nur ein kleiner Theil der Anmerkungen zu alttestamentl. Büchern bekannt gemacht; nach seinem Tode besorgten Amama und Andere die Herausgabe der Anmerkungen zum Pentateuch, Franecker 1617, 4.; zu Jos., Richter und Sam., ibidem 1618, 4.; zu den 12 Propheten, ibidem 1627, 4.; zu Hiob, ibidem 1636. In den Criticis sacris stehen die Anmerkungen von Drusius nach denen des Sebastian Münster, Paul Fagius, Vatablus, Castalio und Clarius; sie gehören zu den bedeutendsten und vorzüglichsten Anmerkungen in diesem großen Sammelwerke, vergl. *Richard Simon*, histoire critique du V. T., Paris 1680. p. 499. — Verzeichnisse der Schriften des Drusius, die größtentheils exegetischen Inhalts sind, findet man in *Meursius*, Athenae Bat. p. 254, in *Vriemoet*, Athenarum Frisiacarum libri II. p. 59 sqq., in (*Niceron*) mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII. p. 67 und sonst. Nachrichten über sein Leben bieten die ebengenannten Werke dar, außerdem vorzugsweise Vitae operumque Joh. Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli per Abelum Curiandrum (er war der Schwiegersohn des Drusius), Franecker 1616; auch sind zu vergleichen *Bayle*, diction. hist. et crit., wo die Kämpfe und Anfechtungen, welche Drusius zu bestehen hatte, nur mit wenigen Worten angedeutet werden, und die von Tholuck, das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, Abtheil. II. S. 377 f. in der Anmerk. 11 angeführten Werke. Bertheau.

Druthmar, Christian, aus Aquitanien, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und besonders durch Sprachkenntnisse, daher mit dem Namen Grammaticus geschmückt, lebte in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts als Mönch in Corvey, kam darauf gegen die Mitte dieses Jahrhunderts nach Stablo in die Diöcese Lüttich, erklärte den dortigen

Mönchen die heil. Schrift, und verfaßte auch für sie einen Commentar zum Evangelium Matthäi, welcher sich vortheilhaft auszeichnet durch Klarheit der Darstellung und Hervorhebung des historischen Sinnes, als fundamentum omnis intelligentiae, der zuerst erforscht werden müsse, und dem der mystische untergeordnet sey. Man begreift nun, daß er bei solcher Richtung an den betreffenden Stellen des Ev. Matthäi der von Paschas Radbert vertretenen Lehre von der Wandlung der Abendmahlselemente nicht beipflichten konnte. Es herrscht freilich Streit über seine Ausdrücke und die Katholiken behaupten, daß sie verfälscht worden sind. Die erste Ausgabe jenes Commentars zum Matthäus, von Wimpheling 1514 zu Straßburg besorgt, ist verloren gegangen. Eine zweite Ausgabe wurde von Secer in Hagenau 1530 veranstaltet; dieser Secersche Text ging über in die Kölner Bibliotheca patrum (Tom. IX.) und in die Lyoner M. Bibliotheca patrum (Tom. XV.). Darin finden sich die Worte: hoc est corpus meum, i. e. in sacramento — und transferens spiritualiter corpus in panem, et sanguinem in vinum. Dagegen fand Sixtus von Siena in einem Codex der Franziskanerbibliothek in Lyon die Worte: hoc est corpus meum, h. e. vere in sacramento subsistens, und transferens corpus in panem et vinum in sanguinem. So wie nun die katholischen Theologen sich bemühen zu zeigen, daß auch der Secersche Text nichts Protestantisches enthalte, worin das indirekte Geständniß seiner Aechtheit enthalten ist, so behaupten wir, daß auch der Text des Sixtus von Siena das Katholische nicht eigentlich enthält. Deßwegen möchten wir aber nicht behaupten, daß dieser Text dem Secerschen vorzuziehen sey; es ist ja bekannt, wie sehr auch die Kirchenväter zu einer gewissen Zeit im römisch-katholischen Interesse emendirt worden sind. Der Emendator wagte es aber nicht, die Worte zu auffallend zu ändern; er hätte sich ja dadurch verrathen können. Herzog.

Dubosc, Peter, Sohn eines Advokaten am Parlament von Rouen, war geboren 1623 zu Bayeux, studirte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jahr Pfarrer der reformirten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefühl der Zuhörer zu wirken. Zwar finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde. Rotterd. 1692. 8. und 4 Bde. ebendas. 1701. 8.) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponiren, die andern aber sind meist tief eindringende praktische Anwendungen biblischer Thatsachen und Ideen; so namentlich die treffliche Predigt über die Thränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt, und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, daß 1658 das Consistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt, berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidirte er die Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehaßt, wurde er auf eine Verläumdung hin, 1664 nach Châlons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Letellier gab, durfte er nach Caen zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Muth und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredtsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu vertheidigen hatte. Ein Spruch des Parlaments von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm sein Amt länger in Frankreich auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Fürst von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Jan. 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegersohn Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine, für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Dubosc's beifügte (Rotterd. 1694, 8. und vermehrt, 1716, 8.). S. auch Baile, Art. Bosc. C. Schmidt.

Ducange, s. Du Fresne.

Duchoborzen, s. Russische Kirche.

Dudith (Dudich, Dudics), Andreas, von der angesehenen Familie der Horehovicza zu Ofen in Ungarn geboren (1533), kam, nachdem er in Breslau seine erste Bildung erhalten, nach Verona und lernte in der Nähe dieser Stadt den damals im Exil lebenden Reginald Pole kennen, der sein Freund und Wohlthäter wurde. Durch ihn trat er in Verbindung mit dem berühmten Paulus Manutius in Venedig und erwarb sich daselbst eine ausgezeichnete Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache. Als Pole, nach der Thronbesteigung der katholischen Maria, in der Würde eines Abgesandten des Pabstes Julius III. nach England zurückkehrte, war Dudith sein Begleiter (1553), und hatte Gelegenheit, nicht nur hohe Häupter in der Nähe zu sehen, sondern auch mit ausgezeichneten Männern Verbindungen anzuknüpfen. Nach einem einjährigen Aufenthalte in London bezog er die Universität Paris und widmete sich daselbst vorzüglich der griechischen Sprache und der peripatetischen Philosophie. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Probst zu Felheviz bei Ofen und Domherr. Allein die Liebe zu den Wissenschaften ließ ihm keine Ruhe. Er verschaffte sich die Erlaubniß, nach Italien zu reisen. In Padua legte er sich unter berühmten Lehrern auf das Studium der Rechtswissenschaft, schrieb während eines einjährigen Aufenthaltes daselbst mehrere gelehrte Werke und übersetzte die Biographie seines Gönners Pole aus dem Italienischen in's Lateinische (Venedig 1563. London 1690.). Ueber Florenz, wo ihn Cosimo de Medici auf's Freundlichste aufnahm, über Paris, wo er der Katharina von Medici einen Brief des Cosimo überbrachte, kam er nach Ungarn zurück, wurde apostolischer Protonotar, Pfalzgraf, bald darauf Bischof von Tinninien, und die ungarische Synode vom Jahre 1561 ernannte ihn als einen ihrer Abgeordneten für das Concil von Trident. Hier erschien er in seinem höchsten Glanze (1562). Seine fünf daselbst gehaltenen Reden nach den drei ersten zu urtheilen, die wir uns verschaffen konnten, enthalten durchaus nichts evangelisch-reformatorisches, vielmehr starke Ausfälle gegen die Reformation. Die erste handelt von den Verdiensten Ungarns um das Christenthum; in der zweiten und dritten empfiehlt er dringend den Gebrauch des Kelches im Abendmahle. Die vierte ist eine Lobrede auf Maximilian, den neuerwählten König von Böhmen. Die fünfte dringt darauf, daß die Bischöfe ihre Residenz nicht verlassen sollen. Von der Aufhebung des Cölibats sprach er nicht zu Trident, obwohl er die Absicht hegte, es zu thun; allein es bot sich ihm dazu keine günstige Gelegenheit dar. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung, matrimonium omni hominum ordini, sine exceptione, divina lege permissum esse, demonstratio A. D., in welcher Abhandlung er bezeugt, daß er zu Trident gegen seinen Wunsch nicht dazu gekommen, gegen den Cölibat zu sprechen. Wegen seiner Abneigung dagegen hatte er auch nur auf Zureden der Mutter das Bisthum angenommen. Noch während seines Aufenthaltes in Trident wurde er Bischof von Csanad; nun erhielt er noch ein anderes Bisthum, Fünfkirchen, und wurde geheimer Rath und Secretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Eine Sendung nach Polen, im Auftrage von Kaiser Maximilian, um den König Siegmund August zur mildern Behandlung seiner Gattin zu stimmen, brachte in ihm eine große Umwandlung hervor (1565). Er erglühte von Liebe für Regina Shaß, ein Hoffräulein der polnischen Königin. Er entsagte allen seinen Würden und seinem Stande, sowie auch seiner Kirche, um jenes Fräulein zu heirathen, und siedelte sich mit ihr auf einer angekauften Besitzung im Städtchen Smigla in Böhmen an, um mit ihr den Wissenschaften und dem ehelichen Glücke zu leben. Obwohl Paul V. den Bann gegen ihn schleuderte und sein Bildniß in Rom verbrennen ließ, machten doch später Katholiken den Versuch, ihn in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen. Kaiser Maximilian, der selbst zur Reformation hinneigte, und gegen den er sich in einer eigenen Schrift rechtfertigte*), blieb ihm nach wie vor gewogen, und behielt ihn ferner als Geschäftsträger in Polen; in welcher Eigenschaft er vergeblich sich bemühte, seinem Herrn die Krone dieses Landes zuzuwenden. Auch Rudolf II.,

*) A. D. Excusatio ad serenissimum regem.

so wenig er der Reformation gewogen war, gebrauchte Dudith's Hülfe in seinen Bestrebungen, Polen zu gewinnen. Damals gelang es ihm, einen großen Einfluß in diesem Lande auszuüben. Aber verdrängt durch die Gegenparthei des Stephan Bathori, zog er sich nach Schlesien zurück und siedelte sich in Breslau an (1579), wo er 1589 starb. Nach dem Tode seiner ersten Frau hatte er wieder geheirathet. Die vorzüglichsten unter seinen zahlreichen Schriften gab Reuter, Prof. in Heidelberg, nebst einem Abrisse seines Lebens heraus. Offenbach 1610. Seine fünf in Trident gehaltenen Reden erschienen 1743 in Halle. Die vollständigste Lebensbeschreibung findet sich in Stief's Versuch einer ausführlichen und zuverlässigen Geschichte vom Leben und Glaubensmeinung A. Dudith's. Breslau 1756. Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften findet sich in der Memoria Hungarorum von Hordengi. S. besonders den Art. v. Rumy bei Ersch u. Gruber. Herzog.

Du Fresne, Seigneur du Cange, daher öfter unter diesem zweiten Namen vorkommend, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. December 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitencollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orléans, wo er die Rechte studirte, entwickelt wurden. Schon im 21. Jahre wurde er Advocat, aber ohne zu plaidiren; er beschäftigte sich vielmehr mit seinem Lieblingsstudium, der Geschichte des Mittelalters. Nach dem Tode seines Vaters und nach seiner Verheirathung verschaffte er sich, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, die Stelle eines Finanzdirectors in der Generalität von Amiens. Die Pflichten dieser Stelle, die er immer gewissenhaft erfüllte, die Erziehung seiner Kinder, die er selbst leitete, füllten seine Zeit aus. Nachdem er die meisten seiner Kinder verloren, erachtete er, daß sein väterliches Erbgut fortan zu seinem Unterhalte hinreiche, und gab seine Stelle als Finanzdirector auf, um sich ungetheilt den Studien hingeben zu können. Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drucke übergeben. Denjenigen, die deßhalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: mihi cano et Musis. Erst im Jahr 1657 erschien sein erstes Werk, histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jahre, bis er wieder als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner literarischen Thätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1688, als die Pest in Amiens wüthete, hatte er sich nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wieder verließ, weil er hier die meisten Hülfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Uebung wegen öfter Ball spielend, erreichte er ohne Krankheit das 77. Lebensjahr. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain des Près, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Victor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benediktinern, seinen Freunden fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichniß der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Fresne suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um Jemand Verdruß zu machen, aber eben so wenig mir selbst.“ So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mittheilung der Früchte seiner Studien. Seinem Freunde Baluze übergab er einst sehr wichtige gelehrte Materialien zur freien Benützung. Auch einem andern Gelehrten, mit dem er weiter in keiner Verbindung stand, erwies er dieselbe Freundlichkeit. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, Andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon,“ sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluß über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der

Geschichte an. „Man hat Sie falsch berichtet,“ entgegnet Mabillon, „gehen Sie zu Du Cange.“ — „Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt,“ erwidert der Besucher. — „Er ist mein Lehrer,“ sagte Mabillon, „doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzutheilen.“

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Fresne und seine Verdienste zu würdigen, muß man sich den damaligen Stand der Kenntniß des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Das Zeitalter des sogenannten Wiederauflebens der Wissenschaften mit seiner Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, eben so wenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren unbekannt, was ihren Ursprung und den sie beseelenden Geist betrifft. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existirte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Fresne umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er Vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden Glossarien mediae et infimae latinitatis und mediae et infimae graecitatis. Beide sind wahre Encyklopädien, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntniß der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium gibt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwicklung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Oeffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig, dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Fresne einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, daß jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Gloss. erschien 1) in Paris 1678. 3 Bde. Fol. 2) in Frankfurt a. M. 1681 u. 1710. 3 Bde. Fol. 3) in Venedig 1733—1736. 6 Bde. Fol. Opera et studio Monachorum O. S. Bened. 4) Ein Abdruck davon ist die Basler Ausgabe von 1562.*) Der Benediktiner Carpentier lieferte im Jahr 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden. 5) Ein Auszug aus Du Fresne's und Carpentier's Werken erschien in Halle 1772—1784. 6 Bde von Adelung. 6) Die neueste Ausgabe ist von Henschel, cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum. 7 Tom. Paris 1840—50 bei Firmin Didot. Das griechische Gloss. erschien Paris 1688. 2 Bde. Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des Chronicon Paschale, Paris 1688, Venedig 1729. Vgl. über ihn *Perrault* im Journal des savants; *Du Pin*, in der bibl. des auteurs ecclesiastiques; *Niceron, Chaufepié*, und besonders *Leon Faugère*, essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange. Paris 1852. Herzog.

Düguet, Jakob Joseph, ist am 9. December 1649 zu Montbrison an der obern Loire in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Congregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roch zu Paris hielt er mit seinem Gehülfen bei mehreren Schriften, Abbé von Asfeld, Conferenzen über die Geschichte und Disciplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (Conférences ecclesiastiques in 2 Quartbdn.) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Congregation eine Verdammung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben

---

*) Vorne in dieser Ausgabe steht der genannte Brief v. Renaudot.

mußten, trat er aus und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (s. diesen) in den spanischen Niederlanden. Mit Quesnel blieb er in steter Verbindung und sah dessen réflexions morales zum N. T. vor dem Drucke durch. Daß er an der streng augustinischen Lehre festhält, beurkundete er durch seine Réfutation du système de Nicole touchant la grace universelle, in-12, 1716, und durch seine wiederholte Protestation gegen die Bulle Unigenitus. Gegen die Verirrungen des Jansenismus, namentlich die Convulsionen, erklärte er sich. Nach vieljähriger Arbeit in verschiednen Verstecken starb er zu Paris 25. Okt. 1733.

Unter seinen zahlreichen Schriften erwähnen wir mit Uebergehung der andern Parteischriften nach der Zeitordnung 1) die wiederholt aufgelegten: Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saintes mystères. 1 Vol. in-12. Paris 1707. Lettres sur divers sujets de morale et de piété. 3 Vol. 1718, später bis auf 10 Bde. ausgedehnt. Explication du mystère de la passion, 2 Vol. in-12. Paris 1722; in der Ausgabe v. 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz die Monotonie, aber die Gedehntheit der jansenistischen Schriftsteller, zu deren besten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Styl vor, rühmen aber, daß er das Raisonnement und die Genauigkeit Nicole's mit der Milde und Grazie Fenelon's vereinigt habe. — 2) Schriften über die heil. Schrift: Explication de la Genèse. 6 Vol. in-12. Paris 1732 und Explication du livre de Saül. 4 Vol. in-12. eod. — Expl. de Job in-12. 4 Vol. 1732. — Expl. de plusieurs pseaumes (David's) 4 Vol. in-12. Paris 1733. — Expl. des XXV premiers chapitres d'Jsaïe. 6 Vol. in-12. Paris 1734. — Expl. des livres des rois et des paralipomènes. 8 Vol. in-12. Paris 1738. — Règles pour l'intelligence des Saintes écritures. 1 Vol. in-12. Paris 1716.

Seine Biographie findet sich in der zweiten von Goujet besorgten Ausgabe seiner Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain. 1739 in-4.; sie war für einen Prinzen von Savoyen geschrieben, wurde aber in Frankreich verboten. — André, Bibliothekar von d'Aguesseau, gab heraus: L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages. 1 Band von 490 Seiten 12. Paris 1764.

Wie er auf einem Gang durch einen Garten oder über eine Wiese ungezwungen einen Blumenstrauß von Gleichnissen des innern Lebens zu sammeln wußte, so schauete er im A. T. geistige Vorbilder und prophetische Beziehungen auf den neuen Bund. Wir lassen als treffende Beispiele in Beziehung auf Gehalt und Form einige Stellen aus seinen Schriften buchstäblich folgen: »Ohne den Menschen ist die Natur stumm; wo er als Mittelpunkt fehlt, läßt er Alles in Unordnung. Ohne den Menschen wäre die Schöpfung wie ein Schloß, worin die Einsamkeit thront, wie ein Staat ohne Haupt und König, wie ein Tempel ohne Opferpriester. Der Mensch ist von Seiten aller Kreaturen solidarisch beauftragt, in ihrem Namen Alles zu erfüllen, was sie dem schuldig sind, der ihnen das Daseyn gab. Er ist ihre Seele, ihre Vernunft, ihre Stimme, ihr Abgeordneter, und je weniger sie fromm seyn können, desto mehr legen sie dem Menschen die Nothwendigkeit auf, für sie fromm zu seyn. — Aber die Menschen als Werkzeuge zu betrachten, deren Gott sich bedient, heißt ihnen zuviel Ehre erzeigen. Er bedarf keines; sein Wille genügt ihm; und die Menschen dienen vielmehr dazu, seine Vorsehung zu verhüllen, als seine Absichten zur Ausführung zu bringen.« — »Wenn wir, ohne die dargebotne Hand unseres Befreiers zu ergreifen, nur an dem bitteren Schmerz über unsere Sünde hängen bleiben, so ist das vielleicht nur durchaus menschlich, es kann nur die Folge einer in Demuth verkleideten (travestie) Eitelkeit seyn oder eines geheimen Mißvergnügens darüber, daß man nicht so ist, wie man in seinen eignen Augen seyn möchte.« Er weist stark darauf hin, daß Juda's Reue außer der Hoffnung und der Liebe alle von der Kirche erforderten Kennzeichen der Buße hatte: Angst, Schmerz, Bekenntniß und Zurückerstattung. »Ehe seine Verzweiflung zum Ausbruch kam (eclatât), hätten wir ihn alle bewundert. Was muß man da von so mancher Buße denken, welche gar so furchtsam und kalt ist in Erstattung der Ehre oder des Gutes?« —

Wir sehen auch aus diesem Allem, wie er seinen Augustinianismus praktisch anwandte. Düguet ist lange nicht so bekannt, als er verdiente und wäre als ascetischer Schriftsteller, als frommer Exegete der würdige Gegenstand einer Monographie.

Reuchlin.

Duldung, Toleranz, bezeichnet im Allgemeinen das Ertragen abweichender Ansichten, im Besondern auf religiösem Gebiete die Nachsicht mit dem Glauben anderer Personen, welcher mit unserer eigenen religiösen Ueberzeugung nicht übereinstimmt. Der Karakter und der Umfang der Duldung ist, abgesehen von bloß individuellen Auffassungen, verschieden nach dem Standpunkte der rechtlichen, sittlichen und religiösen Beurtheilung selbst. In streng juristischer Beschränkung besteht die Duldung in einem nur passiven Verhalten des Staats gegen Personen und Einrichtungen, welche ihm weder förderlich, noch nachtheilig sind. Der Staat wird zu einem solchen überwiegend negativen Verhalten durch seinen nächsten Zweck bestimmt, welcher nämlich in der Aufrechthaltung der äußern Rechtsordnung besteht. Diese Ordnung wird dadurch nicht verletzt, daß Jemand Gesinnungen hegt, welche von den Prinzipien des Staats abweichen. Sobald jedoch diese Ueberzeugungen aus dem engern Kreise der Familie in die Oeffentlichkeit treten und, es sey in Worten oder Werken, die Rechtsordnung selbst antasten, so kann der Staat um seiner eigenen Existenz willen die Duldung nicht ferner üben, und er wird diejenigen Maßregeln zur Anwendung zu bringen haben, welche durch die Eigenthümlichkeit seiner Lage geboten scheinen. Das Wesen des Staats ist aber mit jenem Zwecke nicht erschöpft, derselbe ist vielmehr nur die unentbehrliche Voraussetzung für die Erreichung höherer sittlicher Aufgaben, zu denen der Staat bestimmt ist. Ja auch die Herstellung der Rechtsordnung selbst wird dadurch gefördert, wenn die Mitglieder des Staats nicht in bloß äußerlicher Legalität verharren, nur aus Furcht vor der im Fall der Uebertretung angedrohten Strafe des Gesetzes dasselbe erfüllen, daher auch, wo sie im Verborgenen das Gesetz verletzend straflos bleiben können, sich nicht scheuen, ihm zuwider zu handeln, sondern wenn sie aus Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Güte des Gesetzes demselben nachzukommen bestrebt sind. Da diese Ueberzeugung eine innere ist, welche sich durch äußern Zwang nicht herstellen läßt, so wird auch der sittliche Staat gegen solche Personen, die von jener Gesinnung nicht durchdrungen und, von solchem Geiste getragen, die Staatszwecke zu fördern nicht geneigt sind, keineswegs direct einschreiten dürfen, indessen wird er indirect es sie fühlen lassen können, daß sie ihm nicht den Nutzen bringen, welchen er von ihnen erwartet. Er wird sich darauf beschränken, ihnen den allgemeinen bürgerlichen Schutz zu gewähren, ohne ihnen sonstige positive Gunst zu erweisen, welche er vielmehr denen zu Theil werden läßt, welche selbst seinen Zwecken ebenfalls positiven Vorschub leisten. Daß der Staat nicht noch weiter geht und selbst den Rechtsschutz jenen Personen entzieht, rechtfertigt sich im Allgemeinen durch die Achtung, welche der Staat vor der Gewissensfreiheit seiner Bürger hegt, d. h. vor der Befugniß jedes Menschen, seiner Ueberzeugung zu folgen.

Während die gemischte Natur des Staats eine solche Auffassung mit sich bringt, erscheint dieselbe von rein sittlichem Standpunkte aus nicht ganz übereinstimmend, wenn schon im praktischen Resultate beide zusammentreffen. Der Staat verhält sich nämlich bis zu einem gewissen Grade in seiner Uebung der Toleranz indifferentistisch, während das Sittliche nicht indifferent seyn kann. Die Sittlichkeit fordert für sich Zustimmung und positive Theilnahme um des Gewissens willen. Ihr ist die Freiheit des Gewissens nicht das Recht, irgend einer bloß subjektiven Ueberzeugung zu huldigen, sie beansprucht vielmehr, daß die in ihr enthaltene und von ihr vertretene Wahrheit von Jedem, welcher darauf Anspruch macht, Gewissensfreiheit zu besitzen, anerkannt werde. Das Gewissen ist das vernünftige Selbstbewußtseyn im Menschen, das mit der Schöpfung des Menschen in ihn hineingepflanzte Gesetz der Sittlichkeit selber (Röm. 1, 19. 2, 14. 15.). Freiheit des Menschen ist sittlich nicht Willkür, sondern Uebereinstimmung mit seinem innersten Wesen, das ist mit seinem Gewissen. Die Sittlichkeit kann deshalb gegen diejenigen,

welche mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimmen, keine Nachsicht, keine Duldung üben, sie muß vielmehr gegen dieselben, weil sie sich in einem seelenverderblichen Irrthum befinden, den entschiedensten Widerspruch erheben, und durch die eindringlichste Zurechtweisung dahin zu wirken suchen, daß die Irrenden zur Wahrheit sich bekehren. Die ganze Sphäre der Sittlichkeit bringt es natürlich mit sich, daß um diese Bekehrung herbeizuführen, kein anderes Mittel als Belehrung und Ermahnung statthaft seyn kann.

Die Religion an sich ist die Quelle der Sittlichkeit, religiöse Gemeinschaften müssen deshalb eine Darstellung sittlicher Wahrheit seyn. Jede Religion, welche dies vollkommen zu seyn glaubt, kann nicht duldsam gegen andere Religionen seyn, die dies nicht zu seyn scheinen; sie wird vielmehr ihr Panier der Wahrheit gegen die andere erheben, als einen Spiegel, in welchem die anders Glaubenden ihren eigenen Irrthum erkennen. Weiter zu gehen und durch äußern Zwang die anderen zu gewinnen, ist der sittlichen Religion unmöglich. Zum Wesen derselben gehört Ueberzeugung und eine solche kann nur aus eigener freier Zustimmung erschlossen werden. Aeußerer Zwang wirkt Heuchelei oder Erbitterung, nicht freien Gehorsam.

Mit dieser Auffassung stimmen die Grundsätze der beiden Religionen, welche in einem innern Zusammenhange stehen und deren objektive Wahrheit nicht bloß durch eigenes Urtheil über sich selbst, sondern durch Thatsachen, durch den Verlauf der Weltgeschichte bestätigt wird. Die von Gott selbst durch Moses gegebenen Gesetze des jüdischen Volks beginnen mit der Erklärung: „Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt habe" und schließen als nothwendige Consequenz daran den Satz: „Du sollst keine andere Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erden ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht. Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w." (2 Mosis 20, 1 folg.). Daß das Judenthum, indem nach ihm die anderen Culte unwahr sind und statt zu Gott zu führen von ihm entfernen, das Heidenthum verwirft, ist eben so natürlich, als daß deshalb die vorzüglichste Aufgabe der Theokratie seyn mußte, den Monotheismus rein zu erhalten und Vermischung mit dem Polytheismus zu verhindern. Von einer Bekehrung der Polytheisten durch Zwangsmittel enthält aber die jüdische Gesetzgebung Nichts (vgl. Saalschütz, das Mosaische Recht. Berlin 1853. Thl. II, S. 684 f. 704.). Das Evangelium, als die Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Verheißung, bestimmt die ganze Welt dem Herrn zu unterwerfen, kann keine andere Grundsätze über Duldung enthalten. Die absolute Religion kann sich nicht gleichgültig gegen andere Religionen verhalten, daher auch weder der Herr selbst (Ev. Matth. 15, 13. 23.), noch die Apostel (2 Kor. 6, 14—18. Galater 1, 8. 1 Joh. 4, 1 f. 2 Joh. 7 f. u. a.) die Abweichung von der christlichen Wahrheit für berechtigt erklären. Bis zum Tage des endlichen Gerichts soll aber die Unwahrheit neben der Wahrheit bestehen (Ev. Matth. 13, 30.) und inzwischen mit den Waffen des Geistes für den Sieg der letztern gekämpft werden. Die Jünger Jakobus und Johannes, welche auf die, so den Herrn nicht annahmen, Feuer vom Himmel herabwünschten, bedräuete Er und sprach: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seyd? Des Menschen Sohn ist nicht kommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten." (Ev. Luk. 9, 53—56.) vgl. auch Ev. Matth. 26, 51—53. u. a. Das Christenthum ruht auf dem Gebote der Liebe gegen alle Menschen (Ev. Matth. 5, 43 f. u. v. a.) Daher werden auch die Friedfertigen selig gepriesen (a. a. O. 5, 9.) und der Friede mit Jedermann an's Herz gelegt (Röm. 12, 18 u. v. a.), jedoch ohne daß der Heiligung Etwas vergeben werden darf (Ebräer 12, 14). Eben so wenig wie die Wahrheit, ist das Christenthum, wenn es auf das Evangelium selbst ankommt, neutral oder indifferent, und die Worte des Herrn: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" (Luk. 11, 23.), werden keineswegs durch den Ausspruch: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns" (a. a. O. 9, 50.) bei richtigem Verständnisse des Verhältnisses beider Aeußerungen aufgehoben (s. darüber Ullmann in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wissenschaft. 1851. Nr. 3. 4.).

Die Richtung gegen die Unwahrheit des widerchristlichen Lebens ist selbst ein Ausdruck der Liebe, welcher darum zu thun ist, daß alle selig werden. Von dieser Liebe getrieben beginnt die Kirche den Kampf gegen das Heidenthum mit Waffen des Geistes, welchen auch der Sieg über die vom heidnischen Staate ausgehende Gewalt zu Theil wird. Da das Heidenthum an sich nicht unduldsam gegen andere Religionen ist, so konnten auch fremde Culte von ihm anerkannt werden. Der Staat untersagte nur geheime, nicht approbirte Religionen, weshalb die Aedilen darüber zu wachen hatten, daß sich kein fremder Gottesdienst einschleiche (vgl. die Zeugnisse bei Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft. Berl. 1847 S. 158 f.). Die christliche Religion, mit den Grundsätzen des heidnischen Staats nicht wohl vereinbar, fiel unter den Begriff der religo peregrina et illicita, und ihre Anhänger unterlagen den härtesten Strafen, deren Vollziehung nur von einzelnen milderen Kaisern gehemmt wurde. Durch Galerius und Constantin im Jahr 312 und 313 erfolgte endlich die Reception des Christenthums als Staatsreligion (*Lactantius,* de mortibus persecutorum cap. 34. 48. vgl. *Eusebius,* hist. eccl. lib. VIII. cap. 17. lib. X. cap. 5.). Durch ihre Verbindung mit der Kirche hielten die Kaiser sich bald für verpflichtet, gegen das Judenthum und dann auch gegen das Heidenthum gewaltsam einzuschreiten. Sie entzogen den Nichtchristen die Fähigkeit zu Aemtern und Ehren, sprachen ihnen mannigfache bürgerliche Gerechtsame ab, ja suchten zuletzt durch Auferlegung harter Strafen die Annahme des Christenthums selbst zu erzwingen (vgl. Zimmern, Geschichte des röm. Privatrechts. Bd. I. Thl. II. S. 472 f.). Diese Maßregeln wurden zuerst zu Gunsten der Kirche überhaupt gebraucht, bald aber beschränkt auf den Theil derselben, welcher den auf den ökumenischen Concilien festgestellten Dogmen angehörte, so daß andersgläubige Christen ebenso verfolgt wurden, wie Nichtchristen. Die mehr und mehr aus dem geistigen Zusammenhange mit Christus gelöste und sich in ihrer Aeußerlichkeit verhärtende katholische Kirche theilte, ja förderte solche Grundsätze des Zwanges. Indem man annahm, daß die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche die Seligkeit bedinge, rechtfertigte man den Zwang des weltlichen Arms mit der Sorge für das ewige Wohl. Von dauerndem Einflusse wurde die Autorität Augustin's, indem er bei der Erklärung des Gleichnisses vom Gastmahle (Ev. Lucä 14.) das Wort ἀναγκάζειν (Vers 23.) dahin deutete, daß auch mit Gewalt Personen zum Gastmahle, d. h. zur allgemeinen sichtbaren orthodoxen Kirche genöthigt werden dürften. „Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, *coguntur* intrare“ (Epist. XCIII. ad Vincentium): „Debet homo diligere proximum tanquam se ipsum, ut quem potuerit hominem vel beneficentiae consolatione, vel informatione doctrinae, vel disciplinae *coeratione,* adducat ad colendum Deum“ (Epist. CLV. ad Macedonium bei Gratian in c. 53. Can. XXIII. qu. IV.). „Multis profuit... prius timore vel dolore *cogi,* ut postea doceri“ (Epist. CLXXXV. ad Bonifacium) vgl. auch contra literas Petiliani lib. II. cap. 83 (in c. 33. Can. XXIII. qu. V.) de civitate Dei lib. XIX. cap. 16. (in c. 37. eod.). Sehr wahr bemerkt Neander (Kirchengesch. II, I, 463.) darüber: Zwar erklärt Augustinus immer, daß Alles nur von der Gesinnung der Liebe ausgehen müsse, aber was half dieser Grundsatz bei einer Theorie, die aller Willkür freien Spielraum gab. Wie oft wurde nicht der Name der heiligen Liebe von Fanatismus und Herrschsucht gemißbraucht. Es war nun durch Augustin eine Theorie aufgestellt und begründet, die, wenn sie auch in der Anwendung durch seinen frommen, menschenliebenden Geist gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Systems des geistlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungssucht bis zu dem Inquisitionsgericht enthielt.“ Die Verschmelzung von Staat und Kirche während des Mittelalters erklärt die fortdauernde strenge Behandlung der Ungläubigen, der Häretiker, der Schismatiker (man s. die betr. Art.). Zur Karakteristik der damaligen Ansichten genüge es, auf folgende Zeugnisse hinzuweisen. In Betreff der Juden heißt es in einer Instruction des Markgrafen Albrecht von Brandenburg von 1462: „So ein römischer Kaiser und König gekrönt wird, mag er den Juden allenthalben im Reich all ihr Gut nehmen,

dazu ihr Leben und sie tödten, bis auf ein Anzal der lützel (klein) sein soll, zu einem Gedächtnuß" (Eichhorn, deutsche Staats- u. Rechtsgesch. Bd. II. §. 297. Note d.). Wegen der Ketzer bestimmte Kaiser Friedrich II. im Jahr 1220, 1232, 1238: „Haeretici vivi in conspectu hominum comburantur flammarum commissi judicio, ut animarum incendia patiantur, et infernum in hac vita adhuc subeant" (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Fol. 244. 287. 327. vgl. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. V. tit. VII. §. 160.). Die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 verfügte noch im Art. 130.: "Wer durch den ordenlichen geystlichen Richter für einen Ketzer erkant, und dafur dem weltlichen Richter geantwort wurde, der sol mit dem fewer vom leben zum todt gestrafft werden."

Zwar hat es wohl zu keiner Zeit an Männern gefehlt, welche für die Duldung der nicht dem Christenthume zugethanen Personen ihre Stimme erhoben, welche insbesondere die Abweichung in einzelnen Lehren von der Doctrin der römischen Kirche als nicht strafbare Verbrechen bezeichneten. Gerade diese aber traf der Vorwurf der Ketzerei. Dies gilt vor allen auch von den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts. Kräftiger und beharrlicher ist von keinen andern für die Freiheit des Gewissens und Gewährung der Duldung gekämpft worden. "Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein andrer Griff dazu, und ist hie ein andrer Streit und Handel, denn mit dem Schwerdt. Gottes Wort soll hie streiten; wenn das Nichts ausricht, so wird's wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein Gottes Wort da, das thut's, wie Paulus sagt 2 Kor. 10, 4. 5. Unsere Waffen sind nicht fleischlich u. s. w." (Luther in der Ausgabe von Walch X. 461). "Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studiren u. s. w." (a. a. O. X, 374). — "Wenn mich jetzt ein Kaiser oder Fürst fragete, was mein Glaube wäre? soll ich's ihm sagen; nicht um seines Gebietens willen, sondern daß ich schuldig bin, meinen Glauben öffentlich vor Jedermann zu bekennen. Wenn er aber weiter wollte fahren, und mir gebieten, daß ich sonst oder so glauben sollte; so soll ich sprechen: Lieber Herr, warte Du Deines weltlichen Regiments, Du hast keine Gewalt, Gott in sein Reich zu greifen, darum will ich Dir gar nicht gehorchen u. s. w." (a. a. O. IX, 740). Luthers Schrift: von weltlicher Obrigkeit 1523: stellt sich der Gewalt gegenüber, die vom Staate ausgehen könnte: "denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man Niemand kann zwingen." Nicht minder aber wird der Kirche ein gewaltsames Eingreifen auf diesem Boden bestritten, wie in dem Tractat von der Beicht, ob die der Pabst Macht habe zu gebieten, 1521: "Zu dem Glauben kann und soll man Niemand zwingen, sondern vorhalten das Evangelium, und vermahnen zum Glauben, doch den freien Willen lassen zu folgen oder nicht zu folgen. Es sollen alle Sakramente frei seyn Jedermann. Wer nicht getauft seyn will, der laß es anstehen. Wer nicht will das Sakrament empfangen, hat sein wohl Macht. Wer nicht beichten will, hat sein auch Macht vor Gott" (a. a. O. XIX, 1044).

Diese Grundsätze wurden dem damals geltenden Rechte gemäß als häretisch verworfen und über die Anhänger Luthers die Acht verhängt. Nun begann ein Kampf, welcher damit endete, daß der neuen Partei Duldung, ja Reception und gleiches Recht mit der alten Kirche zu Theil wurde. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 (m. s. insbesondere *Lehmann*, de pace religionis acta publica et originalia. Francof. 1707. Fol.) traf, auf der Grundlage des Reichsabschieds zu Speier von 1544 und des Passauer Vertrags von 1552, die näheren Festsetzungen. Hiernach dauerten noch mancherlei Beschränkungen fort, wie der geistliche Vorbehalt, welcher den Uebertritt der geistlichen Stände indirect hemmte (vgl. den Art. Confessionswechsel Bd. III. S. 109.); desgleichen die Möglichkeit, diejenigen, welche nicht seit längerer Zeit an einem Orte das Religionsexercitium besaßen, zu entfernen (Lehmann, a. a. O. S. 51 verb. Art. 24. des Religions-

friedens); auch wurde der Friede nur auf die „Altgläubigen“ und „Confessionisten“ d. h. Augsburgische Confessionsverwandte, zu welchen auch die Reformirten als Bekenner der A. C. variata von 1540 gehörten, bezogen, indem Art. 17. des Friedens bestimmte: „doch sollen alle andere so obgemeldten beyden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gäntzlich ausgeschlossen seyn.“ Hierüber wurde eifrig gewacht und im Reichsabschiede 1566 §. 5. auf's Neue deklarirt „daß solcher Sekten und irriger Opinionen, so wie gemeldt, sich von beiden, der alten Religion und Augsburgischen Confession absondern oder denselben zuwider seyn, vermög des Religionsfriedens keineswegs gelitten, noch geduldet, sondern allenthalben der Gebühr und dem Religonsfrieden gemäß gänzlich abgeschafft werden.“ Unter diese Sekten fing man auch an, die Reformirten als Sakramentirer (Sakramentsverächter) zu ziehen, und nicht bloß von Seiten der alten Kirche (Lehmann, a. a. O. S. 323 f.). Dazu kam der Druck gegen solche Personen, welche nicht schon lange ihren Cultus in einem Lande gehabt und zuletzt abermals der Ausbruch des Krieges, welcher durch den westphälischen Frieden beendet wurde. Indem derselbe, um den bereits Angesessenen für die Zukunft Sicherheit zu verschaffen, das Normaljahr 1624 bestimmt (J. P. O. art. V. §. 31. 32.), ebenso die Zweifel wegen der Reformirten hob (J. P. O. art. VII. §. 1.), erneute er die ältere Vorschrift wegen derer, die einem andern Bekenntnisse angehörten (art. VI. §. 2.) „Sed praeter religiones supra nominatas, nulla alia in sacro imperio recipiatur vel toleretur.“ Unterthanen der anerkannten Bekenntnisse, welchen das Normaljahr nicht zu Gute kam, erhielten den Anspruch auf Duldung (patienter tolerentur, et conscientia libera domi devotioni suae .... vacare .... non prohibeantur) oder das Recht zur Auswanderung. Diese konnte aber auch vom Landesherrn, mit wenigen Ausnahmen, gefordert werden (art. V. §. 34—37.). In den öſtreichischen Erblanden hatte der Kaiser schon in dem Frieden mit Sachsen zu Prag am 30. Mai 1635 den Evangelischen die Anerkennung versagt (§. 25. Sammlung der Reichsabschiede III, 538) und hierbei blieb es auch, mit Ausnahme eines Theils von Schlesien (J. P. O. art. V. §. 38 sq.). Sekten waren nach der obigen Bestimmung (art. VII. §. 2.) überall im deutschen Reiche verboten. Höchstens wurde gestattet, daß einzelne Personen, welche die recipirten Bekenntnisse nicht theilten, sich ohne jede öffentliche Aeusserung eines abweichenden Cultus in einem Lande aufhielten. (M. vgl. die einzelnen Verordnungen, welche über das Sektenwesen in Religionssachen in Deutschland in Moser's allgemeinem Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1853. Nr. 11 f. abgedruckt sind.)

Bei diesen Bestimmungen blieb es im Ganzen bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. Da, wo früher eine mildere Gesinnung sich zeigte, durfte doch nicht in direkten Widerspruch mit dem Westphälischen Frieden getreten werden. Als z. B. im Jahr 1712 der Reichsgraf Ernst Kasimir zu Runkel und Isenburg durch eine Deklaration vom 29. März allen, welche sich in Büdingen niederlassen wollten, auch wenn sie nicht den drei anerkannten Religionen angehörten, unumschränkte Gewissensfreiheit verhieß, erhob der kaiserliche Fiskal bei'm Reichskammergerichte eine Klage, in deren Folge der gräfliche Erlaß zurückgenommen und eine Strafe von zehn Mark löthigen Goldes entrichtet werden mußte (Hering, Geschichte der Unionsversuche II, 339). Eine Aenderung der Ansichten erfolgte indessen durch den Einfluß von John Locke (Briefe über Religionsduldung), Pierre Bayle (vgl. über die hierher gehörige Schrift Bd. I. S. 750), Christian Thomasius (s. d. Art.) u. a., vorzüglich aber durch den Vorgang Preußens. Der Besitz Ostpreußens, welches nicht zum deutschen Reiche gehörte, gab den reformirten Landesherrn schon früher Gelegenheit, Toleranz zu üben, als dies in Deutschland selbst möglich war. Seit der Annahme der Königskrone 1701 konnte auch in den deutschen Provinzen ein freieres Prinzip befolgt werden, und dies geschah vor allen durch Friedrich II. (1740—1786), auf den d'Alembert, Voltaire u. a. noch besonders einwirkten. Die in Deutschland verbotenen Sekten der Mennoniten, Unitarier (Socinianer), Arianer, Schwenkfelder u. a. erhielten Duldung, so daß der König selbst in seiner Abhandlung

de la religion du Brandenbourg (Oeuvres de Frédéric le Grand. Berlin 1846. I. 212) aussprechen konnte: „Alle diese Sekten leben hier in Frieden und tragen in gleicher Weise zu dem Wohl des Staats bei. Es gibt keine Religion, die in Betreff der Moral sich wesentlich von den andern unterscheidet; also können sie der Regierung alle gleich seyn, die folglich einem Jeden die Freiheit läßt, auf dem Wege zum Himmel zu gehen, der ihm gefällt. Guter Staatsbürger soll er seyn, das ist Alles, was man von ihm verlangt. Der falsche Religionseifer ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, die Toleranz eine liebende Mutter, die sie pflegt und ihr Gedeihen fördert.“ Hierin wie in einer Marginalresolution: „In meinem Lande kann Jeder nach seiner Façon selig werden: lag allerdings zugleich ein Indifferentismus, welcher dem kirchlichen Leben nicht wenig geschadet hat und mit Recht von den Nachfolgern des großen Königs nicht gebilligt wurde (m. s. z. B. die Erklärung Friedrich Wilhelm's III. in dessen Biographie von Eylert I. 477 f.); gegenüber der sonst so weit verbreiteten und so stark betonten Unduldsamkeit konnte indessen eine solche Auffassung nicht ohne praktische Vortheile bleiben. So erklärt sich der Beschluß der Kammergerichts-Visitation vom 13. Oct. 1768, daß die Angelobung der Mennoniten bei Mannenwahrheit gerichtlich als ein Eid anzunehmen sey. Nach dem Muster Friedrich's II. erließ auch Joseph II. am 13. Oktober 1781 für die östreichischen Lande ein Toleranzedikt und diesem folgte der Kurfürst Erzbischof Clemens Wenceslaus von Trier seit 1783 (Jacobson, Geschichte der Quellen des Preußischen Kirchenrechts IV. 3, 457. 458). Nach dem Eindringen der Franzosen in Deutschland wurde auch in anderen Gebieten den bis dahin Excludirten Duldung zu Theil, wie im Erzstift Köln (a. a. O. S. 476. 483. 484), im Bisthum Münster, Paderborn u. a. (a. a. O. S. 511. 582). In Bayern erging unterm 21. Aug. 1801 ein Edikt, welches die Erlangung des Bürgerrechts nicht mehr an das Bekenntniß der katholischen Religion knüpfte, was Pius VII. in einem Breve vom 12. Febr. 1803 bitter beklagte. Die bisherige Beschränkung der deutschen Landesherren wurde in Bezug auf die Entschädigungslande durch den Reichsdeputationsschluß vom 25. Febr. 1803 §. 63. aufgehoben. Dies Alles genügte aber noch keineswegs zur Gewährung selbst billiger Forderungen. Dies erhellt aus einem kaiserlichen Hofdekret an den Reichstag vom 30. Juni 1803, daß „so vieles auch bereits über allgemeine und vollkommene Religionstoleranz gesagt und geschrieben worden, doch die Wirkung davon noch nicht in die Grundgesetzgebung des deutschen Reichs übergegangen heißen könne; daß der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Duldung und des vollen Genusses bürgerlicher Rechte für alle Religionsgenossen, noch nicht einmal in Ansehung der drei christlichen Confessionen in den sämmtlichen Landen des deutschen Reichs anerkannt sey, und daß noch andere, selbst feierlich garantirte Grundsätze bestehen, die durch den Geist einer allgemeinen und vollkommenen Religionsduldung weder geleitet seyen, noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet werden können.“ Nach und nach, zumal seit der Auflösung des deutschen Reichs, erfolgte immer weiter die Gleichstellung der drei Confessionen bald in politischer, bald auch in religiöser Hinsicht. Die bisher zum Theil einseitig confessionellen Staaten wurden gemischte und die Aufrechthaltung des ältern strengern Prinzips war nicht mehr möglich. Bei der Bildung des deutschen Bundes kam diese Angelegenheit mit zur Sprache. Das Ergebniß der Verhandlungen war Art. 16. der Bundesakte vom 8. Juni 1815: „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ Die zur Erklärung dieses Artikels dienenden Akten des Wiener Congresses ergeben Zweierlei, nämlich, daß der Ausdruck: christliche Religionsparteien: im Sinne des westphälischen Friedens gebraucht ist, also nicht die christlichen Sekten mit umfaßt; sodann, daß die kirchlichen Verhältnisse unter diesem Artikel nicht mit begriffen sind. Das Erste ergibt sich aus folgender Stelle: Ad Art. 14. (später 16.) wurde, soviel die christlichen Religionsparteien betrifft, bemerkt, daß in einigen Abschriften des Entwurfs der Ausdruck: drei christliche Religionsparteien eingeschlichen sey, und auf die Frage hierauf: ob die Bestim-

mung dieses Artikels auch auf andere christliche Sekten, z. B. Anabaptisten, Mennoniten, Herrnhuter u. s. w. zu ziehen sey? zwar diese Ausdehnung bedenklich gefunden, gleichwohl, da die Bezeichnung von drei christlichen Religionsparteien selbst der vormaligen deutschen Reichsverfassung nicht angemessen sey, beliebt, die Zahl drei zu streichen, und bloß zu setzen: christliche Religionsparteien (Klüber, Akten des Wiener Congresses II. 439. 440). Daß über die kirchlichen Verhältnisse nichts im Art. 16. bestimmt ist, folgt nicht bloß daraus, daß in demselben nur bürgerliche und politische Rechte genannt sind, sondern auch aus den Verhandlungen selbst. Es war nämlich ein eigener Artikel über das Kirchenwesen im Entwurfe zur Bundesakte vorgeschlagen, der nach wiederholter Revision zuletzt die Fassung erhalten hatte: „die katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten wird eine ihre Rechte und Dotation sichernde Verfassung (Einrichtung) erhalten. Eben so werden die Rechte der Evangelischen, in jedem Bundesstaat, in Gemäßheit der Friedensschlüsse, Grundgesetze, oder anderer gültigen Verträge aufrecht erhalten.“ Nach weiterer Berathung beschloß man aber in der zehnten Sitzung die Weglassung (Klüber a. a. O. I. 110. II. 305. 307. 313. 320 f. 365 f. 379. 387. 439 f. 471. 476. 490. 516. 535 f. verb. Klüber, Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses S. 375 f.). Hiernach blieb das kirchliche Verhältniß der Verfassung der einzelnen Bundesstaaten überlassen und diese ist auch jetzt noch maßgebend. Darnach ist mit wenigen Ausnahmen das römisch-katholische und evangelische Kirchenthum ein paritätisches. Ein solches ist es in Lippe-Detmold nach den Edikten vom 9. und 15. März 1854 geworden, dagegen noch nicht in Oestreich, in Mecklenburg (Erlaß des Ministeriums vom 23. August 1852. Die entgegengesetzte Ansicht von v. Linde [Gleichberechtigung der Augsburger Confession mit der katholischen Religion in Deutschland u. s. w. Mainz 1853] ist unhaltbar). Hinsichtlich der bürgerlichen und politischen Rechte ist seit 1815 nach und nach eine größere Gleichstellung der verschiedenen Confessionsverwandten in Deutschland erfolgt, und es sind besonders seit 1848 die meisten frühern Differenzen aufgehoben (m. s. die sogen. Grundrechte des deutschen Volks Art. 14 f. und die Frankfurter Verfassung vom 28. März 1849 §. 144 f.). Die Verfassungsurkunden enthalten darüber gewöhnlich folgende Bestimmung: der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse (Preußische Verfassung Art. 12.) oder die bürgerlichen und politischen Rechte aller Religionstheile sind gleich (Badische Verfassung Art. 19 u. a.). Eben so wenig, wie durch die deutsche Bundesakte, ist aber dadurch über die religiöse und kirchliche Stellung der verschiedenen Bekenntnisse etwas bestimmt worden. Darüber finden sich vielmehr in den Verfassungsurkunden noch besondere Festsetzungen, wie: die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet.... den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen (Preußische Verfassung Art. 12. u. a.). Ueber das gegenwärtig bestehende Verhältniß spricht sich der Erlaß des Hannöverischen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten vom 5. Februar 1853 sehr klar also aus: „der an die Stelle des §. 32. des Landesverfassungsgesetzes getretene §. 6. des Gesetzes vom 5. September 1848 sichert jedem Landeseinwohner neben völliger Glaubens- und Gewissensfreiheit nur das Recht zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause. Eine weiter gehende Religionsübung wird aber nach richtiger Gesetzesauslegung dadurch noch nicht als ohne Weiteres verboten, sondern nur als verfassungsmäßig nicht als garantirt zu betrachten seyn. Vielmehr erscheint, da zugleich im §. 4. des Gesetzes von 1848 freies Vereinigungs- und Versammlungsrecht unter Beobachtung der Gesetze gewährt ist, da ferner diejenigen Bestimmungen außer Kraft gesetzt sind, nach welchen landesverfassungsmäßig die Zulassung von Sekten der ausdrücklichen Aufnahme bedurfte, wie jede sonstige Vereinigung und Versammlung, so auch diejenigen zu religiösen Zwecken als staatlich erlaubt, wenn und soweit sie unter Beobachtung der Gesetze stattfindet. Auch fehlt es gegenwärtig, nachdem die Zulassung

von Sekten durch ausdrückliche Aufnahme nicht mehr bedingt ist, an einem gesetzlichen Grunde, um die Vornahme religiös-geistlicher Akte in den sektirerischen Religionsgesellschaften und in deren Namen von Staatswegen schlechthin zu verbieten, nur daß selbstverständlich solche Akte in Ermangelung einer Ermächtigung von Seiten der Staatsbehörde bürgerliche Wirksamkeit nicht in Anspruch nehmen dürfen.

Der Umfang der Duldung ist hiernach in Deutschland folgender. Jedem Einwohner des Staats steht persönliche Duldung, d. i. Gewissens- und Glaubensfreiheit zu, so daß er ungezwungen sich für irgend ein Bekenntniß entscheiden kann (s. d. Art. Confessionswechsel Bd. III. S. 108 f.). Es hängt ferner von Jedem ab, ob er für sich allein oder in religiöser Gemeinschaft mit andern leben will. Thut er das Letztere, so bildet er mit seinen Glaubensgenossen eine (religiöse) Association. Der Cultus ist auf dieser Stufe einfache und qualificirte Hausandacht (devotio domestica simplex et qualificata), d. h. ohne oder mit Zuziehung eines Geistlichen. Wenn die Association vom Staate als religiöse Gemeinschaft anerkannt wird, so wird sie zunächst eine geduldete Religionsgesellschaft, *ecclesia tolerata,* mit einem exercitium religionis privatum ohne Corporationsrechte, ohne persönliche Vorrechte der Beamten, welche auch nicht religiöse Akte mit bürgerlicher Wirkung vollziehen können, ohne Parochialrechte. Die Duldung wird Anerkennung im vollen Sinne, Aufnahme, Reception, die Gesellschaft eine *ecclesia publica, recepta,* Landeskirche, sobald die eben erwähnten Privilegien derselben zu Theil werden (m. vgl. über diese Unterscheidungen z. B. das Preußische Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 1. f. Patent vom 30. März 1847. Bayrisches Edikt vom 26. Mai 1818 nebst den dazu gehörigen Beilagen u. a. m., außerdem den Art.: Staat und Kirche u. a.).

Außerhalb Deutschlands sind die Grundsätze über Duldung sehr verschieden. In Nordamerika besteht allgemeine Religionsfreiheit. „Der Congreß soll kein Gesetz machen, welches die Einführung einer Religion betrifft oder die freie Ausübung derselben verbietet“ (Constitution vom 17. Sept. 1787). In den Niederlanden bestimmt das Grundgesetz vom 24. August 1815 Art. 190 f. die Freiheit des Cultus, soweit er nicht die Ordnung und öffentliche Ruhe stört (vgl. vom 14. Okt. 1848 §. 164 f.). Ebenso in Belgien nach der Staatsverfassung vom 25. Febr. 1831 Art. 14 f.; in England, Frankreich u. a.; auch in Dänemark ist in dem neuen Staatsgrundgesetz vom 5. Juni 1849 §. 80. f. die frühere Strenge aufgehoben, so wie in Spanien erst im December 1854 mildere Grundsätze beschlossen sind. In Rußland besteht Duldung, unter gewissen Beschränkungen im Confessionswechsel u. s. w. Sie fehlt dagegen in Italien, Norwegen, Schweden u. a. (m. s. die betr. Artikel).

Ueber den hier besprochenen Gegenstand im Allgemeinen vgl. man außer der bereits citirten Literatur: *J. H. Boehmer,* diss. de jure circa libertatem conscientiae vor dem zweiten Bande des jus ecclesiasticum Protestantium). Heinse über die Gewissensfreiheit im Staate, in Daub und Creuzer Studien Bd. I. (Frankf. u. Heidelb. 1805) S. 292 f. Wilda, Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit, in der Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft von Beseler, Reyscher u. Wilda. Bd. XI. (Tübingen 1847) Heft II. S. 161 f. H. F. Jacobson.

Du Moulin, Peter (*Molinaeus*), bekannt als unerschöpflicher Polemiker der französischen reformirten Kirche, wurde geboren 1568 im Schlosse Buhy, an den Gränzen der Normandie, wo sein Vater, Prediger zu Orléans, bei Mornay eine Zuflucht gefunden hatte. Der ihn zur Zeit der Bartholomäusnacht, in der Gegend von Soissons, bedrohenden Gefahr entging der junge Du Moulin durch die Ergebenheit einer katholischen Dienstmagd, die ihn vor den Verfolgern verbarg. Seine ersten Studien machte er in der protestantischen Akademie von Sedan; von Paris, wo er sie fortzusetzen gedachte, vertrieben ihn die Unruhen der Ligue; 1588 begab er sich nach England, vier Jahre später nach Leyden. Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht, um Gott zu danken, daß er ihn während der Ueberfahrt beschützt, lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf den jungen

Gelehrten; er erhielt eine Anstellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf als Professor der Philosophie. Da er sich aber bewußt war, er sey seine Dienste der Kirche seines Vaterlandes schuldig, ließ er sich 1599 zu Paris ordiniren, und nahm, zu Charenton, eine Kaplansstelle an bei der Schwester Heinrichs IV. Katharina, Gemahlin des katholischen Herzogs Heinrich von Bar. Diese Fürstin, gedrängt ihren evangelischen Glauben abzuschwören, vertraute die Vertheidigung desselben Du Moulin an. Eine deßhalb, 1602, veranstaltete Conferenz mit einem Convertiten, Palma Cayet, der nur schwach den Katholicismus vertheidigte, wurde durch höhern Befehl unterbrochen (s. *Narré*, de la conférence verbale et par escrit tenue entre Mess. P. Du Moulin et Cayer (sic) par Archibault Adaire, gentilhomme escossois, Genf 1533, 8.) In demselben Jahre disputirte Du Moulin schriftlich mit dem Theologen de Beaulieu über die Messe und die Lehre von der Kirche (Cartel de deffy du sieur de Bonin, surnommé de Beaulieu, envoyé au sieur du Moulin, avec les responses (Genf 1636, 8.) und schrieb gegen einen portugiesischen Franziskaner seinen gründlichen, aber in dem heftigen und satirischen Tone der damaligen Polemik verfaßten Traktat gegen das Fegfeuer: Eaux de Siloë pour esteindre le purgatoire, 1602. Mehrere gegen diese Schrift publizirte noch heftigere Satiren widerlegte er in dem Accroissement des eaux de Siloë, pour esteindre le feu de purgatoire, et noyer les satisfactions humaines et les indulgences papales (Larochelle, 1604, 8.)

Da Katharina kurz darauf starb, kehrte Du Moulin nach Paris zurück; die Universität von Leyden bot ihm eine theologische Kathedra an; Moritz von Nassau und selbst die Synode von Angers und Mornay unterstützten diesen Ruf; Du Moulin lehnte ihn aber ab; er blieb Prediger zu Paris, wo er mehrmals zu öffentlichen Discussionen mit katholischen Theologen aufgefordert wurde, so mit dem Jesuiten Cotton, über die Dogmatik und Moral des Jesuitenordens (Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton, avec les solutions, et 64 demandes proposées en contréchange, Larochelle 1607, 8., Genf 1635, 8.); ferner mit dem Jesuiten Gontier, über die Transsubstantiation (Véritable narré de la conférence entre les sieurs Du Moulin et Gontier, 1609.; Genf 1635, 8.), welche letztere Du Moulin noch besonders bekämpfte in seiner Apologie pour la sainte cène du Seigneur, Genf 1610, 8. Den Dominikaner Coeffeteau, welcher diese Apologie angriff, widerlegte Du Moulin in seiner Anatomie du livre du sieur Coeffeteau etc. (Genf 1625, 8.).

Inzwischen wurde Heinrich IV. ermordet; Du Moulin hielt zu Charenton eine Lobrede auf ihn, in welcher der rüstige Vertheidiger der Reformation nichtsdestoweniger die Protestanten ermahnte, mit den Katholiken Frieden und Eintracht zu halten. In der reformirten Kirche selber wurde jedoch bald darauf diese Eintracht durch heftigen Zwiespalt gestört. Tilenus, Professor der Theologie zu Sedan, beschuldigte die Reformirten Frankreichs und namentlich Du Moulin, die Ubiquität zu behaupten. Eine zu Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, diese Anklage zu beweisen; er erschien nicht, und sein Beschützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du Moulin's Bitte, diesen auf nichts beruhenden Streit in der Stille beizulegen, nicht ein; er verbot sogar der Akademie von Sedan, die zu seiner Herrschaft gehörte, fernerhin die französischen Synoden zu beschicken. Tilenus änderte jedoch seine Absicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs selber; er forderte die Pariser Prediger zu einer Conferenz auf, an der Du Moulin Theil nahm, und die im höchsten Grade heftig war. Der Streit wurde hierauf vor mehrere Synoden gebracht; die Genfer und der König von England mischten sich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine so dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Christo, zu bewegen; der Herzog von Bouillon selber rieth Tilenus, sich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins beschloß, um das Andenken dieser traurigen Streitigkeiten auszulöschen, die Schriften Tilenus' und Du Moulin's zu unterdrücken. Erst 1617 versöhnten sich beide Partheien, durch gegenseitige Unterschreibung einer aus den Schriften Beider gezogenen These, welche ihre gemeinsame Lehre aussprach.

Während dieser Polemik hatte Du Moulin die gegen die römische Kirche nicht vernachlässigt. 1612 gab er zu Larochelle, in 8., sein Accomplissement des prophéties heraus (auch Sedan 1624, 8.), worin er, besonders aus dem Ueberhandnehmen der Jesuiten, auf große Zerrüttung in Staat und Kirche schließt, und zu zeigen sucht, wie durch die Verbreitung der katholischen Irrthümer die Weissagungen des Daniel, des Paulus (1 Tim. 4, 1—4., 2 Thess. 2, 1—11.) und der Apokalypse verwirklicht sind. Da er in diesem Buche durchgängig Rücksicht nahm auf eine Schrift des Königs von England Jakob I., für welchen er schon früher eine Apologie gegen Bellarmin (Défense de la foy pour Jacques I., Larochelle 1604 und 1612, 8.) und 1614 einen besondern Traktat gegen die Einmischung des Pabstes in das weltliche Regiment geschrieben (de monarchia temporali papae, Lond., 8.), berief ihn Jakob, 1615, zu sich, um einen Entwurf einer Vereinigung aller reformirten Kirchen auszuarbeiten; diese Idee hatte Du Moulin in einer, zwei Jahre vorher, gehaltenen Conferenz ausgesprochen; Mornay unterstützte sie durch sein Ansehen; es blieb jedoch bei der Idee. Du Moulin veröffentlichte in demselben Jahr 1615 eine zweite Ausgabe seiner Apologie des Königs von England, welche auf Befehl Ludwigs XIII. mit Beschlag belegt, auf Verwendung des englischen Gesandten aber freigegeben wurde. Zu dieser Zeit predigte der Jesuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformirte Glaubensbekenntniß, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angeführten Bibelstellen seyen nicht auf dieselben anwendbar. Gegen diese Anklagen, welche Arnoux in einer Reihe von Sätzen zusammenfaßte, schrieb Du Moulin zuerst seine Défense de la confession de l'Eglise réformée de France (Charenton 1617, 8.) und dann sein Bouclier de la foy (ib. 1617, 8.; 3. Ausg. 1619; Genf 1624, 8.; deutsch, Bremen 1643, 8.), in welchem sehr ausführlichen Werke sämmtliche Glaubensartikel der beiden Kirchen discutirt, die katholischen mit Kenntniß und Scharfsinn bekämpft, und die reformirten mit Beweisen aus der Bibel und den Kirchenvätern begründet werden. Das bouclier de la foi gehört zu den vollständigsten Controversschriften der französisch-reformirten Theologie, ist aber in Form und Ton veraltet, so daß die neue Ausgabe (Paris 1845, 12.) füglich hätte unterbleiben können. Da Arnoux sich weigerte, auf mehrere von den Pariser Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, schrieb Du Moulin seine Fuites et évasions du sieur Arnoux jésuite (Charenton 1619, 8.); ferner vertheidigte er gegen ihn die Prädestination, in dem Traktate de la juste providence de Dieu (Genf 1624. 8.). Seine Schrift über das Abendmahl, unter dem Titel de la toute-puissance de Dieu et de sa volonté (Larochelle 1617, 8.) gab Anlaß zu einem neuen Streite mit dem Dominikaner Coeffeteau; auf diesen folgte, das Jahr darauf, eine in jener Zeit so häufigen Conferenzen, welche von angesehenen Personen berufen wurden, um sich über die streitigen Punkte aufzuklären; Du Moulin disputirte vor zwei Edelleuten mit dem Professor de Raconis; beide gaben hierauf Berichte über das Gespräch heraus, worin jeder dem andern vorwarf, er habe zuletzt die Flucht ergriffen; der Bericht Du Moulin's hat den Titel: Véritable narré de la conférence entre les sieurs D. et de Rac., et de la forme de la rupture, Larochelle 1618, 8.

1617 war Du Moulin von der National-Synode von Vitré beauftragt worden, mit mehrern andern Theologen ein Einigungsproject aller reformirten Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwohnen; die Delegirten erhielten aber die zu dieser Reise nöthige königliche Erlaubniß nicht. Du Moulin ließ daher durch einen Freund die Denkschrift gegen den Arminianismus vorlesen, die er für die Synode bestimmt hatte; diese sprach ihm dafür öffentlich ihren Dank aus; die Schrift erschien unter dem Titel Anatomie de l'Arminianisme, Leyden 1619, und mehrmals. Auf der Synode von Alais, 1620, betrieb Du Moulin abermals die Verwerfung der arminianischen Lehre; er verfaßte sogar eine Eidesformel zu diesem Zweck, die von den Anwesenden unterschrieben wurde. Diese heftige Maßregel verwickelte den streng calvinistischen Du Moulin in neue Zwistigkeiten mit Tilenus und andern Remonstranten. Er wurde zu derselben Zeit selbst politischer Umtriebe angeklagt; ein Schreiben an den König von England, worin

er diesen um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz anrief, veranlaßte Ludwig XIII., auf Anstiften der Jesuiten, ihm nachstellen zu lassen. Von einem Freunde gewarnt, konnte er nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog von Bouillon dießmal eine Anstellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris. Zu Sedan verfaßte er, wie schon früher zu Paris, mehrere kleine erbauliche Traktate, in denen sich lebendige Frömmigkeit und festes Vertrauen auf Gott in Noth und Verfolgung aussprechen, und die man mit mehr Befriedigung liest, als manche seiner polemischen Schriften. Folgende verdienen noch immer empfohlen zu werden: Héraclite ou de la vanité et de la misère de la vie humaine, Larochelle 1609, 12.; Théophile, ou de l'amour divin, ib. 1609, 12. (beide zusammen Genf 1624, 8.); Familière instruction pour consoler les malades, Briefe und Gebete, Genf 1625, 8.; besonders aber der an die Glieder der Pariser reformirten Kirche gerichtete trostreiche Traktat: Du combat chrestien ou des afflictions, 3. Ausg., Genf 1624, 8.

Nachdem sich Du Moulin hierauf eine Zeitlang zu London aufgehalten, kehrte er 1626 nach Sedan zurück, wo er von nun an, als Professor der Theologie, ruhiger obgleich nicht unthätig den Rest seines Lebens zubrachte. Seine in dieser Zeit verfaßten Schriften sind, bis auf wenige Ausnahmen, polemischer Natur. Die vorzüglichsten sind: Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme, Sedan 1627, 4.; 3. Ausg. Genf 1633, 4.; in England geschrieben, um eine, 1620, gegen den König von England gerichtete Schrift des Kardinals Duperron zu widerlegen; ein reiches historisches Material, gründliche Kenntniß des christlichen Alterthums und scharfsinnige Dialektik dienen dem Verfasser, um das Vorgeben der katholischen Theologen zu bestreiten, das Pabstthum nebst seinen Dogmen von der Kirche, den Heiligen, der Hierarchie, den guten Werken, den Sakramenten, habe seinen Ursprung in der Bibel und sey auf göttliche Einsetzung gegründet; — Anti-barbare, ou du langage inconnu tant ès prières des particuliers qu'au service public, Sedan 1627, 8., satirischer Traktat gegen die Gebetsformeln in lateinischer Sprache und gegen das Verbot der Bibel; — Du juge des controverses, Sedan 1630, 8.; in jener polemischen Zeit wurde gewöhnlich die Frage aufgeworfen, wem die höchste Auctorität zustehe, über die streitigen Punkte zu entscheiden; Du Moulin antwortet, die Bibel allein sey oberste Richterin, sie besitze die hiezu erforderlichen Eigenschaften, ohne der Vervollständigung oder der Erklärung durch die Kirche zu bedürfen; — an diese Schrift schließt sich: Des traditions et de la perfection de l'Ecriture sainte, Sedan 1631, 8.; Genf 1632, 8.; — Theses de imaginibus et idolis eorumque cultu, in dem thesaurus disputat. theol. Sedanensium, B. I. S. 262 u. f.; — Iconomachus; Sedan 1635, 8.; — Abrégé des controverses, ou sommaire des erreurs de l'Eglise romaine; Sedan 1636, 8.; — Hyperaspistes, seu defensor veritatis, gegen den Jesuiten Silvester Petrasancta, Genf 1636, 8.; — Anatomie de la Messe, Sedan 1636; 2. Theil, 1639, 8. (2. Ausg., Genf 1638, 8.; die 3., Elzevir'sche, 12., enthält nur den 1. Theil, der 1637 von Du Moulin's Sohn Ludwig in's Lateinische übersetzt wurde, und auch bei Elzevir erschien, 12.; auch in's Deutsche und Englische übersetzt; eine neue Ausgabe erschien 1851; Paris, 2 B. 18.), das bekannteste Werk unsres geistreichen und kühnen Polemikers; nicht nur wird darin die Lehre vom Meßopfer auf's Gründlichste widerlegt, sondern auch das Unnatürliche und Widersinnige der scholastischen Argumente für die Transsubstantiation mit beißender Satire anschaulich gemacht. Das Aufsehen, das diese Schrift machte, war außerordentlich; sie wurde von den Katholiken so sorgfältig unterdrückt, daß sie, obgleich mehrmals gedruckt, zu den bibliographischen Seltenheiten gehört.

1640 predigte Du Moulin in Gegenwart mehrerer Kapuziner, was zur Veröffentlichung seiner satirischen Schrift über den Ursprung und die Regeln des Kapuzinerordens Anlaß gab: Le capucin, traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs voeux etc., s. l. 8.; auch die von den Mönchen gehaltenen Predigten gab er heraus, Genf 1641, 8. Nach allen Seiten hin kämpfend, gerieth er auch mit Grotius in

Streit; er schrieb gegen dessen Ansicht, der Antichrist sey nicht der Pabst, sondern Caligula: Strigil adversus commentationem Grotii ad loca de Antichristo, unter dem Pseudonym Hippol. Fronto Caracotta, Amsterd. 1640, 8. Zuletzt fing er Streit an mit Amyrault, über dessen hypothetischen Universalismus, gegen den er, seit 1638, mehrere Schriften publizirte, namentlich: Examen de la doctrine des Messieurs Amyraut et Testard, touchant la prédestination et les points, qui en dépendent; Amst. 1638, 8.; Eclaircissement des controverses Salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu, etc.; Leyden 1648, 8.; u. s. w. Dieser Zwist drohte die Kirchen zu entzweien, bis die Dazwischenkunft der Genfer und ein Beschluß der Synode von Alençon ihm ein Ende machte. Die wichtigern der letzten literarischen Arbeiten Du Moulin's sind: eine Sammlung von 100 seiner zu Paris und Sedan gehaltenen Predigten, Dix décades de sermons, Genf 1643 u. f., 8. (schon früher hatte er einige Predigten herausgegeben, z. B. 1625, Genf, 8.); — und die vollständige französische Ausgabe seines, in seiner Jugend zu Leyden gehaltenen Cursus über Philosophie (Sedan 1644; Rouen 1661, 18.), dessen einzelne Theile seit 1596 schon mehrmals, theils lateinisch, theils französisch, erschienen waren. Du Moulin theilt die Philosophie in Logik (Dialektik), Physik und Ethik; er behandelt sie, ohne über Aristoteles hinauszugehen, auf ganz elementare Weise; der Ethik mischt er einige psychologische Untersuchungen bei, die von untergeordnetem Werthe sind. Er starb den 10. März 1658, nachdem er bis in seine letzten Tage, obgleich 81jährig, sein Amt als Professor und als Prediger versehen. — Aymon, Synodes nationaux de France, B. II., S. 273 u. f., gibt die unvollständigen Titel noch mehrerer andrer Schriften Du Moulin's an, die wir nicht ausfindig zu machen wußten. Ueber sein Leben gibt es nur die kleine Schrift von Armand, Essai sur la vie de D. et sur quelquesuns de ses écrits; Straßburg 1846, 8.

Du Moulin hatte mehrere Söhne, von denen der älteste, Peter, sich gleichfalls als theologischer Schriftsteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jahre alt, als königlicher Kaplan und Kanonicus von Canterbury starb. Seine Hauptschriften sind: Vindication of the sincerity of the protestant religion gegen die Jesuiten; und der erbauliche, das religiöse Gefühl sehr ansprechende Traktat De la paix de l'âme et du contentement de l'esprit; neue Ausgabe, Amsterd. 1675, 18.; wieder abgedruckt Paris 1840, 8. C. Schmidt.

Dungal. In dem Artikel über Claudius von Turin ist des Schotten Dungal Erwähnung gethan, der um 828 seine responsa contra perversas Claudii sententias verfaßte (herausgeg. von Pap. Masson, Paris 1608, 8., und in der Bibl. PP. Max, B. XIV). Von den Lebensumständen dieses Mannes ist wenig bekannt. Einzelne, theils unsichere Notizen über einen Dungal, der reclusus bei der Abtei von S. Denis war, finden sich in der Histoire littéraire de la France, B. IV., S. 493 u. f. Diesem, welchem die Verfasser der Hist. litt. die responsa zuschreiben, scheinen aber bloß einige lateinische Gedichte (bei Martène et Durand, amplissima collectio etc., B. VI, S. 811 u. f.) und eine Epistola ad Carolum Magnum de duplici eclipsi solari (bei *d'Achery*, Spicilegium, B. III, S. 324 u. f., neue Ausg.) anzugehören. Es ist zu vermuthen, daß die responsa eher von einem Dungal geschrieben sind, der in einem Dekrete Lothar's von 823 als Lehrer der Schule zu Pavia genannt wird. In diesem Werke nun, das an Ludwig den Frommen und seinen Sohn Lothar gerichtet ist, wird zwar Claudius bestritten und die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien vertheidigt, aber dennoch der Grundsatz aufgestellt, daß diese Verehrung nicht in abergläubische Anbetung ausarten soll, damit der Ehre, die Gott allein gebühre, kein Abbruch geschehe. Dungal theilte hierin die Ansichten der damaligen fränkischen Kirche, wie sich dieselben in den libris carolinis ausgesprochen finden, und wie sie auch von Hincmar von Rheims entwickelt worden sind.

S. über ihn Bähr, Gesch. der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter, S. 372 u. f. C. Schmidt.

Dunin (Martin von), Erzbischof von Gnesen-Posen, wurde am 11. November 1774 im Dorfe Wal bei Xava in Polen geboren und unter den ungünstigen Verhältnissen der Familie, da er noch zwei und zwanzig Geschwister hatte, für den geistlichen Stand bestimmt. Nachdem er 1793—97 im Collegium Germanicum zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er in seinem Vaterlande zuerst Canonicus zu Wislica, dann in Cujavien zu Wloclawek, 1808 in Gnesen, 1824 in Posen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialschulrath bei der Regierung bekleidete. Der Erzbischof von Wolicki nahm ihn zu seinem Weihbischofe an. Nach dessen Tode 1829 wurde er Capitularvicar und Administrator des Erzstifts, 1831 Erzbischof. Als solcher starb er am 26. December 1842. Bemerkenswerth ist v. Dunin vornehmlich wegen der unter seiner Verwaltung geführten Streitigkeiten über die gemischten Ehen.

Die Grundsätze des kanonischen Rechts über gemischte Ehen (s. d. A.) galten in voller Strenge in den polnischen Bisthümern und wurden durch Benedict XIV. unterm 29. Juni und 8. August 1748 in besonderen Erlassen für die Prälaten Polens eingeschärft (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVII. fol. 230. 272). Durch einen zu Warschau am 13. (24.) Februar 1768 zwischen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeschlossenen Tractat (vrgl. meine Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts. B. I. Th. I. S. 29. 30) wurde aber die Anwendung der bisherigen Bestimmungen verboten. Es sollten gemischte Ehen von Niemanden verhindert, die Kinder aus denselben nach der Religion der Eltern so erzogen werden, daß die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten. Die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn sich der Pfarrer der römisch-katholischen Braut weigere, dann solle der Geistliche des andern Theils copuliren. Die Wirkung dieser Bestimmung war eine mildere Praxis, welche seit der preußischen Besitznahme durch Einführung des allgemeinen Landrechts (Theil II. Tit. II. §. 76 folg.) noch mehr befestigt wurde. M. v. Dunin selbst gab darüber als Capitularverweser unterm 20. Januar 1830 ein Zeugniß: „Wir attestiren, daß in dieser Posen'schen Diöcese Gebrauch ist, diejenigen Ehebündnisse, welche von Personen verschiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer und einem Akatholiken andrer Seits geschlossen werden, von dem katholischen Pfarrer selbst dann, wenn die Braut katholischer Religion ist, in der katholischen Kirche jederzeit einzusegnen; niemals aber von solchen Personen ein Versprechen zu fordern, daß die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen" (vrgl. meine Schrift: Ueber die gemischten Ehen in Deutschland und insbesondere in Preußen. Leipzig 1838, S. 45). Von Seite des römischen Stuhls ist eine förmliche Approbation dieser Praxis niemals erfolgt und konnte auch nach römischem Prinzip nicht ertheilt werden; indessen bestand doch eine solche Praxis unter Connivenz des Pabstes, weil derselbe sich in die Nothwendigkeit fügt und dem von ihm angefachten Eifer der Bischöfe überläßt, bei günstiger Gelegenheit die Strenge des Prinzips geltend zu machen (vgl. Beispiele a. a. O. S. 19. 22. 47). Die seit der französischen Revolution tief gebeugte römisch-katholische Kirche hatte sich seit 1815 wieder allmälig erholt und angefangen, das verlorene Terrain wieder zu gewinnen. In Preußen fing die Geistlichkeit der Rheinlande an, die dortige Praxis in den gemischten Ehen umzugestalten, da Pius VII. durch Breve vom 31. October 1819 die älteren Grundsätze in's Gedächtniß zurückgerufen hatte. Die mannigfachen Conflicte machten es endlich wünschenswerth, eine Verständigung herbeizuführen, welche durch ein Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 angebahnt wurde. Die darüber gepflogenen Verhandlungen blieben zuletzt kein Geheimniß und, wenn auch nur eine allgemeine Kunde davon verbreitet wurde, so war sie hinreichend, den Episkopat bedenklich zu machen. Dies war im Jahr 1836 der Fall bei v. Dunin, welcher mit dem preußischen Gouvernement deshalb eine Unterhandlung begann, um das Breve von 1830 auch auf Posen-Gnesen ausgedehnt zu haben, oder, da dies abgelehnt wurde, eine besondere päbstliche Bestimmung für das Erzbisthum zu erlangen, falls man ihm nicht gestatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies

nicht gestattet wurde, entschloß sich Dunin, durch die päbstliche Allocution vom 10. December 1837 in der rheinischen Streitsache des Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering (s. d. A.) in seiner Auffassung bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem Behuf erließ er ein Circular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unterm 30. Januar 1838, und demnächst ein kürzeres unterm 27. Februar d. J. in lateinischer Sprache (meine Schrift a. a. O. S. 55—57). Er machte dem Könige davon Anzeige. Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Cultusministerium unterm 25. Juni 1838 die Annullirung derselben ausgesprochen, über den Erzbischof aber eine Criminaluntersuchung verhängt wurde. Das Urtheil des Oberappellationsgerichts zu Posen vom 23. Februar 1839 lautete wegen Ueberschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe eines halben Jahres und Amtsentsetzung. An die Stelle der Festungsstrafe setzte der König den dauernden Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher verließ aber v. Dunin selbstständig die Residenz, um sein Amt wieder zu verwalten. Er wurde deshalb verhaftet und nach Colberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. im August 1840 restituirt wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine früheren Circulare zu modificiren. Eine Herstellung der ältern Praxis vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Was nun die Circulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe assistiren, bevor der nicht römisch-katholische Theil die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen haben würde, so bestimmte nunmehr ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (in der Berliner allgem. Kirchenzeitung 1840. Nro. 74), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß Bestimmung des Landrechts Th. II. Tit. XI. §. 442. ihre Assistenz versagen. Darauf folgten noch wiederholte Bestätigungen und Erläuterungen unterm 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allg. Kirchenzeitung Nro. 65. 67) und 24. Februar 1842. Der Erzbischof hatte 1841 bestimmt, daß der Katholik, welcher eine gemischte Ehe eingeht, von den Sakramenten ausgeschlossen werden solle, im Hirtenbriefe 1842 aber declarirt, daß nach dem Gemüthsstande des in gemischter Ehe lebenden Katholiken der Priester beurtheilen solle, ob es einer solchen Strenge bedürfe. — Das Endergebniß des Conflicts war also eigentlich der Sieg des römischen Prinzips, der Staat aber erlangte wenigstens, daß seine Gesetze nicht willkührlich übertreten werden durften. Der Standpunkt der Kirche und des Staats in den außerdem hierbei zur Sprache kommenden Gesichtspunkten, namentlich die Frage über die Competenz der Behörden in bischöflichen Angelegenheiten, findet sich in einer päbstlichen Allocution vom 13. September 1838 und einem dadurch veranlaßten Publicandum der Regierung vom 30. December d. J. Beide sind öfter gedruckt, namentlich bei Rintel, Vertheidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin. Würzburg 1839. S. 154 folg., 210 folg., wo sich auch andere Materialien zur Geschichte dieses Streits abgedruckt finden. Außerdem vrgl. man die Biographie von Pohl: Martin v. Dunin, Erzbischof von Posen und Gnesen. Marienburg 1843. H. F. Jacobson.

Duns, Johannes, Scotus, wie vermuthet wird, in Duns, an der südlichen Grenze Schottlands, nach Andern in Dunston in Northumberland geboren. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, ebenso die Zeit, in welcher er in den Franziskanerorden trat. Er lehrte zuerst in Oxford, ging — wahrscheinlich im Jahre 1301 — nach Paris, wo er Doctor der Theologie wurde und die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria gegen die Dominikaner vertheidigte. Im Jahre 1308 wurde er zur Bekämpfung der Begharden nach Köln geschickt, wo er 1308 starb. — Duns fand die Scholastik in ihrer vollen Ausbildung vor und bildete sein religions-philosophisches und dogmatisches System in beständigem Gegensatze gegen Anselm und Richard von St. Victor, insbesondere aber gegen Thomas von Aquino und dessen nächste Schüler aus. Er wurde die dogmatische Auktorität der Franziskaner, wie Thomas die der Dominikaner ist. — Die Schriften des Aristoteles waren durch Albert den Großen vollständig zugänglich geworden, mit

den arabischen Commentatoren des Aristoteles hatten sich bereits mehrere der scholastischen Vorgänger des Duns beschäftigt, die Auslegung der Schrift und die Benutzung der Väter war in überlieferter Weise in der Kirche gegeben. Duns bediente sich aller dieser Hülfen, um, von einem ganz ausgezeichneten philosophischen Talent unterstützt, sein eigenes theologisches System zu schaffen, das er in seinem Commentar über den Lombardus vortrug. — In dieser Arbeit stellt er sich durchaus auf den Standpunkt der Kirche, von deren Auktorität ihm die Glaubwürdigkeit der Schrift selbst abhängt, und in welcher, nach seiner Ueberzeugung, allein das rechte Wissen und Leben und die rechte Sündenvergebung gefunden wird. Dadurch stellt er sich den Philosophen entgegen, denen er eine wahre Erkenntniß theologischer Dinge nicht zugesteht. Nur die Theologie ist ihm die rechte Wissenschaft alles Erkennbaren, und sie ist ihm dies deßhalb, weil sie Alles in Gott sieht. Die allgemeinen Begriffe seyen Muster, nach denen Gott Alles schaffe und Gott wolle, daß sie von unserem Verstande im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt würden; denn Gott bewege und erleuchte den Verstand in natürlicher Weise. Auch die natürliche Erkenntniß in ihrer höchsten Deutlichkeit könne nur von Gott, dem höchsten Seyenden, der Quelle aller Dinge abgeleitet werden; deßhalb sey die Theologie die höchste Erkenntniß. Doch nimmt er auch eine Fortbildung der Theologie, dieser durchaus auf Offenbarung ruhenden Wissenschaft an; die Offenbarung selbst erklärt er für unentbehrlich, weil der Mensch einer übernatürlichen Erleuchtung bedürfe, wenn er zu seinem Ziele, der Seligkeit, solle gelangen können. Doch wird die Seligkeit nicht ohne Mitwirkung des Menschen von Gott allein und ausschließlich verliehen, sondern der Mensch wirkt dazu selbst mit, weil auch die Gnade eines der von Gott dem Menschen verliehenen Seelenvermögen ist, wodurch eben dem Menschen die Möglichkeit der Aufnahme einer übernatürlichen Erleuchtung einwohnt. Denn auf übernatürliche Weise wird dem Menschen von Gott die theologische Erkenntniß mitgetheilt, und die so mitgetheilte Erkenntniß ist in der heiligen Schrift genügend überliefert, die Offenbarung (revelatio, die den Scholastikern die inspiratio mitbegriff) ist unentbehrlich, weil der menschliche Geist nicht einmal den Begriff der Anschauung Gottes, geschweige diese Anschauung selbst aus sich erlangen könne. Die Annahme der Kirche seiner Zeit, daß, außer der Ueberzeugung des Einzelnen von den Gegenständen des Glaubens auch von Gott selbst in jedem Einzelnen eine Ueberzeugung von diesen Gegenständen — der seligmachende Glaube — gewirkt werde, bestreitet Duns, insofern man diese Wirkung für absolut nothwendig erklärt. — Der höchste Zweck der Offenbarung ist ihm ein sittlicher. Die Eigenthümlichkeit seiner Theologie läßt sich aus seiner Behandlung der Lehren von Gott und den göttlichen Eigenschaften, von der Dreieinigkeit, der Person Christi, der Schöpfung und den Engeln, dann aus seiner Anthropologie, seiner Lehre von der Erbsünde (wobei ihm die Unsündlichkeit der Maria zur Betrachtung kommt), und von den Sakramenten, sowie aus seiner Eschatologie, theils an sich, theils im Gegensatz zu seinen Vorgängern erkennen.

In Bezug auf das Daseyn Gottes behauptet er, daß es keine Beweise für dasselbe gebe, weil uns Gott an sich nicht bekannt sey; er muß sich deßhalb gegen Anselms ontologischen Beweis erklären, und läßt nur den Beweis aus der Nothwendigkeit einer letzten Ursache, eines letzten Zweckes und eines höchsten Wesens zu, wie er denn auch nur die Möglichkeit eines Beweises für die Unendlichkeit der Macht Gottes, nicht für dessen Allmacht zuläßt. So läugnet er auch die Möglichkeit eines natürlichen Beweises für die Dreieinigkeit; nur der Gläubige nehme deren Spur in der Geschichte wahr. Gott zu begreifen sey für uns hienieden unmöglich, weil die Worte, die wir zur Bezeichnung Gottes gebrauchen, eben nur Accidenzen, nicht Substanzen bezeichneten; Duns läugnet aber auch die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes auf dem negativen Wege der Mystiker und der auf dem Wege der Analogie angestrebten, jene weil jede Erkenntniß eine Beziehung voraussetze, diese, weil was durch Analogie erkannt werden wolle, vorher schon an sich erkannt seyn müsse. Er widerspricht der Annahme nicht, daß Gott im

höchsten Grade seyend sey, aber nicht der Begriff des Seyenden, sondern der des schlechthin Einfachen ist ihm der höchste, weil auf Gott als Seyendes auch der Satz des Widerspruchs angewandt werden könne. Andererseits setzt er von Gott als schlechthin Einfachem doch auch eine gewisse Vielheit, in dem Grund von Gottes Wesen einen kleineren und verborgenen und einen größeren Unterschied, den letzteren findet er in der Entfaltung der göttlichen Eigenschaften, der Personen und in der schöpferischen Thätigkeit. — Was nun die Welt und deren Schöpfung betrifft, so läßt Duns die Dinge in der Welt zufällig und nur bedingt nothwendig seyn, und dies deßhalb, weil die Welt ihre Ursache in Gott hat. Und weil sie zufällig ist, so hat sie auch einen Anfang gehabt. Die Ewigkeit des göttlichen Willens, der sich nur auf Gott bezieht, bedingt nicht die Ewigkeit seiner Wirkungen, die sich auf die Geschöpfe beziehen. Nur der seiner Dreieinigkeit angehörige Wille, ohne den er nicht selig seyn könne, komme Gott an sich zu, nur diese Beziehung auf sein Wesen sey ihm wesentlich, jede Beziehung dagegen auf etwas außer ihm zufällig. Gottes Wille wird zum Schaffen bestimmt nicht durch den Verstand Gottes, sondern durch die Erkenntniß des Guten; nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern die Welt ist gut, weil Gott sie gemacht hat. Doch ist Gottes Wille in Bezug auf die Geschöpfe ewig, weil Gott sich nicht ändern kann. Thomas irre, wenn er behaupte, daß Gott die Dinge in seinem Wesen erkenne, insofern er dieses Wesen andern Dingen mittheile. Duns selbst unterscheidet einen ersten Verstand in Gott, den ewigen, als die Erkenntniß Gottes von seinem Wesen, an den selbst Gottes Wille gebunden sey, und einen zweiten als die Erkenntniß der zufälligen Dinge, die von seinem Willen abhänge. — Die Vorgänger des Duns hatten die himmlischen Körper, die Gestirne, sehr hoch gestellt. Duns thut das nicht; die Belebtheit der Gestirne ist ihm zweifelhaft; er nimmt auch keine Mittelursachen in der Natur an und beschränkt den Wunderbegriff nicht wie Thomas und Albert der Große gethan hatten.

In Bezug auf die Erlösung setzt Duns zunächst Gott als das Ziel des Menschen; zu ihm gelangt der Mensch durch die Liebe Gottes. Die Sittlichkeit ist ihm fast allein von den Geboten Gottes abhängig und selbst die Liebe des Nächsten nicht nothwendig mit der Liebe Gottes verbunden. Die Mittel zur Seligkeit sind zufällig; Gott hätte auch andere wählen können, als die Menschwerdung Christi; auch diese also ist zufällig. Als unveränderlichen Zweck des Willens des Menschen hat Gott sich selbst gesetzt, nur die Mittel, die zu diesem Zweck führen, hängen von unserer Willkür ab. Es ist in uns ein natürliches Begehren, das nach unsrer Vollkommenheit — Gott — strebt und ein freies, das nicht alle haben; beide aber müssen zusammenstimmen. Da der Mensch zur Seligkeit und zum Begehren des Höchsten bestimmt ist, so muß er ein unendliches Vermögen haben; da aber nur Mögliches in wirksamer Weise gewollt werden kann, so muß das, was der Mensch begehrt, möglich seyn, unser Vermögen, dasselbe zu erlangen, also unendlich, und zwar in Bezug auf Verstand und auf Willen; unser Verstand muß Gott erkennen können, weil er sonst nicht selig seyn könnte. Hierin widerspricht Duns dem Thomas, welcher behauptet, daß der Verstand nicht zu erkennen vermöge, was höher sey als sein eigenes Seyn. Dagegen lehrt Duns, daß Alles erkennbar, und daß jedes vernünftige Wesen Alles zu erkennen im Stande sey; der Verstand erkenne zugleich Entgegengesetztes und strebe nach dieser Alleskenntniß von Natur; das vollkommenste Erkennen sey anschaulich in Gott, zu diesem aber gelange der Mensch nur allmählig, erst habe er von sich und von Gott nur eine allgemeine, verworrene Erkenntniß, und das nicht bloß wegen der Sünde, sondern auch wegen der Ordnung der Kräfte dieser Welt. Die Seele sey bloß das Subjekt des Erkennens und bedürfe zum Erkennen ein Objekt, und zwar bedürfe ihre natürliche Erkenntniß ein natürliches, ihre übernatülicher ein übernatürliches Objekt. Die Individuen sind etwas Reales, das Individuellseyn ist ein Zweck des Schöpfers, der in den edelsten Geschöpfen angestrebt wird, um ihnen die Seligkeit zu verleihen. Die vernünftigen Seelen sind zwar reine Formen, aber doch mit einer vervollkommnungsfähigen Materie verbunden. Sie scheinen allerdings, wie die

Engel, keine Körper zu haben, wohl aber hatten sie die erste Materie. Wenn wir allgemeine Grundsätze erkennen sollten, müsse Gott immer unsern Verstand in übernatürlicher Weise bewegen und erleuchten. Die Frage nach dem Verhältniß der Freiheit und der Nothwendigkeit, die Möglichkeit der Vereinigung der Freiheit des Willens und der Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott hat Duns besonders eindringend behandelt. Ihm sind Freiheit und Nothwendigkeit nicht durchaus unvereinbar, denn zwar seyen Gottes Beziehungen auf sich selbst frei, liegen aber doch nothwendig in seinem Wesen, der Vollkommene wolle nothwendig das Gute. Die natürliche Richtung der Geschöpfe auf ihren letzten Zweck hebe daher die Freiheit nicht auf. Doch nimmt Duns die Prädestination im strengsten Sinne, den er doch durch die Forderung mildert, daß man sich dieselbe in ihrem Verhältniß zum Willen der Geschöpfe nicht als ein zeitlich Vorhergehendes denken müsse. Die Verwerfung der Bösen erklärt er für unerforschlich; zwar habe sie einen Grund im Menschen, das aber dürfe den Rathschluß Gottes nicht bestimmen. Er läugnet gegen Thomas die Abhängigkeit des Willens vom Verstande, weil nichts Anderes als der Wille selbst die totale Ursache des Willens seyn könne. Weder könne der Wille erkennen, noch der Verstand wollen, beide aber wirkten zusammen. Gegen den Determinismus des Thomas erklärt sich Duns auf's Stärkste. Er unterscheidet, wie alle Scholastiker, moralische und theologische Tugenden, und eine dreifache Klasse von Werken: gute Werke im Allgemeinen, gute Werke aus sittlichen Triebfedern und aus Liebe zum göttlichen Gesetze, und gute Werke, die durch die Gnade veranlaßt und in der Liebe zu Gott selbst gegründet seyen. Die beiden ersten Klassen hätten noch keinen Anspruch auf Verdienst und Lohn, erst die dritte, die theologische Tugend, habe diesen Anspruch. Duns nimmt die Erbsünde an, läßt aber die übernatürlichen Gnadengaben ganz unabhängig von derselben seyn. Die Folgen der Erbsünden müßten getilgt werden, doch habe Adam auch vor seinem Fall nicht aus natürlicher Kraft selig werden können. Sinnliches Begehren und Wille seyen verschieden, zur Seligkeit aber sey eine vollständige Uebereinstimmung beider nöthig, und diese Uebereinstimmung könne der Mensch durch natürliche Kräfte nicht erlangen, sondern es müsse dazu eine übernatürliche Einwirkung des Objekts unserer Liebe stattfinden. Sünde ist Abwendung des Willens von Gott und Hinwendung zur Kreatur. Gott nimmt unsere Handlungen an, er läßt sie sich gefallen, er rechnet sie uns zum Verdienst an; die Person gefällt ihm früher als die Handlung, und doch muß die sittliche Handlung als nothwendige Bedingung für die Liebe Gottes vorhanden seyn und von dem Menschen ausgehen, dem sie als Verdienst angerechnet werden soll. Hienieden sind wir noch im Glauben, noch nicht im Schauen.

In den Sakramenten nimmt Duns zwar eine übernatürliche Kraft an, die aber, weil sie noch in Bewegung ist, unvollkommen sey. Im sterblichen Körper, so lehrt er in Bezug auf die letzten Dinge, kann der Mensch einer unvergänglichen Lust nicht theilhaft werden, er kann an das Unvergängliche nur glauben, auf das ewige Leben nur hoffen. Die menschliche Wissenschaft kann aus sichern Gründen die Unsterblichkeit des Menschen nicht begreifen, nur mit Wahrscheinlichkeit läßt sich darthun, daß die Seele unvergänglich sey, nicht daß der Körper auferstehen und ewig dauern werde. Die Gewißheit von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen beruht bloß auf der Gewißheit, daß der erwählte Mensch im Besonderen zum ewigen Leben bestimmt sey. Diese Gewißheit kann aber nicht auf natürlichem Wege gewonnen werden. Der Lehre des Duns von der Auferstehung liegt der metaphysische Begriff des Körpers zu Grunde; die Unsterblichkeit kann sich dem Menschen mittheilen; aber die verschiedenen Menschen sind zur Seligkeit verschieden vorbereitet, also muß auch die Seligkeit eine verschiedene seyn. Das Uebernatürliche ist nur der Grund des Natürlichen, das Ziel ist Aufhebung des Widerspruchs im Menschen.

Die vollständigste Ausgabe der Werke des Duns, die aber mehreres ihm fälschlich Beigelegtes enthält, hat der Franziskaner Wadding besorgt (Lugd. 1639. T. I—XII. fol.). Die bedeutendsten dieser Werke sind in T. V—X. enthalten in tres primos libros et in quar-

tum Sententiarum Commentaria (das sogen. opus Oxoniense), und das im T. XI. stehende opus Parisiense s. quaestiones reportatae in IV. libr. sententiarum und Quaestiones quodlibetales XXI. — Eine Summa theologica ex Scoti operibus hat der Franziskaner Hieronymus de Fortino in sechs Folianten herausgegeben; ein sehr brauchbares Hülfsbuch zum Verständniß scotischer Theologie ist: *F. El. Albergoni,* resolutio doctrinae scoticae. Lugd. 1643. 8. Dann: Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur, auct. R. R. F. Joanne de Rada (nicht Arada, wie er manchmal citirt wird) — Venet. 1599. 4. De Rada war ein spanischer Franziskaner, Professor der Theologie in Salamanca.

Ueber die Theologie des Duns hat Baumgarten-Crusius geschrieben (de theologia Scoti. Jen. 1826. 4.), sein philosophisches System hat Ritter (nach den ungenügenden Darstellungen von Tiedemann und Tennemann) im Zusammenhange dargestellt. Außer einem Theile der Schriften des Duns, und der Baumgarten'schen Abhandlung, sowie des Werkes des De Rada liegt Ritter's Arbeit dem vorstehenden Artikel vorzugsweise zu Grunde. De Rada hat die Streitpunkte zwischen Thomisten und Scotisten in fünfzig Fragen gefaßt, von denen ich folgende anführen will, die besonders bedeutende Sätze enthalten: I. 28. Utrum Deus sit in omnibus rebus? I. 29. Utrum Deus intelligat distincte omnia alia a se? I. 30. An deus cognoscat futura contingentia? II. 3. An principium individuationis substantiae materialis sit materia? II. 15. An homo in statu innocentiae fuisset simpliciter incorruptibilis? —. Was Ritter über die ausgezeichnete philosophische Begabung dieses Scholastikers sagt, ist geeignet zu einem ernsten Studium des Hauptwerkes desselben zu veranlassen. „So wie Duns Scotus," sagt er: Geschichte der Philosophie VIII. 461 ff. — „ohne Zweifel der scharfsinnigste und eindringendste Geist unter den Philosophen des Mittelalters ist, so möchte man ihm auch wohl zugestehen müssen, daß er am tiefsten und vollständigsten die Bestrebungen der Philosophie in diesem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt hat. Seine Kunst ist im Allgemeinen roh, seine Sprache barbarisch, aber auf das Feinste arbeitet er seine Gedanken aus; Uebersicht fehlt seinen Vorstellungen fast ganz; wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung sich anlocken läßt, wird allmählig gewahr werden, daß doch der scheinbar verworrenen Masse seiner Sätze eine sehr bestimmt entwickelte Ansicht der Dinge zum Grunde liegt; den Auktoritäten des Alterthums bezeugt er seine aufrichtige Verehrung und seine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche ist unbedingt; aber dabei weiß er durch die Feinheit seiner Unterscheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geiste seiner Lehre eine freie und sichere Bahn zu brechen."

Engelhardt.

Dunstan, Erzbischof von Canterbury. Von den noch vorhandenen Lebensbeschreibungen (s. *Papenbrock,* Acta SS. 19. Mai; *Wharton,* Anglia S. II, 88; 211.) ist die wichtigste die eines Zeitgenossen, Mönch Bridferth zu Ramsey. Die ziemlich freie Ueberarbeitung des Osbern, Mönch in Canterbury, hat insofern Werth, als demselben einige in's Sächsische übersetzte Stücke aus Schriften zu Gebot standen, die im Brand seines Klosters 1070 zu Grunde gingen. Hiemit sind die Chronisten der Zeit zu vergleichen, namentlich die Sachsenchronik und Florenz von Worcester. Von neueren Bearbeitern ist besonders Lappenberg (Gesch. v. Engl. I. 397) und Lingard (Hist. of the Anglos. Church II, 266) zu nennen.

Dunstan, der Sohn des Heorstan und der Cynedryd, aus edlem Geschlechte, wurde in der Nähe des altberühmten Glastonbury geboren. Die Zeit seiner Geburt setzt Bridfehrt in die Regierung des Königs Aethelstan, Osbern genauer in dessen erstes Jahr (925) und 497 Jahre nach der Sachsenankunft. Osberns Angaben widersprechen sich jedoch, da er ihn als Knaben zu Erzbischof Athelm († 924) kommen läßt. Auf ein früheres Jahr würde auch die Angabe des Florenz führen, nach welchem er schon 942 Abt wurde.

In dem alten Kloster von Glastonbury hielten sich damals viele in geistlichen und weltlichen Wissenschaften wohl bewanderte Iren auf, denen die Söhne der sächsischen Edlen zur Erziehung übergeben wurden. Von ihnen erhielt auch Dunstan seine erste Bildung. Der reichbegabte Knabe zeichnete sich bald vor andern aus und zog die Aufmerksamkeit des Königs auf sich, der ihn an sein Hoflager berief. Hier erregte er aber den Neid der andern Edelknaben. Diese klagten ihn bei dem König der Vorliebe für heidnische Lieder und Geschichten an („avitae gentilitatis vanissima didicisse carmina et historiarum frivolas colere incantationum naenias“). Er wurde von Hofe entfernt und von seinen Genossen schmählich mißhandelt.

Auf Zureden seines Verwandten Aelfheag, Bischof von Winchester, und durch eine gefährliche Krankheit ernster gestimmt, entsagte er der Welt und trat als Mönch in das Kloster ein, in welchem er seine Erziehung erhalten. Hier beschäftigte er sich mit der heiligen Schrift und den Vätern und übte sich daneben in verschiedenen Künsten, Malen *), Schreiben, Harfenspiel und vielleicht auch Metallarbeiten. Zugleich unterwarf er sich der ganzen Strenge klösterlicher Zucht, so daß später die Sage ging, er habe statt einer Zelle ein Loch, das er in die Erde grub, zur Wohnung genommen. Der Ruf seiner Frömmigkeit zog eine ihm und dem Königshause verwandte Wittwe Aethelflede nach Glastonbury, die ihn zu ihrem Beichtiger und zum Erben ihrer Schätze machte. Als Eadmund zur Regierung kam (940—46), berief er ihn um seines tadellosen Lebens und seiner Beredtsamkeit willen an den Hof und wies ihm unter den Großen des Reiches eine Stelle an. Aber dem Jüngling erging es nicht besser als dem Knaben. Er erwarb sich die Liebe Vieler, hatte aber auch nicht wenig Neider. Abermals wurde er von Hof vertrieben. Auf einer Hirschjagd aber in Lebensgefahr gerathen, gedachte der König des an Dunstan verübten Unrechts. Aus der Gefahr errettet, machte er ihn zum Abt von Glastonbury und setzte ihn selbst auf die „sacerdotalis cathedra.“ Dies geschah nach Florenz 942, nach der Sachsenchronik 943. Es ist aber kaum glaublich, daß dem 17jährigen Jüngling eine solche Stelle übertragen worden wäre, und daher anzunehmen, daß entweder sein Geburtsjahr zu spät oder seine Wahl zum Abt zu früh angesetzt ist. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, denn die Schenkungsurkunde vom Jahr 944 beweist nichts, weil sie falsch ist, sodann hat Dunstan überhaupt unter Eadmund keine Urkunde unterzeichnet, sondern erst seit der Thronbesteigung des Eadred (946—55). Der jugendliche Abt übernahm die Leitung des Klosters in einer Zeit, wo Kirchen- und Klosterzucht in tiefem Verfall war, aber auch im Auslande schon ein Anfang zur Reform gemacht wurde. Als das beste Mittel dazu erschien die Wiederaufnahme und Verschärfung der Regel des heil. Benedikt. Der erste Prälat des Landes, Odo, hatte vor Besteigung des erzbischöflichen Stuhles dieselbe angenommen, zeigte aber nicht den Muth, sie durchzuführen. Dunstan unternahm das schwierige Werk, für das er den lebhaftesten Dank der Einsichtsvolleren seiner Zeit, aber auch den heftigsten Widerstand der verweltlichten Geistlichkeit und den lautesten Tadel der kurzsichtigen Nachwelt erntete.

Jetzt ist nur eine Stimme über die Bedeutung, die der Benediktinerorden in jenem finstern Jahrhundert hatte. Dunstan führte denselben zunächst in Glastonbury ein. Zugleich schrieb er eine Expositio Regulae Benedicti, welche noch handschriftlich in einer schönen Abschrift mit Dunstans Bild im britischen Museum (Bibl. Reg. 10. A, XIII.; 4. und 212 Seiten) vorhanden ist. Die Erklärung ist ganz in der Art einer Schriftauslegung gehalten. Fast jedes Wort wird herausgehoben und theils eine etymologische und

---

*) Eine Probe seiner Kunst findet sich in dem Msk. der Bodleianischen Bibliothek Oxford (D. 11, 19. cf. Hick. Thesaur. I, 144.). Es ist ein Bild von Christus ganz in Art der irischen Zeichnungen. Christus hat ein Buch in der Linken mit den Worten: „Venite filii, audite me, timorem Dei docebo vos,“ und einen Stab in der Rechten mit der Aufschrift: „virga recta est — virga regnitur.“ Die Worte sind in schöner irischer Schrift. Zu den Füßen Christi kniet Dunstan in eine Kutte gekleidet.

grammatische Erörterung, theils eine erbauliche oder belehrende Ausführung gegeben. Dunstan zeigt darin bei mancher Abenteuerlichkeit im Etymologisiren eine gute Bekanntschaft mit dem Griechischen, überhaupt eine für seine Zeit seltene Bildung. Diese weiter zu verbreiten, gründete er eine Klosterschule, in welcher Männer, wie Aethelwold, gebildet wurden, der das Kloster Abingdon nach dem Muster von Glastonbury einrichtete und noch als Bischof von Winchester mit Vorliebe der Jugenderziehung sich widmete und zu dem Behuf Schulbücher in sächsischer Sprache verfaßte, und wohl auch seine Kenntniß der Theorie der Musik seinem Meister zu verdanken hatte. Die Reichthümer, die Dunstan von Aethelflede geerbt, sowie Geschenke des Königs, verwandte er theils für die Armen, theils auf Erweiterung und Verschönerung seines Klosters. Zugleich war er der vertraute Rathgeber des Königs. Es sind noch viele Urkunden vorhanden, die er als Abt entweder mit unterzeichnete oder selbst abfaßte, wie die in schöner irischer Schrift geschriebene vom Jahre 949, die im britischen Museum aufgestellt ist. Seiner Obhut vertraute der König die wichtigsten Urkunden und seine Schätze. Daß Dunstan die letzteren für sein Kloster verwendet, ist eine unbegründete Behauptung. Er scheint überhaupt die königliche Gunst nicht zur Bereicherung seines Klosters mißbraucht zu haben, denn es findet sich nicht Eine ächte Urkunde über eine Schenkung an Glastonbury, so lange Dunstan Abt dieses Klosters war. Ob ihn die Liebe zu seinem Kloster oder die Aussicht auf eine einflußreichere Stellung bewog, das kleine Bisthum Kirton in Devonshire auszuschlagen, ist schwer zu sagen. Auch in seiner bisherigen Stellung hatte er Einfluß genug und war thätig für die Verbreitung der Benediktinerregel bis zum Tode des Eadred, der für Dunstan nur zu früh eintrat. Der Thronwechsel war für ihn ein verhängnißvolles Ereigniß. Gleich beim Krönungsfest in Kingston machte er sich durch einen leidenschaftlichen Schritt den jungen König Eadwig zum erbittertsten Feind. Der Vorfall wird freilich nie ganz aufgehellt werden können, da fast nur parteiische Berichte darüber vorliegen. Diese erzählen die Sache so: der König sey am Krönungsfeste von dem Gelage weg zu zwei Frauen, Mutter und Tochter, geeilt, mit denen er zuvor schon buhlerischen Umgang gepflogen. Entrüstet darüber habe der Erzbischof die Thane aufgefordert, den König zurückzuholen, und als diese sich scheuten, den Bischof von Litchfield und Dunstan abgesandt. Dunstan habe den König aus den Armen der Frauen gerissen, ihm die am Boden liegende Krone aufgesetzt und ihn mit Gewalt zurückgeführt. Allein auf einer höchst wahrscheinlich ächten Urkunde vom Jahr 956 hat sich Aelfgyfu als Königin unterzeichnet, war also schon mit Eadwig vermählt. Und dafür spricht auch die Nachricht der Sachsenchronik, daß Odo das königliche Paar wegen zu naher Verwandtschaft 958 geschieden habe. War demnach Aelfgyfu des Königs Gemahlin, so fällt der gerechte Vorwurf einer übermüthigen, leidenschaftlichen That auf Odo und Dunstan. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß fast in Nichts die sächsische Sitte und das römische Gesetz einander so schroff gegenüberstanden als in Fragen über Zulässigkeit einer Heirath. War den Sachsen die Heirath mit des Vaters Wittwe etwas Gewöhnliches, so pflegten die Mönche Ehefrauen wegen zu naher Verwandtschaft durch Namen wie concubina, pellex, ganea zu verunglimpfen. In ihren Augen war Dunstans Verfahren der Strafeifer eines Pinehas, während andere ein Majestätsverbrechen darin sahen. Dieser Schritt kam aber Dunstan theuer zu stehen. Er blieb zwar noch eine Zeitlang in seiner bisherigen Stellung, wie das drei von ihm unter Eadwig unterzeichnete Urkunden beweisen, sah sich aber bald genöthigt, aus dem Lande zu fliehen. In Flandern fand er bei Graf Arnulf und in dem Kloster Blandinium bei Gent eine Zufluchtsstätte. Dunstans Sturz war die Losung zum Ausbruch der langverhaltenen Feindschaft der Geistlichkeit gegen die von Dunstan ausgegangene Reform. Die Benediktiner wurden vertrieben, ihre Klöster geplündert. Damit war aber die Ruhe nur auf kurze Zeit hergestellt. Eadwig, von einigen späteren Chronisten wegen seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit gepriesen, war zum mindesten schwach genug, um sich durch schlimme Rathgeber mißleiten zu lassen. Seine Habsucht kannte keine Grenzen. Er beraubte sogar seine Mutter und Großmutter,

und machte sich überhaupt durch seine schlechte Regierung so verhaßt, daß das ganze Land nördlich von der Themse von ihm abfiel und seinen jüngern Bruder, den 14jährigen Eadgar auf den Thron erhob (957). Die Berathung des jungen Königs glaubte man keinem bessern anvertrauen zu können, als Dunstan. Er wurde aus seiner Verbannung zurückgerufen und von der Synode in Bradford zum Bischof erwählt, und ihm bald das erledigte Bisthum von Worcester und dazu das von London (958) gegeben. Nicht lange darauf starb Eadwig (959) und das ganze Reich ward unter Eadgars Scepter vereinigt. Gleichzeitig öffnete sich für Dunstan der Zugang zu der wichtigsten Stelle im Reich. Er bestieg 959 den Erzstuhl von Canterbury, den er fast 30 Jahre inne hatte. Der Vorwurf, daß er einen unbeschränkten Einfluß auf den jungen König ausgeübt, gereicht ihm zur größten Ehre. Denn Eadgar's Regierung wird als die glücklichste gepriesen. Und die Hand, die bei der drohenden Stellung der mächtigen Dänen und kampflustigen Walliser, bei dem vielfachen Landesunglück und der Gährung im Innern die Regierung sicher und ruhmvoll führte, zeigt keine gewöhnliche Herrschergabe. Es wird von Dunstan ausdrücklich gerühmt, daß er für Herstellung der Rechtspflege, Handhabung der Ordnung und Hebung der Sittlichkeit des Volkes viel gethan habe. Darüber versäumte er die Kirchenreform nicht. Er benützte dazu vornehmlich den großen Einfluß, den er in Kirche und Staat hatte. Um die Reformen durchzuführen, besetzte er die erledigten Stellen mit Männern seiner Richtung. Oswald, der in Fleury in den Benediktinerorden eingetreten war, wurde sein Nachfolger in dem Bisthum Worcester (960—972) und nachher Erzbischof von York (972—992). Sein Schüler Aethelwold erhielt das Bisthum Winchester (962—984). Sodann wurden viele Benediktiner aus dem Auslande nach England gezogen, darunter Abbo, der Abt zu Ramsey wurde. Mit Hülfe dieser Männer führte Dunstan die Benediktinerregel ein, aber nicht ohne heftigen Widerstand und große Gewaltthätigkeit. Anders jedoch konnte in jener Zeit nicht reformirt werden. Amtsvernachlässigung, Habsucht, Wucher, Jagdliebhaberei, Trunksucht und noch Schlimmeres ging damals unter der Geistlichkeit im Schwange. Besonders verderblich erschien die Priesterehe, da die Priester mehr für die Bereicherung ihrer Familien als für die Kirche sorgten und lieber ihren Glauben als ihre Schätze hingaben. Dunstan suchte deßhalb die Kanoniker durch Mönche zu ersetzen. Es sind noch viele Verordnungen in Beziehung auf Kirchenreform vorhanden (*Wilkins*, Concilia I, 225.; *Kemble*, Cod. Dipl. II. III.), welche Eadgar und Dunstan zugeschrieben werden. Ob dies bei den Ueberarbeitungen der Ecgbert'schen Beicht- und Bußbücher (ebend.) mit Recht geschieht, ist sehr zweifelhaft. Auch das Oswaldeslaw vom Jahre 964 wird von Kemble für unächt erklärt. Dagegen sind die in sächsischer Sprache verfaßten Verordnungen vom Jahre 967, welche die Entrichtung des Kirchenzehntens und Peterpfennigs einschärfen (ebend.), sowie ein Erlaß oder Concilbeschluß ohne Zeitangabe (Cod. Dipl. Nr. 590.) ächt. Nach diesem müssen sich die Kanoniker entweder der strengen Regel unterwerfen, oder den Mönchen Platz machen. Die Bischöfe sind aus der Mitte der Mönche zu wählen, von dem König zu bestätigen und müssen der bisher gewöhnlichen schwelgerischen Gelage sich enthalten, dürfen die Einkünfte der Klöster nicht antasten, sondern sollen, was über den nöthigen Bedarf der Mönche vorhanden ist, im Einverständniß mit ihnen den Armen zuwenden.

Wie weit Dunstan die Durchführung dieser Reformen gelang, läßt sich nicht genau nachweisen. In Winchester und Worcester wurden die Kanoniker durch Mönche ersetzt. In Canterbury geschah dies aber erst nach Eadgars Tod. Die übrigen Kathedralen scheinen ihre Kanoniker beibehalten zu haben. Dagegen wurde die Reform der Klöster mit großem Nachdruck durchgeführt, und eine große Zahl neuer Benediktinerklöster gegründet, namentlich von Eadgar (wie erzählt wird über 40), Aethelwold und Oswald. Zu früh für die Kirchenreformen wie für das Wohl des Staates starb der junge König (975). Bei dem Regierungswechsel brachen die alten Kämpfe wieder aus. Eadgars ältester Sohn Eadward war von seinem Vater und vielen Edlen zum Nachfolger be-

stimmt. Dunstans Gegner wollten durch Erhebung des jüngern Sohnes Aethelred, eines 7jährigen Knaben, an's Ruder kommen. Sie unterlagen, erhoben aber die Waffen in Mercien und vertrieben die Benediktiner. Diese fanden jedoch Vertheidiger in Ostanglien und Kent. Um eine neue Spaltung des Reiches zu verhüten, wurde ein Reichstag in Winchester und dann zu Calne in Wiltshire gehalten (977). In dem Zusammenbrechen des Bodens, wodurch viele der Gegner umkamen, und in der wunderbaren Rettung Dunstans sahen die Freunde des Letzteren ein Gottesurtheil. Aber seine Feinde sannen auf Rache. Eadward fiel durch Meuchlerhand (978) und Aethelred bestieg den Thron. Wohl wurde der 10jährige Knabe Dunstans Einfluß möglichst entzogen, aber doch scheint es den Gegnern nicht gelungen zu seyn, dem mächtigen Prälaten die Zügel der Regierung zu entreißen. Zum Besten der Kirche und des Staates handhabte er dieselbe bis an sein Ende. Er starb am 19. Mai 988, zwei Tage nach Himmelfahrt, als er beim Hochamte die Doxologie sprach, und wurde in der Kathedralkirche in Canterbury beigesetzt.

Selten hat ein Mann eine so hervorragende Stellung in Kirche und Staat eingenommen, wie Dunstan. Dazu war er aber auch besonders befähigt. Er war ein reichbegabter, für seine Zeit gelehrter und vielseitig gebildeter Mann, hochstrebend und herrschsüchtig, von ungemeiner Thatkraft und unbeugsamem Willen, streng und unerbittlich gegen Freund und Feind, gegen Hoch und Niedrig. Mußte doch sein geliebter König Eadgar selbst wegen Entehrung einer Novize 7 Jahre Buße thun. Auch dem Pabste wagte er entgegenzutreten, als dieser die Partei eines von Dunstan excommunicirten Edlen ergriff. Sein Leben war untadelig, mönchisch streng. Aber die Tugenden der Milde und Demuth waren ihm fremd. Rücksichtslos verfolgte er seine Zwecke. Und doch war er vielleicht eben durch solche gute und böse Eigenschaften allein geeignet, die Kirche aus ihrer Versunkenheit zu heben, den Staat, während Knaben auf dem Throne saßen, auf die Höhe der Macht zu stellen. Seine Kirchenreform war einseitig, fast nur auf das Aeußerliche gerichtet. Er glaubte genug zu thun, wenn er die Benediktinerregel einführte und durch strenge Klosterzucht die Habsucht und Genußsucht der Geistlichen in Schranken wies. Doch versäumte er darüber ein viel Wichtigeres nicht. Es ist schon gesagt worden, was er mittelst der Benediktinerklöster für die Bildung der Geistlichen und des Volkes that. Sein Verdienst war es, daß die Sicherheit im Lande und die Gerechtigkeitspflege hergestellt wurde. Was das Land an ihm gehabt, wurde nur zu bald erkannt, als nach seinem Tode das Reich von der Höhe, auf die er es erhoben, rasch herabsank.

Dunstan ist auf die verschiedenste Weise beurtheilt worden. Während die Einen ihn als einen Heiligen, als den größten Mann seiner Zeit verehrten, sahen die meisten Geschichtschreiber seit der Reformation in ihm den ehrgeizigsten Prälaten, der kein Mittel scheute, um die Herrschaft in seine Hand zu bringen, und den Staat der Kirche, die Kirche Rom zu unterwerfen. Man wirft ihm vor, daß er das Cölibat eingeführt, und vergißt, daß dieses mit den Mönchen, die die Sachsen bekehrten, herübergekommen und von Ecgbert im 8. Jahrhundert durch die schärfsten Strafen aufrecht gehalten wurde. Dunstan gegenüber wollte man in dem schwachen Eadwig den Vorkämpfer der religiösen und politischen Freiheit sehen, während die Kämpfe unter ihm und später nichts weiter waren als einestheils der Widerstand, den die Geistlichkeit überall der Einführung der strengen Benediktinerregel entgegensetzte, andererseits die Streitigkeiten der Parteien im Lande. Wird aber Dunstan nicht vom modernen Standpunkte aus beurtheilt, so muß, ohne seine Herrschsucht und Leidenschaftlichkeit zu vertheidigen, zugestanden werden, daß er für die Kirche seiner Zeit viel gethan, und als der Tüchtigste im Staat die Regierung zum Wohl des Landes geführt hat. C. Schöll.

Duperron, Jaques Davy, geboren 1556 in der Schweiz von reformirten Eltern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vaterland hatten verlassen müssen, von seinem Vater sorgfältig erzogen, wurde bald an den Hof gebracht, 1576, und erhielt bei König Heinrich III. von Frankreich eine Stelle als

Vorleser. Seine Gesinnung gab sich kund, als er einst vor dem König die Existenz Gottes gegen die Atheisten siegreich vertheidigte und hinzufügte, er sey bereit, auch den Atheismus zu verfechten. Da der Katholicismus ihm eine glänzendere Laufbahn versprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er katholisch und Priester, und als solcher eifriger Proselytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichen Antheil an der sogenannten Bekehrung Heinrichs IV., d. h. dieser, der aus politischen Gründen, nicht ohne innern Kampf, sich zur Abschwörung des evangelischen Glaubens entschlossen, ließ Duperron nebst andern Geistlichen in seiner Gegenwart zu Gunsten des katholischen Glaubens lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Cardinal d'Ossat, auf Befehl des Königs, die Absolution desselben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Pabst zum Bischof von Evreux, wozu ihn der König bereits designirt hatte. In dieser Stellung wandte er alle möglichen Künste an, um seine ehemaligen Religionsgenossen abtrünnig zu machen, und leistete seinem Könige eine neue Hülfe, indem er die Auflösung von dessen kinderloser Ehe mit Margarethe v. Valois in Rom betrieb. Ueber seinen Streit mit Du Plessis und die Conferenz in Fontainebleau s. d. Art. Du Plessis. Im Jahr 1604 wurde er Cardinal, zwei Jahre darauf Groß-Almosenier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Im Jahr 1604 lud ihn Clemens VII. ein, an den Verhandlungen der congregatio de auxiliis über das Molinistische System Theil zu nehmen. Das Urtheil, das Clemens VII. von dieser Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Aussöhnung des Pabstes mit der Republik Venedig. Sein Ansehen in Rom war so hoch gestiegen, daß Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, daß er den Cardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu Allem, was er will, bereden." In Frankreich that er sich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf seinen Betrieb das Buch des Edmund Richer über kirchliche und politische Gewalt verdammte, in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geistlichkeit, wiewohl vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Concils von Trident betrieb (es handelte sich nur um die Disciplinar- und Reformdekrete). Duperron starb 1618. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in 3 Foliobänden in Paris. Der erste Band enthält sein traité sur l'Eucharistie gegen Du Plessis Mornay zunächst gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten seiner Controverse mit Jakob I. von England. Dieser König, der sich auch schmeichelte, die Theologie zu verstehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikanische These vertheidigt, daß er mit seiner Kirche zur katholischen Kirche gehöre, und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für nothwendig zum Heile ansahen. Das gab dem Cardinal Anlaß zu einer langen Erwiederung. Im dritten Bande findet sich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformirter Geistlicher über die Berufung, sodann der Bericht über die Conferenz in Fontainebleau mit Du Plessis Mornay, die Zusammenstellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schwester Heinrichs IV. zu veranstaltenden Conferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apostolischen Ueberlieferungen. S. *Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tome 17. p. 25 sqq. Herzog.

Duplessis-Mornay gewöhnlich, genauer aber „Philippe de Mornay, Seigneur du Plessis-Marly" genannt, nimmt unter den Reformirten Frankreichs eine bedeutende, in einer Beziehung vielleicht die bedeutendste Stelle ein. Denn wenn er auch als Kriegs- und Staatsmann gegen den Admiral Coligny weit zurücksteht, das allgemein historische, man könnte hinzufügen dramatische Interesse weniger, als der feurige und originelle Agrippa d'Aubigné, in Anspruch nimmt und keine so anziehende Erscheinung ist, als Franz de la Noue, genannt Eisenarm, der sich durch seine sittliche Reinheit bei Katholiken den Namen des jungfräulichen erwarb: so glauben wir ihm doch den Preis der Vielseitigkeit, ja der Universalität zuerkennen und insofern den

Rang über allen Heroen des französischen Calvinismus anweisen zu müssen. Krieger, Hofmann, Diplomat, Publicist, finanzieller und administrativer Kopf und Beamter in gleichbedeutendem Grade, hat er, als Christ, Mitglied der französisch-reformirten Kirche und als Theologe unter seinen Glaubensbrüdern einen rühmlichen Namen sich gemacht und bis auf den heutigen Tag behalten, der katholischen Polemik aber die Anerkennung eines „rechtschaffenen Mannes" abgenöthigt. Der ihm von dieser Polemik gegebene Beiname des „hugenottischen Pabstes" ist ihm in unsern Augen eben so ehrenvoll, gewiß aber nicht ehrenvoller als jene Anerkennung, unter Umständen, die, wie er oft klagte, es so schwer machten, ein rechtschaffener Mann zu seyn, in einem Zeitalter, welches der die sittlichen Ansprüche keinesweges sanguinisch steigernde Bayle das „eiserne" nennen mußte. Was aber jener Viel- oder Allseitigkeit vor unserm Blick erst die rechte Bedeutung gibt, ist die, so weit sie sich erkennen läßt, völlige Harmonie der in ihm sich vereinigenden Karaktere des Kriegs-, Hof- und Staatsmannes und Publicisten, unter dem überwiegenden Einflusse des Christen und Theologen. Beide, wie damals nicht anders zu erwarten war, in ihm exclusiv-calvinistisch, gaben wohl seinen Ansichten eine schneidend polemische Schärfe, vermochten aber, auch unter den schwierigsten Verhältnissen nicht, einen seine Loyalität, Menschen- und Vaterlandsliebe erschütternden oder schwächenden Einfluß zu gewinnen. Zum Verständnisse seines christlichen, kirchlichen und theologischen Karakters, auf den es hier allein ankommt, müssen wir auf jene Eigenschaften und Mornay's äußeres Leben überhaupt, einen Blick werfen.

Er wurde im Jahre 1549 auf seinem Stammschlosse Buhi, in dem französischen Vexin, von adeligen Eltern geboren, welche ihre Abstammung weit zurückführten und verwandtschaftliche Verbindungen mit den höchsten Häusern Frankreichs, ja selbst mit dem der Bourbonen, nachzuweisen vermochten oder suchten. Seine Mutter war schon für die „lutherische Lehre" oder die „neuen Meinungen", denen damals gerade die ausgezeichnetsten Geister und Persönlichkeiten in Frankreich mehr oder weniger entschieden sich hingaben, gewonnen, und es war daher natürlich, daß dieselben auf den jungen Philipp einwirkten. Diese Einwirkung gewann nach und nach um so tiefere Wurzeln, je mehr sie, anstatt von einem, dem Neuen mit Begeisterung sich hingebenden feurigen Geiste, von einem über das jugendliche Alter weit hinausgehenden, ernsten, besonnenen, ja kritischen Sinne und Verstande und, bei glücklichen natürlichen Anlagen, von einem außerordentlichen Fleiße und Wissenstriebe aufgenommen und unterstützt wurde. Sprachliche und wissenschaftliche Studien waren des Knaben einzige Freuden, und wenn sie, die er später selbst in dem unruhigsten und bewegtesten Leben fortsetzte, auch eine ungemeine Ausdehnung gewannen, so war es doch die Theologie, bei welcher er mit entschiedener Vorliebe verweilte und die ihn, auf seinen Reisen, u. a. in Padua die Rabbinen für sein Studium des Alten Testaments und in Köln den spanischen Theologen Peter Ximenes (Freund des berühmten Irenikers Georg Cassander), um mit ihm zu disputiren, aufsuchen ließ *). Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß, wenn er nicht durch Geburts-, Familien- und Zeitverhältnisse auf ein weiteres Feld seiner Kraft und Thätigkeit gewiesen oder getrieben worden wäre, er sich unter den Theologen einen bedeutenden Namen gemacht haben würde. Mit evangelischen Eindrücken, an dem alten Glauben zweifelnd, aber für den neuen noch nicht entschieden, wissensdurstig und wahrheitsforschend, war er, als ein achtjähriger Knabe, von seinem der katholischen Religion und Kirche treu gebliebenen Vater nach Paris gebracht und dem Collége de Lisieux zur

*) Ximenes hielt sich, bei freimüthiger Anerkennung der Irrthümer der römischen Kirche, hinter den Bollwerken der sichtbaren Kirche, welche man nicht verlassen dürfe. Der 23jährige Duplessis verlangte und erhielt von ihm seine Gründe schriftlich und suchte sie in einer Schrift zu widerlegen, die er, weil sie die Arbeit von drei Tagen war, „Triduanum Scriptum" nannte. Ximenes erbat sich Zeit zu einer Duplik, die aber Mornay, troß seiner wiederholten Erinnerung, nicht erlangen konnte.

weitern Erziehung und Ausbildung übergeben worden. Dort befand er sich unter Lehrern, welche für den neuen Glauben zwar gewonnen waren, aber, da das Januaredikt (1562) den Reformirten noch nicht die ihnen bald verkümmerte Gewissensfreiheit gewährt hatte, nicht öffentlich ihn zu bekennen wagten und daher nur still und vorsichtig auf den Knaben einwirken mochten. So noch mehr auf die selbstständige Erforschung der Wahrheit gewiesen, wurde er, nach einem zweijährigen Aufenthalte in jener Anstalt, theils um der Beerdigung seines Vaters beizuwohnen, theils Kränklichkeit wegen, von einem Priester in das elterliche Haus zurückgeholt. Dieser, welcher die noch verstohlene Abwendung der Mutter Mornay's von dem katholischen Glauben bemerkt hatte, hielt es für seine Pflicht, den Knaben zum Beharren in demselben zu ermahnen. In Erstaunen gesetzt wurde der Priester und durch ein gewisses Vernunftgefühl von stürmischem Andringen auf das kindliche Gemüth abgehalten, als ihm Philipp erwiderte, er sey entschlossen, fest in Dem, was er von dem Dienste Gottes gelernt hätte, zu verharren und, wenn ihm über irgend einen Punkt Zweifel aufstießen, fleißig in den Evangelien und in der Apostelgeschichte zu lesen. Die völlige Entscheidung des jungen Mannes für den reformirten Glauben erfolgte aber erst nach der Bekehrung seiner Mutter und seines Bruders zu demselben und nach eigenen Forschungen in einem französisch-lateinischen neuen Testamente, welches man aus Genf hatte kommen lassen, endlich aber, nachdem diese auf das Krankenbette, von dem aufzustehen sie verzweifelte, geworfen, ihre Kinder ermahnt und Gott auf den Fall ihrer Genesung für sich selbst gelobt hatte, „die Wahrheit nicht länger mehr in Ungerechtigkeit aufzuhalten, sondern öffentlich zu bekennen." Diese Entscheidung fiel mit dem Religionsgespräche von Poissy (1561) zusammen und wurde durch dessen starken Einfluß und die durch dasselbe erregten noch stärkeren Hoffnungen sehr unterstützt. Der neue Glaube war unserm Duplessis nun nicht mehr Sache der von ihm auch unter den ungünstigsten Verhältnissen nie aufgegebenen Spekulation und gelehrten Forschung, sondern sein eigentlicher Lebensquell, aus dem er stets Kraft, Trost und Segen schöpfte. Er war aber auch das äußere Panier, welches er, vor keiner Gefahr, vor keiner Versuchung senkte, gemäß der Lehre Calvin's, der dem katholischen Gottesdienste auch nur zuzusehen, wenn es nicht mit einem Gesichte geschehe, auf welchem „*acerrima abominatio*" dieses Schauspieles zu lesen sey, für Sünde erklärte*). Einer Versuchung hatte er schon vorher von Seite eines Oheims mütterlicher Seite, Philipps du Bac (oder Bec), damaligen Bischofs von Nantes und spätern Erzbischofs von Rheims, widerstanden, der, nachdem seine Aufforderung, die Kirchenlehrer zu studiren, wohl befolgt worden, aber ohne Wirkung geblieben war, durch die Aussicht auf das Bisthum, das er ihm abtreten würde, ihn zu gewinnen suchte. Doch war diese Entschiedenheit von aller schwärmerischen Aufregung frei und mit einer Besonnenheit verbunden, die ihn weder Gefahr, noch Versuchung suchen, sondern ihnen, wo es ohne Verläugnung seines Glaubens geschehen konnte, ausweichen ließ, eine Besonnenheit, welche, verbunden mit der Achtung, in der die Bekenner des Protestantismus in den wissenschaftlichen und zum Theil auch in den höhern Kreisen anfänglich standen, es dem jungen Manne möglich machte, in den Jahren 1561 bis 1567 in dem aufgeregten Paris seine Studien fortzusetzen. In diesem Jahre hieß ihn aber sein Eifer für seine Religion, deren Bekenner, nach vierzigjährigen geduldigen Leiden fatalistische Nothwendigkeit zu den Waffen getrieben und um den längeren Ruhm des Märtyrerthums verkümmert hatte, seine Studien aufgeben und nach der Schlacht von St. Denys die Fahnen des Prinzen von Condé aufsuchen. Aber ein Beinbruch in Folge eines Sturzes vom Pferde hielt ihn von der neuen Laufbahn zurück und seine einstweilige Untüchtigkeit zum Kriegsdienste und der bald folgende Frieden von Longjumeau (1568) veranlaßten ihn Bäder zu gebrauchen und nach seiner Heilung seine Studien, zu denen sein unglückliches Vaterland ohnedies nur wenig einladend war,

*) „De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate Christianae religionis observandae." (P. 54 der Opusc. Calvini.)

auf Reisen fortzusetzen. Sie gingen in die Schweiz, nach Italien, Ungarn, Oesterreich, zweimal nach Deutschland, wo er, namentlich in dem dem französischen Calvinismus so befreundeten Heidelberg, besonders Jurisprudenz studirte, und endlich nach den Niederlanden. Auf diesen Reisen erlangte der Jüngling, außer einer weitern, wenn auch rhapsodischen wissenschaftlichen Ausbildung, im nähern Umgange mit den bedeutendsten Gelehrten, eine umfassende Kenntniß der verschiedenen staatlichen Interessen fast aller europäischen Länder, und einen politischen Blick, dessen Sicherheit ihn, auch unter den verwickeltsten und schwierigsten Verhältnissen, kaum je verließ. In den damals gegen Spanien im Aufstande begriffenen Niederlanden fielen für ihn die Interessen seines Glaubens und Vaterlandes so glücklich zusammen, daß er, wie bald darauf Coligny, die Unterstützung der Niederländer zu einer Lebenssache und -Aufgabe für beide machte und als solche mit beharrlichster Ausdauer verfolgte. Zwei Staatsschriften, in welchen er die Niederländer zur Abwerfung des spanischen Joches aufmunterte, machten ihn denselben vortheilhaft bekannt und ein Memoire, in dem er der französischen Regierung jenes ihr politisches Interesse nachwies, und das der Admiral nach dem treulosen Frieden von Saint-Germain (1570) dem Hofe vorlegte, würde dessen Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt haben, wenn man ihn als dessen Verfasser gekannt hätte. Die Bartholomäusnacht (1572), in der Duplessis, nach Paris zurückgekehrt, eine fast wunderbare Lebensbewahrung erfuhr, machte aber diesen politischen Combinationen, denen auch der Hof, wenigstens theilweise, sich hingegeben hatte, ein blutiges Ende, und warf denselben wieder in das alte Verfolgungssystem und mit ihm unter den spanischen Einfluß zurück. Als nach der Bluthochzeit die den Calvinisten sich anschließende Partei der „Politiker", unter dem jüngsten Bruder des Königs, dem Herzoge, damals von Alençon und später von Anjou, auftauchte, war es der noch junge Duplessis, der, aus England, wo er der Königin Elisabeth und ihren Staatsmännern sich bald vortheilhaft bekannt gemacht hatte, zurückgekehrt, mit gleich richtigem christlichen und politischen Takte gegen das Bündniß mit England sich erklärte und in der über dasselbe gehaltenen Berathung dem weit ältern und erfahrenern la Noue einwarf, „daß man die Angelegenheit der Religion nicht mit der Unzufriedenheit des Herzogs vermengen dürfe, wohl aber erwägen müsse, wie die Sache der Reformirten, weil ganz heilig, durch ihre Verbindung mit den Interessen der Menschen viel von ihrem Gewichte verlieren würde." Glücklicher war er später in seinen Vorstellungen, als man es im Conseil des Königs von Navarra zur Sprache brachte, für eine Diversion zu Gunsten der Calvinisten in Südfrankreich mit den Türken Unterhandlungen anzuknüpfen. Denn die französischen Reformirten waren auf der schlüpfrigen Bahn der Politik zu tief hinabgeglitten, um durch jene Vorstellungen auf derselben aufgehalten zu werden. Ueberstimmt, konnte Duplessis sogar dem gefährlichen Auftrage des Herzogs sich nicht entziehen, verkleidet zu dem damals vor Mastricht stehenden Grafen Ludwig von Nassau sich zu begeben, um ihn zu bewegen, in das französische Gebiet einzurücken, wo Anjou mit seinen Streitkräften zu ihm stoßen würde: eine Sendung, welche ebensowenig, als alle großartigen Unternehmungen des ihnen keineswegs gewachsenen französischen Prinzen einen glücklichen Erfolg hatte. Mit Uebergehung aller weitern Schicksale Mornay's und seiner in der Campagne erfolgten Gefangennehmung und glücklichen und geschickten Loskaufung aus derselben, finden wir ihn im Jahre 1576 bei dem der Gefangenschaft gleichfalls entronnenen damaligen Könige von Navarra, nachherigen Heinrich IV., von welcher Zeit an seine militärische, finanzielle, administrative und diplomatische Bedeutung in dem Maße zunahm, daß der „Bearner", in seiner gewohnten gascognischen und stets schlagenden Redeweise, von ihm sagte, er könne eher seine Hunde, als Duplessis missen. Der Gegensatz des Herrn und Dieners, in fast all' ihren Eigenschaften und Zügen, würde, ausgeführt, von großem psychologischen Interesse seyn und auf die Karakteristik Beider Licht werfen. Diese Ausführung kann aber hier so wenig versucht werden als eine Schilderung des mit der damaligen französischen Geschichte verwachsenen öffentlichen

Lebens Mornay's. An vielen Kriegsereignissen jener Zeit einen wesentlichen Antheil nehmend, gab es wohl kaum einen diplomatischen und administrativen Akt von Bedeutung, bei dem er nicht rathendes und ausführendes Werkzeug war: wie denn auch die meisten und wichtigsten Staatsschriften fast ausschließlich aus seiner Feder geflossen sind und Heinrich ihn sein »Schreibzeug« nannte. Jene Schriften und der Briefwechsel Mornay's mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit dürften auch heute noch eine Quelle von Belehrung für Staatsmänner und Publicisten seyn, wie sie denn unzweifelhaft ein bedeutendes historisches Material sind. Von seiner Thätigkeit als Diplomat und Staatsmann greifen seine Unterhandlungen mit dem englischen Hofe und den Niederlanden und sein wesentlicher Antheil an der Verbindung seines Herrn mit dem König Heinrich III., ohne welche Frankreich wahrscheinlich der gewaltigen Ligue anheimgefallen und eine Beute ausländischer Fürsten und der eigenen Kronvasallen geworden wäre, so tief in die französische Geschichte ein, daß ihrer hier wenigstens vorübergehend gedacht werden muß.

Sein Calvinismus war der sittlich strenge derjenigen Partei, welche damals die »consistoriale« genannt, von spätern Geschichtschreibern aber als die »puritanische« nicht unpassend bezeichnet wurde, und hielt zwischen der schroff abstoßenden und republikanischen Richtung d'Aubigné's und der politischen Sully's die richtige Mitte. So strafte er nicht, wie jener, mit unziemlichen und bittern Sarkasmen die vielen sittlichen Verirrungen Heinrich's IV., noch sah er, wie dieser, über sie hinweg, sondern rügte sie in demjenigen Tone, den ihm sein christlich-calvinistisches Bewußtseyn, seine unerschütterliche Unterthanentreue und seine persönliche Verehrung und Liebe für seinen königlichen Herrn gleich glücklich eingaben. Die Geschichte hat uns mehrere solcher Rügen, aber auch wirklich rührende Beweise ihrer gutmüthigen, fast kindlichen Aufnahme von Seiten des Monarchen aufbewahrt. In demselben mit vollem Rechte die mächtigste äußere Stütze seiner Religion und Kirche sehend und auf ihn, wie viele damalige französische Reformirte, sanguinische Hoffnungen bauend, mußte Duplessis jene Verirrungen um so mehr beklagen. So war er lange gleichsam das den Monarchen umgebende sittliche, religiöse und kirchliche Gewissen, und es gereicht, wenn man alle persönlichen und sonstigen Verhältnisse in historischem Blicke zusammenfaßt, dem Könige gewiß mehr zum Lobe als Tadel, daß er lange gegen dasselbe ankämpfte, anstatt es von sich zu stoßen.

Diese Abstoßung erfolgte nach seiner Abschwörung des reformirten Glaubens, wenn auch, bei der natürlichen Gutmüthigkeit des Herrn und den großen Verdiensten des Dieners, nur allmählig und in demselben Maße, als dieser, nun enttäuscht, nicht seiner Loyalität, sondern seiner tiefern Gesinnung nach, von ihm sich abwendete. Mit jener Gutmüthigkeit war aber in dem »Bearner« eine starke Dosis gascognischer List und jenes unübersetzbaren, altfranzösischen „esprit prime saultier" verbunden, welcher, wie äußere so innere Schwierigkeiten leicht überspringend, das Endziel in's Auge faßt, und, wie es nicht geläugnet werden kann, dem Könige eine glückliche Leichtigkeit unter Hindernissen gab, denen gesetztere Geister wohl erlegen wären. Hiervon liefert uns die Geschichte ein Beispiel, welches uns zugleich in Mornay's Theologie einführt.

Wenn auch Heinrich IV. durch die geschickten Unterhandlungen des Cardinals d'Ossat und Duperron's, Bischofs von Evreux und spätern Cardinals, von dem päbstlichen Banne gelöst worden war, so hatte doch die Ligue nach ihrer äußern Niederwerfung immer noch einen Bodensatz sich erhalten, der in wiederholten Mordanfällen dem Könige sich höchst gefährlich zeigte und so wie sie die Zurückberufung der Jesuiten veranlaßte, so den Monarchen Alles versuchen ließ, mit dem Pabste in gutem Vernehmen sich zu erhalten. Dazu kam, daß er desselben zu seiner Scheidung von seiner ersten Gemahlin und zu seiner zweiten Vermählung bedurfte und überall Zweifel an seiner aufrichtigen Bekehrung erhoben und Gerüchte, daß er im Herzen noch Protestant geblieben sey, verbreitet wurden. Da veröffentlichte Duplessis im Jahre 1598 aus seinem Gouvernement Saumur, wohin er aus der katholischen Hofluft sich zurückgezogen hatte, ein sehr umfassendes Werk über

die Eucharistie *) mit einer umfangvollen Zueignung „an die Herrn der römischen Kirche" und einer außerordentlichen Fülle von Citaten aus griechischen und lateinischen Vätern, Scholastikern und sonstigen Kirchenlehrern. Schon der flüchtigste Blick auf dieses Buch zeigt die Absicht seines Verfassers, der römisch-katholischen Kirche den sie zusammenhaltenden Nerv der Verwandlungs- und Meßopferlehre durch ihre eigene Darstellung selbst, als mit der Einsetzung des Herrn und der alten Einfalt der christlichen Kirche streitend, zu durchschneiden. Die Katholiken, wenn auch an solche und weit stärkere Angriffe gewöhnt, hielten doch diesen für besonders gefährlich, da er von einem so angesehenen Manne und einem Staatsrathe des „ältesten Sohnes der Kirche" ausging und die Schrift, wie selbst der katholische de Thou (Hist. Lib. 133.) bemerkt, „wegen der Eleganz ihres Styls durch Aller Hände flog und um so begieriger gelesen wurde, als ihr Verfasser seine Ansichten durch das Ansehen und die Zeugnisse griechischer und lateinischer Kirchenväter, sowie auch einiger Scholastiker, vertheidigte." Diese Vertheidigung war übrigens ein eben so unerwarteter, als drohender Angriff: indem Duplessis, anstatt wie gewöhnlich nur die heilige Schrift als Trutz- und Schutzwaffe zu gebrauchen, durch Berufung auf Kirchenväter und Scholastiker die gegen die Protestanten angewendeten Waffen den Gegnern nicht bloß aus den Händen riß, sondern auch gegen sie geradezu umkehrte. Es entstand daher eine außerordentliche und selbst nach Rom sich verbreitende Bewegung, und es gelangten von dort und namentlich von dem Pabste bittere Beschwerden über den frechen Calvinisten an den König. Diese waren aber leichter zu erheben, als ihnen mit Erfolg abzuhelfen. Die wider die Ketzer gewöhnlich gebrauchten Waffen gegen Duplessis anzuwenden, gestatteten die Zeitumstände ebensowenig als des Königs Gesinnung und Ehrgefühl. Waren sie doch nicht einmal gegen das Buch anwendbar gefunden worden: da das Parlament von Bordeaux sich geweigert hatte, es den Flammen zu übergeben! Und hatte eine Fluth von katholischen Streitschriften dasselbe nur noch berühmter und gefahrdrohender gemacht! Uebrigens hatte der päbstliche Legat, dem wohl das Religionsgespräch von Poissy vorschweben mochte, vorgestellt, daß „eine Disputation, welche die religiösen Controverspunkte in Zweifel stelle, gefährlich und ohne päbstliche Genehmigung unstatthaft sey." Man mußte daher einen Weg einschlagen, der ungefährlicher, ausführbarer und des Königs Absichten und Gesinnungen entsprechender war. Da die Autorität der Kirchenväter und Scholastiker nicht in Zweifel gezogen werden konnte, so verbreiteten katholische Bischöfe und sonstige Theologen das Gerücht, Duplessis habe die aus ihnen angeführten Stellen verfälscht, und Duperron, der Hofkanonist und -Theologe Heinrichs IV., dem schon der auch bald darauf ihm gewordene Cardinalshut winkte, gab die Zahl derselben auf fünfhundert an. Begierig ergriff der König diese Gelegenheit, in einem feierlichen Akte durch öffentliche Demüthigung seines treuen Dieners der Kirche aber auch seinem eigenen verletzten Gefühle und seiner Politik Genugthung zu verschaffen. Duplessis kam selbst dieser Absicht dadurch entgegen, daß er zu seiner Rechtfertigung eine Untersuchung wünschte und bei seinem königlichen Herrn beantragte. Es wurde daher eine Commission von Laien beider Religionen niedergesetzt. Allein schon die Wahl der Mitglieder der Commission zeigte, wenigstens nach protestantischer Darstellung, des Königs Parteilichkeit. Denn wenn auch gegen die Wahl der drei katholischen Commissarien (unter denen der Leibarzt des Königs) nichts einzuwenden gewesen wäre, so mußte doch die der beiden reformirten um so größeres Mißtrauen erregen, als der eine (der Parlamentspräsident Frêne Canaye) dem Könige schon seinen

*) „De l'institution, usage et doctrine du Sainct Sacrement de l'Eucharistie, en l'Eglise Ancienne. Ensemble, comment, quand et par quels degrez la Messe s'est introduite en sa place. Le tout en quatre livres. Par Messire Philippes de Mornai, Seigneur du Plessis-Marli, Conseiller du Roi en son Conseil d'Estat . . . . A Geneve 1599." Ohne die lange unpaginirte „Préface de l'Autheur à Messieurs de l'Eglise Romaine" und die „Sommaires des Chapitres." 1116 S. in 8.

nachher erfolgten Uebertritt zur katholischen Religion zugesagt hatte und der andere, der berühmte Philologe Casaubonus, im Rufe der Lauheit und der Bereitwilligkeit stand, alle Theologie der Welt der Auffindung einer griechischen Handschrift zu opfern*). Duplessis wurde schon durch diese Wahl mit trüben Ahnungen erfüllt und sprach sich über dieselbe gegen den König bittweise offen, allein ganz erfolglos aus. Die Parteilichkeit gegen ihn ging aber in wahre Perfidie über, als er, nach gleicher Darstellung, erst an dem Tage der Conferenz und zwar um ein Uhr früh von Duperron das Verzeichniß der von ihm als falsch ausgehobenen Citate und eine Stunde später die betreffenden Bücher erlangen konnte. De Thou war einer der katholischen Commissarien, und der Umstand, daß er sich der Conferenz entziehen wollte und seine ganze, mit der reformirten hier zusammengehaltene und benutzte sehr ausführliche Erzählung lassen wenigstens Absichtlichkeit gegen Duplessis deutlich zwischen den Zeilen hindurchlesen. Duperron eröffnete die Conferenz, welche als die von Fontainebleau (4. Mai 1600) einen geschichtlichen Namen erhalten hat, vor dem Könige und einer glänzenden und zahlreichen Versammlung, mit einer lobenden Anerkennung der Bescheidenheit Heinrichs, der, anstatt wie jener König von Juda, welcher das Rauchfaß ergriffen hatte und dafür mit dem Aussatze behaftet wurde, sich irgend priesterliches Ansehen und kirchliche Gewalt anzumaßen, vielmehr den Beispielen Constantins, Valentinians und Theodosius' des Ersten und Zweiten folgend, den von Gott verordneten Hirten ein freies und ungehindertes Urtheil über Glaubensstreitigkeiten und kirchliche Angelegenheiten gewähre. Auf diese Weise gab er der Conferenz, auf welcher doch nur über die Identität von Citaten eines dickleibigen Buches entschieden werden sollte, inconsequent, aber wohl kaum absichtlos, das Ansehen einer Art kirchlichen Concils. Gegen die Zuversichtlichkeit dieser Ansprache stachen die von Duplessis gesprochenen wenigen Worte sehr ab. Denn außer dem Eindrucke, den das ganze gegen ihn beobachtete Verfahren und die Furcht, der von ihm erkannten und bezeugten Wahrheit und seiner Religion und Kirche etwas zu vergeben, auf sein Gemüth gemacht hatten, war er auch durch die Nothwendigkeit, die Stunden des Schlafs auf das Nachschlagen der angefochtenen Citate zu verwenden, körperlich abgemattet worden. So wurde ihm eine schmähliche Niederlage, wie seinen Gegnern ein glänzender Sieg bereitet. Aber der wahrheitsliebende de Thou schwächt durch seine, von katholischer Seite allerdings angefochtene Darstellung diesen Glanz und jene Schmach in gleichem Maße. Schon die Beschränkung jener mit solcher Zuversicht angegebenen Stellen von fünfhundert auf einundsechzig trägt dazu bei, und vor dem nachstehenden auf die Autorität dieses katholischen Geschichtschreibers sich gründenden und nirgends widerlegten Ergebnisse erbleicht vollends der Glanz des katholischen Sieges: "1. u. 2. Nach Untersuchung der Stellen von Johannes Scotus und Durandus über die Gegenwart und Verwandlung des Leibes des Herrn im Abendmahl wurde entschieden, daß Duplessis, durch die unter den Scholastikern gewohnte Weise irregeleitet, Beider Einwürfe (objecta) für Entscheidungen genommen habe. 3, 4 u. 5. Man fand, daß er zwei Stellen von Chrysostomus und eine Stelle von Hieronymus über die Anrufung der Heiligen, nicht, wie er es hätte

*) Dies das Urtheil der damaligen strengen Calvinisten oder „Consistorialen", welches aber die Zeit gemildert hat. Hören wir ihn selbst. Er schrieb im Oktober 1611 aus London an Daniel Heinsius: „Clamant Pontificium esse me qui errores Pontificiorum acrius quam ipsi faciant paratus sim confutare. Est vero haec mea sententia: Quum una sit futura atque esse possit vera Ecclesia, non tumere recedendum est ab iis dogmatibus fidei quae consensu omnium vetus Catholica Ecclesia probavit. Et cum Basin verae Religionis praeter Scripturam divinitus inspiratam nullam agnoscam, opto cum Melancthone et Ecclesia Anglicana; per Canalem Antiquitatis deduci ad nos dogmata fidei e fonte Scripturae derivata; alioquin quis futurus est novandi finis? aut novarum rerum studiosis ingeniis quod fraenum poterit imponi?" (Aus der Briefsamml. „Praestant. et erudit. Virorum" bei *Ancillon*, Mél. Crit. et Lit. Art. *Casaubon.*)

thun sollen, vollständig citirt habe, daß 6. eine vom heil. Cyrillus über die Anbetung des Kreuzes angeführte Stelle nirgends bei diesem zu finden sey, daß 7. eine Constitution Theodosius' und Valentinian's um einige Worte verstümmelt worden wäre und nicht aus Petrus Crinitus, einem modernen Autor von geringer Autorität, hätte genommen werden sollen, daß er 8. zwei (getrennte) Stellen des heil. Bernhard über die heil. Jungfrau (in der Absicht) zusammengezogen habe (um zu beweisen), daß sie nicht für die Menschen als Vermittlerin bei Gott eintrete und 9. in einer Stelle des heil. Theodoret über die Bilder, in dessen Commentar über Ps. 113., Götzenbilder und nicht Bilder hätte übersetzt werden sollen und überhaupt die Stellen über die heidnischen Bilder nicht von den christlichen zu verstehen wären." Mit diesem Punkte wurde, da es schon spät geworden war, die Conferenz abgebrochen und ihre Fortsetzung auf den folgenden Tag angesagt. Da konnte Duplessis wegen Krankheit nicht erscheinen und begab sich von Fontainebleau nach Paris und von dort nach Saumur zurück. So war es denn ganz natürlich und hatte Mornay es zum Theil eigentlich sich selbst zuzuschreiben, daß jene an die Fabel des gebährenden Berges erinnernden armseligen und höchst zweideutigen neun Sätze vor den Gegnern zu eben so vielen glänzenden Trophäen sich aufschwellten, die sie in Reden und Schriften siegestrunken umhertrugen. Selbst der König entblödete sich nicht, in dieses Siegesgeschrei mit Jubel, aber auch mit unedler Verspottung des Besiegten einzustimmen und seine Parteinahme auf eine des Sohnes der glaubensheldenmüthigen Johanna d'Albret höchst unwürdige Weise zu zeigen. "Ich habe Wunder gethan," schrieb er dem Herzoge von Epernon, und "was dünkt euch von eurem Pabste?" fragte er schon während der Disputation spöttisch den Herzog von Sully; worauf dieser, in gleicher Münze ihn bezahlend, erwiderte: "Es kommt mir vor, Sire, daß er mehr Pabst ist, als Sie denken, denn in diesem Augenblick gibt er dem Herrn von Evreux den Cardinalshut." Doch gewann bald eine Mischung von Wahrheitsgefühl und gascognischem Humor die Oberhand in Heinrich, indem er das Siegesgeschrei Duperron's mit den Worten: "Gestehen wir die Wahrheit: *Bon droit a eu besoin d'aide*" mäßigte.

Indeß verlor Duplessis, der, wie Sully als Augenzeuge erzählt, sich Mitleid erregend vertheidigt und einen schmählichen Rückzug genommen hatte, durch diese Demüthigung nichts von seinem Ansehen bei den "Consistorialen" unter seinen Glaubensbrüdern. Ja, man könnte eher behaupten, daß Mitgefühl und Unwillen dasselbe noch vermehrten. Uebrigens erwarb er sich durch so viele den französischen Reformirten erzeigte Wohlthaten und ihnen geleistete wesentliche Dienste in deren Herzen ein Andenken, welches auch die verschuldete Schmach einer wirklichen Niederlage nicht hätte verwischen können. Und die einzige von ihm mit großen Opfern errichtete Akademie von Saumur blühte noch und trug herrliche Früchte, als der Sieg von Fontainebleau theils längst schon vergessen war, theils selbst Katholiken als ein lächerlicher, des besten und größten französischen Königs höchst unwürdiger Staatsakt galt!

Uebrigens war durch denselben Duplessis auch als Theologe nicht aus dem Felde geschlagen, die polemische Ader ihm nicht unterbunden worden. Sie floß reichlicher als je in seiner unten näher angegebenen*) "Geschichte des Pabstthums", deren alle-

---

*) „Le Mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'Histoire de la Papauté." Ich habe mir nur die von Duplessis selbst verfaßte lat. Uebersetzung verschaffen können. Sie ist ohne Illustrationen und hat den Titel: „Mysterium Iniquitatis, seu Historia Papatus. Quibus gradibus ad id fastigii enisus sit, quamque acriter omni tempore ubique a piis contra intercessum. Asseruntur etiam jura Imperatorum, Regum et Principum Christianorum adversus Bellarminum et Baronium Cardinales. Auctore Philippo Mornayo . . . . . . Secunda Editio, locupletior, ab ipso Authore recognita. Salmurii 1612." Ohne die Dedication, die „Praefatio ad Ecclesiae Romanae sectatores" nnd den Index 1420 S. in 8. Und dennoch war, nach Mornay's Biographie, dies Werk, welches er im Jahre 1607 unternahm, die Arbeit von weniger als neun Monaten und

gorische Illustrationen mit ihren Sinnsprüchen gewiß eine größere Theilnahme erregen, als ihr umfangreicher Inhalt. Auf dem Titelkupfer steht der babylonische Thurm, auf hölzernen in den Boden eingerammelten Pfählen ruhend, den ein Mann, entblößten Hauptes und ärmlich gekleidet, in beiden Händen eine Fackel haltend, in Brand steckt. Zur Rechten des Thurmes sieht man einen Jesuiten, der mit über einander gekreuzten Armen und trauriger Miene den nahe bevorstehenden Einsturz des Gebäudes betrachtet, welcher ihm zum Ueberfluß noch durch folgendes Distichon verkündet wird:

„Falleris aeternam qui suspicis ebrius arcem:
Subruta succensis mox corruet ima tigillis."

Hinter der an die Katholiken gerichteten Vorrede ist das Bild des Pabstes Paul V., „wie es zu Rom und Bologna gestochen worden sey und er es den ihm zugeeigneten Büchern habe hinzufügen lassen," mit einer Ueberschrift: „Vultu portendebat Imperium." und der Unterschrift: „Paulo V. Vicedeo, Christianae Reipublicae Monarchae invictissimo et Pontificiae omnipotentiae conservatori acerrimo" u. s. w. Das so ausgestattete Buch galt natürlich als ein Meisterstück sinn- und geistreicher Polemik. Aber den Katholiken, besonders den Jesuiten, wurden durch seine Uebertreibungen und Prophetensprüche die Waffen des Lächerlichen in die Hände gegeben, und der Jesuit d'Avrigny wußte sie eben so geschickt gegen Duplessis, als gegen den spätern Jurieu, der ja den Fall des Pabstthums in den Anfang des 18. Jahrhunderts gesetzt hatte, zu gebrauchen. Noch unglücklicher zeigt sich uns, die wir freilich rückwärts sehen, die Zueignung an den König Jakob I., der, nach seinem Antwortschreiben nur sie gelesen hatte, aber ihn fragen mußte, auf welche Stelle der heil. Schrift er seine Aufforderung gründe, die mit so großem Ruhme gegen den Antichrist gebrauchte Feder mit dem Schwerte zu vertauschen?

Ungeachtet dieser durch ihn, wie durch die meisten damaligen französischen Calvinisten sich hindurchziehenden starken polemischen Ader, gibt er doch viele Beweise, daß die von dem christlichen Bewußtseyn gebildeten Bande ihm nicht durch die Schärfe des dogmatischen Begriffs zerschnitten wurden, sondern daß jenes diesen milderte. Dies zeigte sich namentlich in seinen vielen Beziehungen zu den ihm so nahe stehenden Niederländern; besonders zur Zeit der Dortrechter Synode, die zwar, nach Ludwigs XIII. Verbot, die französisch-reformirten Kirchen nicht beschickten, mit der er aber in stetem schriftlichen Verkehr stand. So schrieb er dem Staatsrathe der Vereinigten Provinzen, van der Mylen, daß, so lange als die Grundlagen des Heils nicht angegriffen sind und der Kultus nicht durch Idololatrie oder Aberglauben besudelt ist, man auch in dem Falle, daß man selbst über wichtige Punkte sich nicht vereinigen könne, sich nicht trennen dürfe. „Unsere Gegner der römischen Kirche," fügt er hinzu, „haben uns hier ein gutes Beispiel gegeben; denn die großen Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und Dominikanern über die Gnade haben kein Schisma unter ihnen hervorgebracht." Und dem französischen Gesandten im Haag, du Maurier: „Was die Streitigkeiten in der holländischen Kirche betrifft, so verabscheue ich sie: sie gereichen dem Staate eben so zum Verderben, als unsern Kirchen zur Schmach. Einige bedeutende Personen haben mich über dieselben um Rath gefragt: ich billige nicht, daß man sie nährt. Aber wir leben nun einmal in einem Zeitalter, in welchem man die Dinge auf's Aeußerste treibt, und es scheint, als ob es eine geheime Gewalt gebe,

---

wurde von ihm zur Schonung seines Gesichts diktirt, wie es von ihm in fünf Monaten in's Lateinische übersetzt so schnell diktirt wurde, daß der Schreiber ihm kaum mit der Feder folgen konnte! Dies läßt doch auf die ihm vorgeworfene Ungenauigkeit der vielen Citate und geschichtlichen Data schließen. S. 1368 findet sich die bekannte Aeußerung Leo's X. gegen den Cardinal Bembo über den Nutzen der Fabel von Christo („quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum"), deren Aechtheit Bayle (Dict. voc. *Leon X.*) mit, wie mir scheint, gewichtigen Gründen, u. a. daß Bembo nicht unter diesem Pabste Cardinal gewesen sey, in Zweifel zieht.

welche die Klügsten fortreißt." Diese irenischen Gesinnungen führten ihn aber noch weiter. So schrieb er an den Gesandten der Generalstaaten in Frankreich, van Langerack: "Ich wünschte von ganzem Herzen, daß man über diese Materien (der Gnadenwahl) sich an die Ausdrücke der heil. Schrift hielte und auf sie beschränkte; ohne einen Satz nach den ihn begleitenden Schwierigkeiten zu beurtheilen: denn es gibt überall Schwierigkeiten. Noch weniger sollte man die Prinzipien der Menschen nach deren Folgen beurtheilen: denn eine gewisse Person, welche glaubte und lehrte, daß die Seele erzeugt würde, hat, da sie nicht bedachte, daß eine erzeugte Seele sterblich seyn muß, nicht unterlassen, den Märtyrertod zu leiden." Obgleich calvinistischer Contraremonstrant, ließ er doch der Dortrechter Synode eröffnen, daß die Dogmen der Erwählung, Adoption und des Beistandes des heil. Geistes zwar tröstliche Lehren wären, daß man aber in Betreff der Reprobation den Finger auf den Mund legen, die Gerichte Gottes anbeten und mit dem Ausrufe des Apostels: "O welch' eine Tiefe!" sich an dem Rande dieses Abgrundes halten müsse. "So sehr fühlte," wird bei dieser Gelegenheit bemerkt, "der berühmte und weise Duplessis die ganze Schwierigkeit (tout l'embarras) dieses Dogma!"

Der Ruhm "des Orakels" oder "des Pabstes der Hugenotten" ruhte daher auf einer bessern und sicherern als einer bloß polemischen Grundlage. Duplessis nahm nicht nur an allen wichtigen Verhandlungen und Beschlüssen der Reformirten, unter den nach dem Tode Heinrichs IV. über sie sich zusammenziehenden Ungewittern, den wesentlichsten belehrenden, rathenden und helfenden Antheil, und trug durch seinen weit verbreiteten Einfluß nicht nur zu einer lebensvollen Verbindung mit den ausländischen Kirchen bei, sondern wußte auch den oft stürmischen Eifer seiner französischen Glaubensbrüder zu mäßigen. Doch gelang es seinem Einflusse nicht, sie von bewaffneter Vertheidigung ihrer stets mehr verkümmerten Rechte zurückzuhalten. Ja, der treffliche Mann konnte dem unter seinen Füßen immer mehr einsinkenden Boden endlich sich selbst nicht ganz entziehen und im Jahre 1619 nicht alle Gedanken an einen bewaffneten Widerstand aufgeben. Ebensowenig schützte ihn seine Loyalität gegen einen Anflug politischer Lehren, welche in jener Zeit der Geistergährung auf Katholiken und Protestanten eindrangen und bei diesen durch die Bartholomäusnacht einen gewaltigen Aufschwung erhielten. Seine Gemahlin erwähnt einer von ihm in seiner Jugend verfaßten lateinischen Schrift "über die rechtmäßige Gewalt eines Fürsten über sein Volk." Da sie verloren gegangen ist, so wurde sie lange für die einen ähnlichen Titel führende und als „Junius Brutus“ bekannte Schrift Languet's, welcher an Melanchthon einen väterlichen Freund besaß, gehalten, bis Bayle ihn gegen diese verdächtige Autorschaft vertheidigte. Dessenungeachtet lassen mehrere Umstände, unter denen auch das freundschaftliche Verhältniß Beider, auf ihre politische Sympathie mit Sicherheit schließen. Eben so sehen wir uns durch das uns weit über das Partei- und apologetische gehende geschichtliche Gewissen und Interesse genöthigt, eines noch dunkleren Punktes in einem sonst so lichten Leben zu erwähnen. Zwei Tage nach der am 24. April 1617 auf Ludwigs XIII. Befehl erfolgten Ermordung des Marschalls d'Ancre schrieb Duplessis frohlockend und glückwünschend an den König: "Diese That der Mündigkeit (ce coup de Majorité) wird im In- und Auslande verkünden, daß Frankreich einen König hat," und an demselben Tage nennt er in einem Briefe an Herrn von Seaux diesen Mord einen "feierlichen Akt der Majorität (solennel acte de Majorité), dem Gott einen für den König guten Ausgang, wie ihn alle seine guten Diener wünschen, geben wolle!" Und doch hatte er, nach der seiner Religion und Kirche zur wirklichen Rettung gereichenden Ermordung des Herzogs von Guise und seines Bruders, des Cardinals von Guise, auf Befehl Heinrichs III. (1588), den Magistrat von la Rochelle abgehalten, sie mit Geschützsalven und Freudenfeuern zu begehen, damit man nicht sagen könne, daß "die Reformirten eine nur zu zweideutige Handlung durch einen feierlichen Akt billigten!" Daß Ludwig XIII., in seinem Antwortschreiben an Duplessis vom 8. Mai 1617, den Entschluß zum Morde als "von

Gott eingegeben" erklären konnte, schwächt den Eindruck jener Freudenbezeugung des 68jährigen Mannes gewiß nicht.

Die letzten Lebensjahre Mornay's wurden durch Prüfungen aller Art, über welche ihn aber sein starker und lebendiger Glaube erhob, getrübt. Schon im Jahre 1605 hatte er den Schmerz, seinen hoffnungsvollen Sohn in Folge einer bei der Belagerung von Geldern erhaltenen tödtlichen Schußwunde zu verlieren. Die Lage seines Vaterlandes und seiner Kirche verschlimmerte sich immer mehr und im Jahre 1621 wurde er durch einen Akt empörender Treulosigkeit aus seinem Gouvernement Saumur, das überdies zu den den Reformirten eingeräumten "Sicherheitsplätzen" gehörte, vertrieben. Die ihm im Jahre seines Todes (1623) angebotene Entschädigung lehnte er ab. Die denselben begleitenden Umstände und seine Aeußerungen auf dem Kranken= und Sterbelager sind sehr erbaulich, eben so sein Testament und das Codicill zu demselben. Man kann wohl ohne Uebertreibung sagen, daß mit Duplessis der mahnende schützende und warnende Genius der französisch=reformirten Kirchen in das Grab sank!

Von den vielen Zügen aus dem reichen Leben Mornay's möge nachstehender, als einer der bezeichnendsten, hier eine Stelle finden. Im Jahre 1585 in einer wichtigen Sendung seines Herrn an dem Hofe Heinrichs III. sich aufhaltend, fragte ihn dieser, wie es möglich sey, daß ein so frommer Mann, wie er, Hugenot seyn könne und ob er nie die katholischen Lehrer gelesen hätte. Er antwortete: "Ich habe sie nicht nur gelesen, sondern auch mit Leidenschaft gelesen: denn ich bin Fleisch und Blut, wie jeder Andere, und nicht ohne Ehrgeiz geboren. Ich hätte gern etwas darin gefunden, mein Gewissen zu beschwichtigen, um der Gnaden und Ehren, welche sie verschaffen, und von denen meine Religion mich ausschließt, theilhaftig zu werden; aber überall habe ich gefunden, was meinen Glauben stärkte, und endlich mußte diese Welt dem Gewissen weichen."

Auch die Katholiken versagten ihm ihre Achtung nicht. Perefixe, Erzbischof von Paris, urtheilte, man habe Duplessis nichts vorwerfen können, als daß er Hugenot war (Hist. du Roy Henry le Grand. Amsterd. Elzev. 1664. p. 72). Der Jesuit d'Avrigny, der ihn sonst mit katholischer Parteilichkeit beurtheilt, erkennt den Edelmuth, womit Duplessis die glänzenden Anerbietungen zurückwies, die man ihm machte, um ihn zur freiwilligen Niederlegung seiner Stelle in Saumur zu bewegen (Mémoires chronol. et dogmat. pour servir à l'Hist. Eccl. depuis 1600 jusqu'en 1716. T. I. 1720. p. 156). Derselbe nennt Duplessis den rechtschaffensten Edelmann seiner Sekte (Mém. pour servir à l'hist. univ. depuis 1600 jusqu'en 1716. T. I. Paris 1757. p. 319). — Anquetil, von der Congregation der heil. Genofeva zu Paris, bekanntlich ein nüchterner und einsichtsvoller Historiker, sagt in seinem unbedingt besten geschichtlichen Werke: "Duplessis war ein rechtschaffener, seiner Religion sehr ergebener Mann, lebhaft und entschieden in seinen Beschlüssen, freimüthig in seinen Rathschlägen. Er war sehr unterrichtet und mehr Theologe, als Viele, welche aus der Theologie Beruf machen" (Esprit de la Ligue. T. I. p. XXXIX). — Duperron, sein Gegner, sagte von ihm: „Ceux de la Religion n'ont point un homme qui escrive si bien ni si doctement que M. Dupl., il defendroit bien une bonne cause, car aux passages qu'il a pour luy, il les conduit bien, et s'en sert *expresso*, et les autres qu'il trouve contraires, il les enerve par des moyens que les autres n'ont point; c'est un bon esprit qui s'est aheurté à defendre une mauvaise cause où chacun se trouve bien empesché" (Perroniana. Genevae 1669. p. 246—248). — Duplessis hatte, mitten unter Kriegsunruhen und unter den ihm anvertrauten wichtigsten diplomatischen Aufträgen und Geschäften, im Jahre 1579 von seiner Sendung nach London in Flandern angekommen, seine später von Abbadie (s. d. Art.) benutzte, wenn auch übertroffene Apologie der christlichen Religion angefangen, im Jahre 1581 zu Antwerpen unter dem Titel „Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne" herausgegeben und in der Folge in's Lateinische übersetzt. Der berühmte Huet, Bischof von Avranches (s. d. Art.), welcher im Jahre 1679 in seiner „Demonstratio evangelica ad serenissimum

Delphinum" ebenfalls das Feld der christlichen Apologetik betrat und daher das Werk seines Vorgängers studiren zu müssen glaubte, spricht sich über dasselbe (S. 279 seines „Commentar. de rebus ad eum pertinentibus. Amstelod. 1718") zwar sehr nachtheilig aus. Wir werden aber über diese Abhandlung Mornay's von Sayous (Etudes lit. sur les Ecriv. franç. de la Réform. T. II. 1841. p. 181—195), der sie „l'oeuvre capitale, la meilleure assurément en tous points" nennt, anders berichtet. Zu den selbstmörderischen Kritiken gehört des damals schon katholischen Scioppius „Alexipharmacum Regium felli draconum et veneno aspidum sub Philippi Mornaei de Plessis nupera Papatus historia abdito oppositum, et Seren. D. Jacobo, Magnae Britanniae Regi, strenae Januariae loco muneri missum. Mogunt. 1612," welcher Kritiker aus Mornay's „Mystère d'Iniquité" einen ganzen Band voll Solöcismen und Barbarismen machen könnte, wenn er nicht den Calvinisten den Schmerz ersparen wollte, ihren Hector der Ruthe nicht nur Casaubonus', des Oberhauptes der Pedanten, sondern auch des geringsten Schuldieners werth zu sehen (*Bayle*, Dict. voc. *Scioppius*). — Ancillon (Mél. crit. de littérat. T. II. 1698. p. 242) sagt, daß Alle, Katholiken und Andere, von Duplessis vortheilhaft gesprochen hätten und nennt dessen „Éloge" von Pasquier (Lettres, Liv. 14. T. II. p. 160), den „Mercure François" (T. IX. p. 735), das „Museum Claudii Clementis" (p. 265); der Calvinisten d'Aubigné und Amyrauld nicht zu gedenken. Von Bedeutung endlich ist das Zeugniß des schon erwähnten Gesandten Langerack, der in Beziehung auf Duplessis Verhältniß zu den arminianischen Streitigkeiten sagt: „Obgleich überzeugt, daß er der Partei der Contraremonstranten angehört, sehe ich doch, daß er ihnen kluge, gemäßigte und von Parteilichkeit freie Rathschläge gibt und daß er selbst mit Aufopferung seines Lebens zum Frieden unseres theuern Vaterlandes beitragen möchte; nur zu wohl wissend, daß die Streitigkeiten des Klerus oft in politische übergehen" (*De la Roche*, Mém. lit. de la Grande Brétagne. T. VIII. 1722. p. 326—332).

Außer den schon angeführten theologischen Werken, vielen politischen Schriften und mehreren theologischen Abhandlungen hat Duplessis folgende, unserm Interesse näherstehende Schriften verfaßt: 1) „Traité de la vie et de la mort. Genève 1575", wohl nur dadurch merkwürdig, daß er von dem 26jährigen hugenottischen Offizier auf Verlangen seiner Braut verfaßt wurde und die Stelle eines verliebten Sonetts vertrat. 2) „Traité de l'Église, auquel sont disputées les principales questions qui ont esté meues sur ce point en notre temps. Genève 1579." Dieses Werk wurde von der Synode von Vitré mit großem Beifall aufgenommen und begründete den Ruf seines Verfassers in den französisch-reformirten Kirchen. 3) „Méditations Chrestiennes sur quatre Psaumes du Prophete David. 1591." Mornay's durch die Conferenz von Fontainebleau hervorgerufene Streitschriften müssen hier übergangen werden; wie denn auch keine der eben genannten drei Schriften uns vorgelegen hat, und unsere Anzeige derselben daher nicht auf bibliographische Genauigkeit Anspruch macht. Dagegen liegen uns seine vielen Staatsschriften und sein Briefwechsel, unter dem Titel von „Mémoires" vor, welche mit der „Suite" und dem „Supplément" von 1624 bis 1651 durch Verschiedene, zuletzt aber durch Elzevir verlegte vier starke Quartbände ausmachen, und deren Wichtigkeit schon erwähnt worden ist. So umfangreich diese Sammlung auch ist, so hat man doch, vermöge des in neuester Zeit für die Geschichte der reformirten Kirche Frankreichs erwachten lebhaften Interesses, über ihre Unvollständigkeit und Ungenauigkeit Klagen erhoben und die früheren Herausgeber sogar des Verraths an Duplessis beschuldigt. Eine Ausgabe von 1824 durch Anguis ist auch nicht vollständig, und Herr Avenel hat unter dem 8. Juni 1850 dem Minister des öffentlichen Unterrichts in Paris einen sehr ausführlichen Bericht über Mornay's literarischen Nachlaß erstattet. Nach diesem Berichte befindet sich allein in der Bibliothek der Universität ein sehr schönes Manuscript seiner Memoiren in elf prächtig gebundenen Foliobänden, mit vielen eigenhändigen Randbemerkungen und -Correkturen des Verfassers. Der Berichterstatter gibt mehrere Varianten gegen die frühern Ausgaben und in demselben corrumpirte Stellen als Proben an. Aber auch diese

Sammlung soll lange nicht vollständig seyn (Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français. Deuxième Année. p. 100—107; wo p. 630, 670 und 649, und 1. Année p. 292 und 239 neu aufgefundene, interessante Notizen über Mornay und seine Familie sich befinden).

Nachstehende Schriften sind, außer den allgemein geschichtlichen, benutzt worden: 1) „Histoire de la vie de Messire Philippes de Mornay. A Leyde 1647.“ Nach Ancillon (loc. cit.) von David Lixe oder de Liques, einem Edelmanne aus der Picardie, bis zur Hälfte verfaßt und von zwei Sekretären Duplessis vollendet und die Dedication an den Prinzen von Oranien von dem berühmten franz. Reformirten Conrart. „Les dernières heures de M. du Plessis“, welche sich am Schlusse befinden und deren als sehr erbaulich schon gedacht ist, sind von dem reformirten Prediger Daillé. 2) Sayous (loc. cit.). 3) „Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549 à 1623. Par Joachim Ambert, Officier supérieur. Deuxième Édition. Paris 1848“ (mit dem Bildnisse, dessen Original sich in der Gallerie des Marquis Jules de Mornay, im Schlosse Montchevreuil befindet, und einem Facsimile Mornay's). Ist mit mehr Absichtlichkeit des Effekts, als historischer Kritik verfaßt. 4) „Duplessis-Mornay et son époque.“ Im Jahrg. 1848 des Semeur. Dieser trefflichen, leider eingegangenen Zeitschrift würdig. 5) Bibliographie universelle. Art. *Mornay.* — Außerdem gibt es eine von der Gattin M.'s verfaßte Biographie, ein „Éloge de Duplessis-Mornay, par Henri Duval, couronné par l'Athénée de Niort“ in dem „Recueil“ dieser Gesellschaft und 1809 besonders gedruckt, und in den „Vies de plusieurs anciens seigneurs de la maison de Mornay, par R. de Mornay de la Villetertre. 1689“, eine „Vie abrégée“, welche der Père le Long in seiner Bibliothèque histor. de la France lobt und der Verf. für ein Gegengift wider die erste Biographie unsers M. ausgibt. Dagegen macht die Biogr. univ. den Einwurf, daß jener, ebenso Katholik, wie dieser Calvinist, vier Jahre nach der Aufhebung des Edikts von Nantes schrieb!! Wir müssen aber hinzufügen, daß der Katholik auch Priester war. **v. Polenz.**

Duräus, Johann, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, gestorben am 28. Sept. 1680 zu Cassel*), widmete sein ganzes langes Leben keiner Aufgabe so sehr, als der Wiederherstellung einer Union unter den Protestanten. Presbyterianer, wie sein Vater, welcher für seinen Widerstand gegen König Jakob VI. und dessen Einführung schottischer Bischöfe verbannt und zu Leyden als Geistlicher dortiger englischer und schottischer Flüchtlinge gestorben war, erhielt Duräus nach Beendigung seiner Studien in Oxford sein erstes geistliches Amt ebenfalls im Auslande, wurde Geistlicher englischer Ansiedler in Elbing, und zwar gerade zu der Zeit, wo Gustav Adolf diese Stadt von den Polen erobert hatte. Daß ihn hier um das Jahr 1628 ein von den Schweden angestellter Rechtsgelehrter Caspar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten in der Abendmahlslehre zu einem Gutachten aufforderte, und ihn dadurch in eine zweijährige Beschäftigung mit diesen Fragen hineinzog, sah Duräus selbst**) als den Anfang seines nicht eigenmächtig ergriffenen Lebensberufes an. Um dieselbe Zeit kam der englische Staatsmann Sir Thomas Roe als Gesandter nach Elbing, interessirte sich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oxenstierna bekannt, und ließ ihn dann im Jahr 1630 mit Empfehlungen seines Unternehmens an die gemäßigteren unter den englischen Bischöfen nach England zurückreisen. Als es nun im Jahr 1631 in Deutschland zu dem Religionsgespräche zu Leipzig und hier zu einer seltenen Annäherung reformirter und lutherischer Theologen gekommen war, als hier die Bran-

---

*) Keiner von Duräus' Biographen kennt dessen Geburts- und Todesjahr, welches Strieder, hess. Gelehrtengesch. Bd. 2. S. 418 aus einem Casseler Kirchenbuche bezeugt.

**) Epistola ad principem quendam imperii, Zürich 19. Nov. 1661, hinter seiner *προδιόρθωσις* consultationum irenicarum. Amsterdam 1664. 8. S. 118 ff.

denburger und Hessen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgische Confession vom Jahr 1530 anerkannt und sich mit den Kursächsischen auch im Einzelnen über 26 der 28 Artikel derselben einig befunden hatten, auch schon durch Unterscheidung von Hauptfragen und Nebenpunkten, welche letzteren man einander eher frei geben könne, und als zugleich weitere Conferenzen friedliebender Theologen unter Mitwirkung christlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren*), da fand man in England gerade diesen Zeitpunkt günstig, Duräus mit Aufforderungen zu solchen weiteren Schritten der Annäherung besonders an die Lutheraner auf das Festland abgehen zu lassen. So beginnt von hier an Duräus' 50jährige irenische Wirksamkeit, welche sich aber nach Veränderungen in seinem Verhältnisse zur englischen Kirche und hiernach auch in seinem eigenen Verfahren in kleinere Zeiträume scheiden läßt.

Zuerst bis zu Ende des Jahres 1633 reiste er in Deutschland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, sondern auch des Erzbischofs Abbot von Canterbury, einer Anzahl presbyterianisch gesinnter Theologen, und solcher englischer Bischöfe, welche wie der Bischof Joh. Davenant von Salisbury sich auch sonst als irenische Schriftsteller und für das apostolische Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgesprochen hatten**); Gustav Adolf sprach ihn in Würzburg und versprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die protestantischen Fürsten Deutschlands; es galt damals, wie auf dem Leipziger Gespräche, die Lutheraner nur zuerst für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen; Aufforderungen in diesem Sinne, wie Duräus sie nach allen Seiten ausgehen ließ, wurden von einigen theologischen Facultäten, wie von Helmstädt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von andern, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, mit Achselzucken und fast mit Spott abgelehnt***). Noch 1633 aber starb Erzbischof Abbot, und dies, auch wohl Zweifel, welche der Legitimation des Duräus die reformirte oder auch nur die englische Kirche als Unterhändler repräsentiren zu können entgegengesetzt waren, veranlaßten ihn, noch in demselben Jahre nach England zurückzugehen.

Eine zweite Zeit von 1634 bis 1644 schließt die Jahre ein, während welcher er von einen presbyterianischen Gesinnungsgenossen abgewandt sich zur Anschließnng an die Episkopalen bequemen mußte. Denn nicht eher unterstützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbischof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht ohne Zustimmung seiner presbyterianischen Freunde, förmlich zur bischöflichen Kirche übergetreten und darin ordinirt war. Nun erschien er zuerst 1634 auf dem Convent der evangelischen Stände zu Frankfurt a. M. in Gesellschaft des englischen Gesandten und mit neuen entgegenkommenden Aeußerungen englischer Bischöfe, und erreichte auch, daß die Gesandten ihm eine schriftliche Erklärung darüber ausstellten, wie sie seine Vorschläge ihren Committenten vorlegen und empfehlen wollten†), was auch z. B. in Braunschweig geschah. Aber die Schlacht von Nördlingen zerstreute den Convent, und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er sich aber bald in die Niederlande zunächst, und dann 1635 bis 1638 nach Schweden wandte. Hier war das Ende langer Verhandlungen, welche Oxenstierna begünstigte, und welche den schwedischen Bischöfen, besonders Joh. Rudbeck, sehr zuwider

---

*) Colloqnium Lipsiense deutsch in Niemeyers collectio confessionum Reform. p. 653 sqq., deutsch und lateinisch in *F. U. Calixti* via ad pacem inter protestantes, p. 16–70.

**) So in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundata, quod non dissentiant in ullo fundamentali catholicae fidei articulo, Cambridge 1640 12. S. 92 ff. Andere Schriften desselben Biogr. Brit. 3, p. 1601, woraus Mittheilungen bei Gieseler 3, 2, 463.

***) Die Antwortschreiben dieser drei in den unschuld. Nachrichten 1716, S. 792–802. Dort auch Verhandlungen des Duräus mit den Protestanten in Frankreich (Sedan) und in Siebenbürgen.

†) Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. Calixt a. a. O. S. 73–77.

waren, daß diese auf Duräus' Anträge zuerst zur Grundlage von Friedensverhandlungen Thesen erwiederten, welche so gut als Ablehnung jener Anträge waren*), daß später ein Verwerfungsurtheil der Versammlung der schwedischen Geistlichkeit vom Jahr 1638 über seine Sache wie über seine Person erging, und daß er hierauf durch einen königlichen Befehl aus Schweden ausgewiesen wurde. Doch solcher Widerstand befestigte ihn nur; noch vor seiner Abreise in einer Krankheit verpflichtete er sich durch ein feierliches eidliches Gelübde vor Gott, daß er sich die Beförderung des Kirchenfriedens lebenslang zur Hauptaufgabe machen und sie niemals in den Dienst äußerer politischer Nebenzwecke stellen, sondern um ihrer selbst willen mit lautern Mitteln und mit einer auch unter Verkennung unerschöpflichen Geduld betreiben wolle**). Dessen bedurfte es sogleich 1639 in Dänemark, wo man ihm nur erwiderte, er möge zuvor bei den Reformirten die Verdammung der calvinischen Irrthümer und aller gegen die Lutheraner in Schriften geschehenen Angriffe, sowie die Anerkennung seiner Friedensgrundsätze durchsetzen. Mehr Anerkennung bereitete ihm bald darauf Calixtus bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig***). Doch schon riefen ihn 1640 die ersten Unruhen in England dorthin zurück. Im Jahre 1641 wurde er noch der Tochter König Karls I. bei ihrer Verheirathung an Wilhelm II. von Oranien in den Haag als anglicanischer Geistlicher mitgegeben, und diese Stelle legte er im Jahr 1644 freiwillig nieder. Aber schon 1642 hatte er das lange Parlament durch eine Petition „für die wahre Religion“ angerufen; schon 1643 ward er nach dem Sturz Lauds von seinen presbyterianischen Freunden zur Synode von Westminster eingeladen, und so trat er jetzt zu ihnen, welche er nur aus Anbequemung verlassen hatte, noch durch Uebernahme einer Stelle bei Flüchtlingen aus diesem Kreise in Rotterdam, und dann nach seiner Rückkehr 1645 zurück.

Ein dritter Zeitraum von 1642 und 1645 bis 1649 umfaßt daher wieder Jahre von Duräus' Wirksamkeit als Presbyterianer, ohne Reisen auf das Festland und ohne andere Fortsetzung seiner irenischen Entwürfe, als etwa durch Briefe, vielmehr mit parlamentarischer, homiletischer und schriftstellerischer Thätigkeit für Covenant und langes Parlament, und gegen Bischöfe wie gegen Independenten†); er bezeugt selbst, daß er als Mitglied der Synode an der Confession und dem Katechismus von Westminster mitgearbeitet hat; nur für den Tod des Königs stimmte er nicht, und versuchte selbst Beiträge zu dessen wirksamerer Vertheidigung in die Hände desselben zu bringen.

Aber eine vierte Zeit von 1649 bis 1660 brachte dann Cromwells Regiment über ihn und so viele andere in England; denn nicht nur trat er vom covenant zum engagement, von den Presbyterianern zu den Independenten über, sondern er ließ sich auch von Cromwell im Jahr 1654 wieder auf das Festland schicken, und zwar diesmal zunächst nur zur Einigung aller Reformirten. Ein Schreiben Cromwells an die Tagsatzung schaffte ihm in der Schweiz die günstigste Aufnahme bei Theologen und Staatsmännern; etwas ungleich blieb aber die Aufnahme in Deutschland auch trotz dem, daß er

---

*) Die Thesen bei Benzel (Mosheim) de Duraeo S. 86, wozu noch S. 106. Duräus' consultatio theol. super negotio pacis ecclesiasticae promovendo, exhibita submissaque judicio facultatis theol. Upsaliensi vom J. 1636 ist öfter gedruckt, z. B. London 1641. 4.

**) Gedruckt in Jo. Duraei irenicorum tractatuum prodromus, Amsterdam 1662. 8. S. 190—200, auch schon hinter seiner informatio de iis quae in studio ecclesiasticae concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Jo. Duraeus, erga ecclesiarum Danicarum theologos, Bremen s. a. (1639?) 12.

***) *F. U. Calixti* via ad pacem p. 97—100.

†) Wood fasti Oxon. ed. Bliss T. I. p. 421: Upon the turn of the times occasioned by the presbyterians 1641 he sided with them, was one of the preachers before the long parliament etc. Afterwards he sided with the independents, took the engagement as he had the covenant before, and all other oaths, till his majesty's restoration. Seine Aeußerungen über seine Mitarbeit an der Confessio Westmonasteriensis in Beckmanns Hist. von Anhalt Th. 6. S. 156.

sich jetzt nur an die Reformirten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Hessen, Nassau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, sowie zuletzt in den Niederlanden; gegen ältere Bekannte, wie Bergius, welcher ihm einst vom Leipziger Colloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich zuerst herübergerufen hatte, jetzt aber wohl bedenklich seyn konnte, ob Duräus sich nach so mancherlei Wechsel noch zum Friedensstifter eigne, hatte er Mühe, sich wegen seines Verhältnisses zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu vertheidigen*), und der alte Joh. Crocius in Marburg, auch einer der Theilnehmer des Leipziger Colloquiums, empfahl ihm, vor größern Unternehmungen nur zuerst an die Beilegung der Spaltungen unter Anglicanern und Schotten zu denken**). Erst im Frühjahr 1657 kehrte er im Ganzen sehr befriedigt nach England zurück***), und schon sollten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutschen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tod und dann 1660 durch die Restauration dies alles wieder unterbrochen wurde.

So folgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660 bis 1680 für Duräus noch zwanzig Jahre, wo er schon in hohem Alter fern von England und ohne wirksame Hülfe von dorther in der Fremde für seine Aufgabe nur nach eigenen Kräften versuchen konnte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. sich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung seines Vaters reinigte, so war er nun dennoch nach allem, was geschehen war in dem restaurirten England „unmöglich geworden;" auf Anträge auf neue Unterstützung erhielt er vom Könige keine und vom Erzbischofe Juxon nur eine ausweichende Antwort; er verließ 1661 England für immer, und wagte es nun auch seinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Versöhnung der Lutheraner mit den Reformirten wieder aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Unionsversuche des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Cassel und des großen Kurfürsten von Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den strenglutherischen Theologen zusammen. Beide Fürsten, und noch mehr nach dem frühen Tode des ersteren dessen Wittwe, die Schwester des letzteren, Hedwig Sophie, welche von 1663 bis 1683 in Cassel die Regierung fast allein fortführte, unterstützten darum Duräus bis an seinen Tod; alte und neue eigene Manifeste und Zeugnisse Anderer über seine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er noch immer mit ihrer Hülfe ausgehen†), und erhielt darauf von reformirten Theologen bisweilen anerkennende, aber von lutherischen, wie Konr. Dann-

---

*) Im J. 1656, also noch bei Lebzeiten und unter der Herrschaft Cromwells, versucht Duräus in einer langen Apologie dem brandenburgischen Theologen so verständlich und plausibel als möglich zu machen, was in England in den letzten Jahren geschehen ist; und obwohl er sich in der politischen Frage für nicht instruirt genug zum Urtheilen bekennt, rühmt er doch, was von der Synode und dem Parlamente geschehen ist „ad ecclesiae non modo conservationem sed reformationem; nam de justa conscientiarum libertate definienda, de recto in cultu ordine et decoro observando, de disciplinae ecclesiasticae moderata auctoritate sancienda, ita ut nec dominium saeculare et legum civilium jurisdictionem usurpet, nec tamen scandalis erumpentibus frenum laxet, statuere non fuit res levis momenti et perfunctoriae deliberationis, uti optime nosti." Der Brief in der Bremischen Bibl. hist. phil. theol. 1720, IV, p. 683—710.

**) Das Marburger Gutachten vom 16. Nov. 1655 in Tilemann Schencks vitae theol. Marburgensium p. 202—4.

***) Auszüge aus vielen Antwortschreiben zustimmender Theologen bei Gessel, Opp. hist. et eccl. T. 2. p. 795 sqq.

†) Eine der späteren und kürzeren Zusammenstellungen sind die axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae iudicata sunt observatu necessaria, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den unschuldigen Nachrichten 1732 S. 1005—11. Zwei weitere Apologieen, in andern Zeiten etwas anders wie die vom J. 1656, sind vom J. 1661 die epistola ad principem quendam imperii (s. oben Note 2), und vom J. 1672 das Schreiben nach Dessau in Beckmanns Hist. von Anhalt a. a. O.

hauer und Balth. Bebel in Straßburg, Joh. Hülsemann in Leipzig und Joh. Meisner in Wittenberg, Hunnius, Himmel, Löscher u. a. nur immer entschiedener ablehnende Erwiderungen*). Es war wohl auch manche Ungleichheit und manches Unpraktische in seinen Unionsgedanken; bald wollte er, wie seine englischen Vorgänger, neben Einigkeit über Fundamentallehren Ungleichheit in Nebenlehren für fernere friedliche Discussion freigegeben sehen, bald alles durch ein neu zusammenzusetzendes Bekenntniß formulirt haben; bald sollte, was fundamental sey oder nicht, nur nach dem Consensus des Alterthums oder der neuern Bekenntnisse bestimmt, bald nur nach dem Grade der Gemeinschaft mit Gott und Christus und nach den Früchten derselben praktisch, nicht "scholastisch" gemessen werden; mit dem letzteren Gedanken verband sich eine nicht zur Reife gediehene Ahnung, daß das Christenthum überhaupt nicht so sehr eine Lehre, sondern eine auch neben ungleicher Lehre und Sprache mögliche Lebensmittheilung seyn solle, und daß hinter verschiedener Sprache sich zuletzt bei Allen ein gleiches Bewußtseyn, welches darin einen Ausdruck suche, verberge**). Aber den irenischen Consequenzen dieses Gedankens setzte bei ihm selbst wie bei seinen Zeitgenossen die Voraussetzung, daß die Wahrheit doch nur eine seyn könne, einen nicht zu durchbrechenden Damm entgegen, und so endigte er zuletzt seine Laufbahn in Klagen, wie über ein verlorenes Leben: „le fruit principal qui m'est revenu de mon travail,“ schreibt er 1674 der Landgräfin in der Zueignung einer Schrift über die Apokalypse, „est ceci, qu'au dehors je vois la misère des Chrétiens, qu'elle est beaucoup plus grande que celle des payens et des autres nations; je vois la cause de cette misère, je vois le défaut du remède, et je vois la cause de ce défaut; et en dedans je n'ai d'autre profit, que le témoignage de ma conscience.“ Dort zu Cassel, in der Nähe seiner Beschützerin, welche ihm gute Wohnung, Kost und andere Vortheile gewähren ließ, starb er im 85. Jahre.

Die Hauptschrift über Duräus ist die diss. de Jo. Duraeo, pacificatore celeberrimo, maxime de actis ejus Suecanis, unter Mosheims Präsidium vertheidigt von C. J. Benzel, Helmstädt 1744. 4., deren alleiniger oder vornehmster Verfasser aber nach Styl und Behandlung sowie nach der Art, wie er sie in seiner Kirchengeschichte selbst citirt (Institt. H. E. p. 929; s. auch Pfaff, hist. lit. theol. 2, 184) sicher der Präses Mosheim selbst ist. Darin und bei Pfaff a. a. O. auch eine ziemlich vollständige Aufzählung der Schriften des Duräus, worin nur besonders die englischen Streitschriften noch aus Rob. Watt, Bibl. Brit. (Edinb. 1824) I, 324 f—k. zu ergänzen sind; in Mosheims Institt. l. c. auch Nachweisung der älteren Hülfsmittel. Diese werden noch durch Handschriftliches von und über Duräus aus vielen Archiven, z. B. aus dem cassel'schen und wolfenbüttel'schen, zu vermehren seyn. E. Henke.

Durand de St. Pourçain hatte von dem Städtchen St. Pourçain in Auvergne seinen Beinamen, war in Clermont in der Auvergne in den Dominicanerorden getreten, lehrte einige Zeit in Paris und dann am päbstlichen Hof zu Avignon. 1318 verlieh ihm Johannes XXII. das Bisthum von Annecy und 1326 das von Meaux, wo er 1333 starb. Er hat einen Commentar über den Lombarden, dann eine kirchenrechtliche Schrift de origine jurisdictionum quibus populus regitur und eine Abhandlung de statu animarum post separationem a corpore auf Anlaß des Streites geschrieben, der über die von Johannes XXII. in einer Predigt ausgesprochene Behauptung entstanden war, daß die Seelen der Heiligen die Wesenheit Gottes vor dem jüngsten Tag nicht deutlich sähen, und daß die Anschauung, welche die Seelen nun vom göttlichen Wesen hätten, am jüngsten Tage aufhören würde. Durand wurde dieses Widerspruchs wegen vor den Pabst geladen, entging aber durch den Schutz des Königs von Frankreich einer Verurtheilung.

Durand war der erste thomistische Nominaliste, und es stellt sich in ihm der Nomi-

*) Aufzählung von Gegenschriften bei Pfaff, hist. theol. lit. 2, 183.

**) Benzel oder Mosheim a. a. O. S. 76 und 92 macht ihm sein „verbum Dei idem est in omnium cordibus“ u. dgl. zum Vorwurfe.

nalismus des 14. Jahrhunderts deutlich dar. Die früheren Scholastiker hatten als Realisten angenommen, daß das menschliche Erkennen zur Vorbereitung auf die Offenbarung dienen könne und daß der menschliche Verstand den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöge. Sie hatten dies letztere dadurch zu beweisen gesucht, daß sie darauf hinwiesen, wie doch angenommen werden müsse, daß die Natur nach allgemeinen Gesetzen Gottes gebildet sey und daß diese Gesetze sich in den Art- und Gattungsbegriffen ausdrückten, welche letztere (die allgemeinen Begriffe, universalia) deshalb absolut wahr und real seyn müßten. Diesen Behauptungen der Realisten entgegen behaupteten die Nominalisten des 14. Jahrhunderts und mit ihnen Durand, daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge, und daß es eine Anmaßung sey, das auch nur versuchen zu wollen. Sie sprachen damit jenen allgemeinen Begriffen die Realität ab und es trat dadurch eine vollständige Trennung von Theologie und Philosophie ein. Der Nominalismus des 14. Jahrhunderts beseitigte jeden Anspruch des Verstandes sowohl als der mystischen Anschauung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge. Diese Erkenntniß könne allein aus der h. Schrift geschöpft werden, deren richtige Erklärung ausschließlich der römische Stuhl zu geben vermöge. So schloß er in letzter Instanz allen Rationalismus, alle Versuche der Philosophie, die Dogmen dem Verständniß näher zu bringen, allen Pietismus und alle praktische und speculative Mystik aus und beruhigte sich vollständig bei der exegetisch dogmatischen Auctorität der römischen Curie. Sein Glaube an die Schrift war ein Glaube an Rom und dieser Glaube ging ihm über alles Beweisbare hinaus. Durand widersprach der Annahme des Thomas von Aquinum, daß man die Schicklichkeit der Glaubenslehren beweisen oder durch Inspiration den Glauben ersetzen könne und er gab nicht zu, daß, wie Thomas wollte, die Glaubenslehren nichts Unmögliches enthalten könnten, vielmehr wies er auf die Lehre von der Dreieinigkeit als auf eine Lehre hin, welche in der That Unmögliches enthalte, und erklärte, daß die Verdienstlichkeit des Glaubens mit seiner Schwierigkeit wachse. Er steht nicht an, zu behaupten, daß die Theologie selbst nicht die höchste Wissenschaft sey, weil sie ja von der Erkenntniß der Seligen übertroffen werde, ja er muß, seinen Ansichten von der Erkenntniß überhaupt zufolge, erklären, daß sie eigentlich gar keine Wissenschaft sey, weil sie nicht von an sich als wahr feststehenden Grundsätzen ausgehe, sondern zuletzt alles in ihr vom Glaubensartikel abhänge. Die theoretische Seite der Theologie hat er damit aufgegeben, er entschädigt sie damit, daß er sie als eine vorzugsweise praktische Disciplin faßt. Gott könne nicht Gegenstand der Theologie seyn, weil, wenn das der Fall wäre, Prädikate, denen Gott unterworfen wäre, von ihm ausgesagt werden müßten, und ein Unendliches in unsern endlichen Geist eingehen müßte; vielmehr sey allein das vom Glauben abhängige verdienstliche Leben als dieser Gegenstand zu bezeichnen, die Schrift habe keinen andern Zweck, als uns den Weg zum ewigen Leben zu weisen, und so beziehe sich die Theologie auf den Willen, und sey eine praktische Wissenschaft. Allerdings sey Gott das Hauptobjekt ihrer Lehren, aber nicht Gott an sich, sondern Gott in seiner Beziehung zu den Geschöpfen, insofern die Kenntniß dieser Beziehung dem Heile des Menschen dient. Der letzte Zweck des Menschen ist der Genuß Gottes, der zwar Erkenntniß voraussetzt, aber kein Act des Verstandes, sondern des Willens ist. Eine abstrakte Erkenntniß Gottes läugnet Durand geradezu, im Seyn des Sinnlichen tritt uns nicht das Seyn Gottes entgegen, das Uebernatürliche kann sich nie im Natürlichen darstellen. Er scheint sich zu widersprechen, indem er doch das Daseyn Gottes aus den Erfahrungen beweiset, die wir von den Geschöpfen haben, und behauptet, daß wir durch diese Erfahrungen nicht nur erkennen könnten, daß, sondern auch was Gott sey, indem Gott als Ursache der Geschöpfe auch Substanz seyn müsse. Der Widerspruch löst sich aber dadurch, daß er ausdrücklich betont, daß wir mit Hülfe der Erfahrungen nicht Gottes inneres Wesen, sondern bloß sein Verhalten zu den äußern Dingen erkennen, indem die Geschöpfe nicht von derselben Art, wie Gott seyen.

So denkt sich Durand das Verhältniß von Philosophie und Theologie, von Glauben

und Wissen, von symbolischer Lehre und theologischer Speculation, von Mystik und dem auf den Grund der Curie ruhenden Glauben. Die Schwierigkeiten, die er zu überwinden, die Gegensätze, die er zu lösen versucht, haben nach ihm bis auf unsre Tage die Theologen beschäftigt, und in allen Controversen über das Prinzip der Dogmatik tauchen immer wieder die Fragen auf, die sich ihm aufdrängten, und die er, obgleich doctor resolutissimus, wie seine scholastischen Vorgänger und Nachfolger, in Ermanglung einer richtigen Schriftauslegung und von dem Banne der päbstlichen Bestimmungen gebunden, eben nur durch die Berufung auf einen ihm untrüglich geltenden Richterstuhl zu beantworten weiß.

Sein Commentar über den Lombarden ist zu Paris 1508 f. und zu Venedig 1571 f. gedruckt worden. Die Schrift gegen Johannes XXII. hat Raynaldus a. 1333. §. 48—69 unter der Aufschrift libellus episcopi Meldensis im Auszuge gegeben. Nach einer in der Vaticana befindlichen Handschrift des Cardinals Jacobus tituli S. Priscae war über die betreffende Frage auch Durand zum Gutachten aufgefordert worden, und hatte dies an Johannes XXII. erstattet. Auch dies befindet sich in der Vaticana. Die von Raynald mitgetheilten Stücke aber sind aus einer Schrift des erwähnten Cardinals Jacobus genommen, welcher 1334 als Benedict XII. Pabst wurde und am 2. Februar 1335 eine Predigt vom Anschauen der Seligen hielt, in welcher er der Lehre Johann's XXII. widersprach und am 4. Februar in einem Consistorio alle Anhänger der Ansicht Johann's XXII. aufforderte, die Gründe dieser Ansicht anzugeben. Dies geschah und er widerlegte diese Gründe in einer Abhandlung, die er im Juli 1335 von einigen Theologen untersuchen ließ, und sie, nachdem diese sie gebilligt hatten, in einer Bulle vom 29. Januar 1336 bestätigte. Die Bestätigung wurde von den Synoden von Florenz und Trient erneuert. — Nach Oudin hätte Durand zwei Commentare über den Lombarden geschrieben, den einen, da er noch Dominikaner war, den andern als Bischof, da er in freierer Stellung seine Ueberzeugung ungescheuter habe veröffentlichen können. Der zweite sey der gedruckte, der erste befinde sich, wie auch die Schriften de statu animarum und de origine jurisdictionum handschriftlich in Paris. **Engelhardt.**

Du Vergier (oder du Verger), Johann de Hauranne, war 1581 zu Bayonne in einer angesehenen Familie geboren. Seinen Namen St. Cyran erhielt er als Abt des gleichnamigen Klosters in Brenne bei Poitou. Die theologischen Studien machte er hauptsächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Augustin, als Scholastik getrieben wurden (s. Bajus). Entscheidend war die Freundschaft, welche er mit einem bedeutenden Zöglinge jener Universität, C. Jansen, 1605 in Paris schloß. Sie blieb eben so innig, als sie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariser Universität herrschende Scholastik trieb sie, die reine, gesunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Augustin zu suchen. Diese hatte für sie den ganzen Reiz des Alterthums, der Neuheit und des Geheimnisses. Von 1611 bis 1616 lebten sie vereint auf einem Landsitze bei Bayonne ganz dieser Forschung, auch durch die ihnen vom Bischof aufgetragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Jansen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Cardinal Richelieu soll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden karakterisirt haben. Er hatte von Natur etwas Bizarres, Stachligtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete,“ sagt St. Beuve. Schon 1609 versuchte er sich als casuistischer Schöngeist in der „Question royale“, welche eine Apologie des, besonders zum Besten des Königs begangnen, Selbstmordes war. So schrieb er noch 1617 zur Rechtfertigung des ihm günstigen Bischofs von Poitiers, welcher in seiner bischöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformirten bekämpft hatte, und häufte Beispiele aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu dessen Ehren. — Der Jesuite Garasse hatte 1625 die beliebtesten Schöngeister der Zeit des Atheismus beschuldigt. Durch das Aergerniß, welches dieser durch seine taktlose Behandlung gab, schien unserm Abbé „die Majestät Gottes entehrt“. Er schleuderte gegen ihn seine „Somme des fautes,“ was ihm die

Jesuiten nicht vergaßen, während sie ihren Autor zurückzogen. — Wenn ihn dazu das Andenken an seine eignen schriftstellerischen Jugendverirrungen leitete, so hätten wir es ihm doppelt hoch anzurechnen. Er klagte, daß er bis zu seinem dreißigsten Jahre sich seiner Leidenschaft des Wissens zu sehr ergeben habe; erst das Gebet habe ihm auch die Wurzeln des Forschens wie sein natürliches Feuer gereinigt und belebt, indem er sich übte, Lockungen wie Feindseligkeiten Gotte „anbetend und schweigend zu opfern.“

Die beiden Freunde blieben, zumal seit St. Cyran sich in Paris niedergelassen hatte, in stetem Verkehr über ihre gemeinsame „große Angelegenheit“. St. Cyran spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, daß er nicht weniger „esprit de principauté“ habe, als Einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten „un désir de royauté“ und den höchsten Ehrgeiz einzuflößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Paula sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideen zu entzünden; eines Tags sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, daß mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, daß es keine Kirche mehr gibt — nein, es gibt keine Kirche mehr! — und zwar seit fünf oder sechshundert Jahren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluß mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, lauter Koth. Das Bett dieses schönen Stroms ist noch dasselbe, aber, aber es sind nicht mehr dieselben Wasser.“ — Gegen Andere ließ er sich also vernehmen: „Das Concil zu Trient war vor Allem eine politische Versammlung,“ nnd „die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Verheerungen angerichtet.“

Dabei hüllte er sich gewöhnlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Correspondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jansen in Löwen im Jahr 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen.

Vielleicht veranlaßte ihn die ihm angebotene Stelle eines Hofpredigers bei der Gemahlin König Karls I. zum Versuche, die gallikanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon Aehnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zählten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das Meiste für die katholische Kirche in England gethan. Eben bei Gelegenheit der Verehlichung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Pabst einen Engländer Smith mit dem Titel eines apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Handen nahm; er hob die zu weit ausgedehnten Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, ohne Erlaubniß der bischöflichen Behörden die Sakramente zu ertheilen. — Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hülfe angerufen, verdammte solche Sätze der Jesuiten. In das tiefste Geheimniß der Anonymität gehüllt schrieb St. Cyran 1632—33 ein lateinisches Werk (gedruckt war es wohl erst 1635 vollständig), worin alle möglichen einschlagende Fragen ebenso gelehrt als rhetorisch erörtert wurden. Wie sehr er dabei in Einheit des Planes mit Jansens dogmatischem Werke handelte, erhellt aus dem Titel; der große Kirchenlehrer der Gnadenlehre hieß Aurelius Augustinus. Wie Jansen den letzteren Namen seinem Werke gab, so nannte sich St. Cyran in seinem kirchenrechtlichen Hauptwerke Petrus Aurelius. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; kann ohne sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besondern Kirche nach göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?“ — Denn Letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päbstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reize. Wie die Kirche nach dem Tode eines Pabstes zeitenweise eines Pabstes ent-

wehren könne, so könne eine Provinz derselben auch unter besondern Umständen eines Bischofs entrathen. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jesuiten, wie von den Protestanten eine unsichtbare Kirche mit bloß unsichtbarem Haupte, Christo, zum Besten ihres Ordens aufgerichtet werden, während Aurelius selbst das Recht der Jurisdiktion für den Bischof wesentlich an die Salbung des innern Geistes bindet. Die Jesuiten aber werfen dem Gallikanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Aristokratie, wolle sie mit parlamentarischen Concilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, während Aurelius das Recht der Tradition eben dadurch vertreten sieht. Die Behauptung der Jesuiten, der Pabst sey der allgemeine Bischof, von ihm emanire die Gewalt der Bischöfe, — sey eigennützige Schmeichelei, wodurch sie die geraubte bischöfliche Gewalt an sich zu bringen suchten. — Während die Jesuiten die großen Rechte der Aebte in England daher ableiten, daß das Christenthum durch Mönche daselbst eingeführt worden sey, beruft sich Aurelius auf die großen Verdienste der gallikanischen Kirche, namentlich auch um die englische, zumal zur Ueberwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einst die Mönche wieder einschmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu ertheilen, den Bischöfen vorbehalten war, setzten die Jesuiten die Nothwendigkeit der Firmung herab, sie sey neque necessitate medii, neque necessitate praecepti zum Heil nöthig; zumal wenn Einer bei der Taufe das Chrisma empfangen. Darüber spann sich ein Streit zwischen Sirmond, dem berühmten Jesuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeistlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand sey, kam zur Frage. — Nach Aurelius ist dasjenige häretisch, was einem klaren Ausspruch der h. Schrift widerspricht, und gilt ihm dies auch für historische Thatsachen. — Die assemblée générale du clergé adoptirte das Buch mit großem Danke, sie ließ es 1641 und abermals 1646 auf ihre Kosten neu auflegen. Erst als der Streit über Jansens Augustin entbrannt war, verdammte sie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: Petri Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani denuo in lucem edita, Parisiis 1646, excudebat Ant. Vitré, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.

Die beiden Freunde waren längst einverstanden, daß sie als Träger für ihre Reform-Ideen einen Orden nöthig hätten, da solche die einmal angenommenen Ansichten mit der größten Zähigkeit vertheidigen. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten sich die Congregation des Oratoriums gewinnen wollen, was theilweise gelang. Viel wichtiger aber war es, daß St. Cyran 1635 Gewissenslenker der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geschichte sein Leben von seinem 56. Lebensjahre an zusammenfällt, daher das Wesentliche davon theils unter A. Arnauld schon erzählt wurde, theils unter Port-Royal gemeldet werden soll. Er war Directeur, der geistige Vater der „Einsiedler“ Le-Maitre, Sacy, welche sich nahe dem Kloster Port-Royal bei Paris seit 1636 sammelten, und die er durch seine Conferenzen über die h. Schrift anspornte „wie ein Adler seine Jungen durch Flügelschläge.“ — Der Laxheit gegenüber, welche in der römischen Kirche herrschte, stellte er besonders das Sakrament des Priesterthums in das schärfste Licht. „Die Privatpredigt im Beichtstuhl, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — „ein schrecklicheres Mysterium als das Meßopfer“ — worin die Seelen in Gott gezeugt werden, erfordern eine ganz besondere Gnade Gottes.“ In aller Strenge faßte er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10,000, welche die Priesterweihe erhielten, ist kaum Einer, der jene Gnade besitzt.“ — Der Katholizismus der Jansenisten erprobt sich besonders auch dadurch, daß dieser namentlich die Uebung der Sakramente an der strengen Gnadenlehre schärfte. Die „schreckliche Majestät Gottes“ war St. Cyran stets gegenwärtig.

Der Neid anderer, laxerer Beichtväter wurde ihm erst durch das Mißtrauen Richelieu's fatal. Dieser fühlte sich als Staatsmann in seinen Planen, als Theologe in seinen Ansichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Versprechungen ebenso wenig zugänglich war, wie für die Furcht. Diese beiden empfindlichen Seiten Richelieu's stießen mit der Lehre St. Cyran's zusammen, daß zur Buße Liebe zu Gott

gehöre. Er wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Jansen gestorben) in den Donjon von Vincennes abgeführt, wo er fünf Jahre bleiben mußte.

In diesem harten Gefängnisse aber „zeugte er noch mehrere Söhne der Buße“, namentlich den Dr. A. Arnauld; als 1640 Jansens Augustin erschien, rief er die Seinigen zum kühnsten Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rücksicht auf sein und ihr Schicksal weit hinter sich.

Endlich zwei Monate nach Richelieu's Tod, 6. Febr. 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit gesetzt. Gemäß seinem: stantem mori oportet führte er sein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Kühnheit fort, „um vor Gott nicht zu scheitern.“ Er erlebte noch die durchschlagende Schrift Arnaulds vom häufigen Communiciren; am 11. Oktober starb er am Schlage. Ein Einsiedler von Port-Royal, der an Krücken gekommen war, kehrte, nachdem er seine Füße geküßt, ohne jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Wegen seiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann schrieb, seiner Briefe, der Auszüge daraus und der Quellen über sein Leben verweise ich auf den zweiten Band meiner Geschichte von Port-Royal, Seite 636 u. 637. — Ein treffliches Portrait dieses seines Urgroßoheims besitzt der als Redner in der französischen Deputirtenkammer bekannte, auch unermüdliche Prosper Duvergier de Hauranne. Es ist von dem Port-Royal befreundeten Ph. v. Champagne gemalt. **Reuchlin.**

Dänemark. 1) Einführung des Christenthums *). Die Bewohner der Ebenen und Inseln Dänemarks, aus gothischem Stamm entsprossen, waren von der Religion und Kultur der christlichen Völker bis zum 9. Jahrhunderte in ihrer Heimath sehr wenig berührt worden. Die Aussagen und die Berichte derjenigen, welche die Wanderlust und der Hang nach Abenteuer in die Ferne getrieben, waren die einzigen Quellen einiger Kenntniß des Lebens und Glaubens der Christen; aber lediglich die Reichthümer und Kunsterzeugnisse derselben sprachen das rohe und freie abgöttische Volk an, so daß aus dem nicht seltenen Verkehre mit den Römern beider Reiche und mit verwandten Völkern, die das Christenthum im neuen Vaterlande angenommen (Ostgothen, Longobarden, Angelsachsen), kein Einfluß auf den religiösen Zustand erfolgte. Erst als die Angelsachsen ihr Missionsgeschäft anfingen, zog auch zum ersten Male ein Bote des Glaubens an die dänischen Küsten. Willebrord soll im Anfange des 8. Jahrhunderts aus Utrecht nach Süderjütland oder Schleswig, unweit Ripen, übergeschifft haben und gastfreundlich von einem dasigen Könige empfangen worden seyn; allein er fand, nach der Aussage Alcuin's, daß die Dänen grimmige Leute wären und der König grausamer als ein wildes Thier und hartherziger als ein Stein. Doch gelang es ihm dreißig Knaben habhaft zu werden, vielleicht zum Theil durch Kauf, und diese gedachte er im Christenthume und zu künftigen Missionären zu erziehen. Einer derselben, aus einem vornehmen Geschlechte des Landes, war der heilige Sebaldus (Siwald), der aber nach Deutschland ging und als Missionär im Leben und Heiliger nach dem Tode in den Gegenden Nürnbergs Viele zum Christenthum bekehrt hat. Der Anderen gedenkt die Sage nicht, und keine Frucht des verständigen Unternehmens ist im Vaterlande verspürt worden.

Allmählig rückte aber die christliche Staats- und Lebensbildung an die dänischen Grenzen näher heran. Karl der Große hatte die Sachsen unterjocht und ihnen die kirchliche und bürgerliche Verfassung des fränkischen Reichs aufgedrungen. Er setzte aber seinen Waffen wie seinen Bekehrungen das Ziel an der Eider, ließ das nordalbingische Gebiet ohne vollständige Kirchenverfassung und machte, als er Frieden mit den benachbarten Dänen schloß (811 und 813), keine Bedingung zu Gunsten des Christenthums.

---

*) *E. Pontoppidan*, Annales ecclesiae Dan. diplom. 1. Th. Kopenh. 1741. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen. Kopenh. 1. Th. Leipz. 1823. N. M. Petersen, Danmarks Historie in Hedenold. 1—3. D. Kbh. 1834—37.

Obgleich dermaßen die Anfänge desselben in den nächsten Angrenzungen (Holstein) sehr schwach waren und sich fast auf die Umgebung der zwei oder drei Festungen, die den Missionären Schutz boten, beschränkten, war doch der christliche Staat an die Grenze Dänemarks gelangt, und die Anschließung an's Christenthum war den Dänen die Forderung der Zeit und die Bedingung der Kultur geworden. Zwar mußte die Bekehrung der Dänen den Karolingern nicht nur wegen der eigenen Landesgrenzen wichtig seyn, sondern auch wie die des ganzen Nordens wegen der Raubsucht der wilden Vikinge, welche die Küsten und Seestädte überall mit Plünderung bedrohten; aber die Dänen waren ein freies Volk und gehorchten keinem ausländischen Gebieter, der Bisthümer und anderweitige kirchliche Ordnung als Vorschule des nachfolgenden Unterrichts unter ihnen hätte errichten können; kaum gehorchten sie, in mehrere kleine Königreiche zertheilt, den eigenen Herrschern, an dem freien Einzelnleben festhaltend und nicht geneigt sich einem geordneten Staatsverbande anzuschließen. Darum mußte die Bekehrung der Dänen wesentlich durch die Kraft des Wortes erzielt werden; gütige Vermittlungen und Benutzung der politischen Umstände konnten dieselbe unterstützen, und kirchliche Verfügungen an den Grenzen, auf die Mission berechnet, konnten den Heilsboten die Mittel und die äußere Stütze bereiten. Es mangelte auch damals nicht an Männern, die der Seelen Heil über Alles sich zum Ziele setzten und, alle Gefahren und Mühseligkeiten verachtend, im Namen des Herrn arbeiteten, bis die Erkenntniß der Wahrheit und die allmählige Umbildung der Sitten im öffentlichen und Privatleben es zuletzt den einheimischen Regenten gestatteten, ihre durch dieselbe Umbildung erweiterte und erstarkte Gewalt zur Errichtung der kirchlichen Institutionen zu verwenden. Aber daraus erklärt es sich auch, wie es geschehen konnte, daß zwei Jahrhunderte darüber hingingen, während das Christenthum in anderen Gegenden weit größere Hindernisse von Seiten der Nationalität und Sprache fand und diese Hindernisse in weit kürzerer Zeit überwand. Aber der lange Kampf war auch nicht ohne Segen; denn als zuletzt das christliche Lebenselement, durch deutsche Lehrer eingeimpft und gepflegt, den Sieg errungen und durch englischen Einfluß sich vollständig gestaltet hatte, war der Glaube allgemeiner und fester als bei den anderen nordischen Völkern, in die Gemüther der Dänen gepflanzt.

Der erste Anfang des Bekehrungswerks wurde durch politische Verhältnisse einiger Regenten im südlichen Jütland zu dem fränkischen Kaiser eingeleitet, und es beschränkte sich fast hundert Jahre hindurch auf einen Theil des dänischen Volks, denjenigen auf der jütländischen Halbinsel, besonders im jetzigen Schleswig. Es war daselbst kurz vor dem Absterben Karl's des Großen zu einem Erbfolgestreit zwischen zwei königlichen Geschlechtern der Grund gelegt worden, und der fromme Kaiser Ludwig versäumte es nicht, die Verhältnisse zum Vortheil des christlichen Werkes zu benutzen. Sein erster Gesandter an den seinen Beistand suchenden König Harald Klak war der Erzbischof Ebbo von Rheims, ein Sachse von Geburt, der für die Bekehrung der Heiden großen Eifer bewies. Im Jahre 822 betrat er, zugleich als päbstlicher Legat für die Heiden, das Gebiet des genannten Königs in der Stadt Hedeby, jetzt Schleswig, und predigte das Wort dem Könige und dem Volke. Im folgenden Jahre wurde er abermals mit andern kaiserlichen Gesandten an den Hof der Gegner abgeordnet, und kam dadurch tiefer in das Land hinein; aber seitdem beschränkte sich Ebbo, in Holstein verweilend, auf kleine Reisen über die dänischen Grenzen, hörte jedoch nicht auf, eingeborne Dänen in einem Anbau, Cella Wellana (Welnau), zu unterrichten und für die Mission zu bilden. Von seiner Schule ging unter Andern Ansfried aus, der später nach Schweden geschickt wurde; aber das stille Wirken Ebbos, der auch nach einigen Jahren zu seinem Kirchenamt zurückkehrte, ging in das größere Werk der Nachfolger auf. Als nämlich König Harald den Söhnen Godofrieds im Jahre 826 weichen mußte und sich zu dem Kaiser flüchtete, nahm die dänische Mission einen kräftigeren Aufschwung. König Harald, dessen Ankunft Ebbo dem Kaiser ankündigte, ließ sich mit Frau und Kinde bei Ingelheim taufen, und viele seiner Leute folgten dem Beispiele ihres Königs. Der

Glanz des kaiserlichen Hofes, der Reiz der Kultur und der Kunst, und die Freigebigkeit des Kaisers machten einen erfolgreichen Eindruck; aber das Bedeutendste dabei war doch die damit verbundene Aussendung des Apostels der Dänen, des Ansgar. (S. den Artikel Bd. I. 367.) Er legte den Grund, bezeichnete die Mittel und säete die Keime des Christenthums so weit und so glücklich aus, daß es keines neuen Anfanges bedurfte.

Der Nachfolger im Amte Rembert (865—888) schloß sich enger an Neu-Corvey an und zog Mitarbeiter aus demselben zu sich. Er taufte den zweiten König, den ehemaligen Verfolger 870, mußte aber einer neuen wilden Erregung der Heiden weichen. Der Sohn des getauften Königs stellte eine grausame Verfolgung an, und vertrieb den Erzbischof aus Bremen selbst, während zu derselben Zeit die Raubzüge der Normänner überall den höchsten Punkt erreichten. Aber Rembert erlebte ein für das Christenthum in Dänemark sehr glückliches Ereigniß, daß ein mächtiger König, Gorm der Alte, das ganze Reich unter seinem Scepter vereinigte, wodurch sowohl der bürgerlichen als der kirchlichen Ordnung ein großer Vorschub geleistet wurde. Zwar huldigte Gorm selbst den Abgöttern, aber seine Gemahlin Thyra Danebod war den Christen zugethan, und ihr Ansehen im Volke mußte den stillen Fortgang des Glaubens fördern. Zu den zwei von Ansgar gestifteten Kirchen in Schleswig und Ripen kam eine dritte hinzu; es entstand nämlich die Kirche zu Aarhuus in Jütland, ungewiß wie und wann, denn die Nachrichten über die Mission, welcher noch immer der bremische Erzbischof Adalgar aus Neu-Corvey und seine Nachfolger vorstanden, hören für diese Zeiten gänzlich auf. In den späteren Jahren des alten Königs nahm aber die Sache eine neue Wendung: der abergläubische König, von den Priestern aufgehetzt, unternahm ungefähr im Jahre 915 eine grausame Verfolgung der Christen; er ließ die Kirchen niederreißen, die Missionäre erwürgen und austreiben und verbot das Christenthum im ganzen Reiche. Zugleich beunruhigten die Dänen die deutschen Grenzen. Damals war aber der deutsche König stark genug geworden, um sich der Sache der Glaubensgenossen anzunehmen; Heinrich der Vogler überzog den Verfolger mit Krieg und erzwang im Jahre 934 einen Friedensschluß, laut welchem die Menschenopfer fernerhin abgestellt werden und die Verkündigung des Christenthums im Reiche frei seyn sollte. Sogleich zogen der damalige Erzbischof Unni, aus Neu-Corvey, und viele Missionäre aus demselben Kloster in das Land; sie gingen jetzt durch das ganze Reich, Fühnen und Seeland sowie auch Schweden wurden von Unni selbst besucht; die Kirchen wurden wieder hergestellt, und ein Unterkönig in Jütland zeigte so großen Eifer, daß er gar an den Pabst Gesandte und Geschenke abschickte und sich von demselben Missionäre ausbat. Durch die also erneuerte Predigt kam es dahin, daß unter Gorms Sohn, Harald Blaatand (Schwarzzahn), der Uebergang vom Alten zum Neuen im öffentlichen Leben sich sichtbar ankündigte. Dies ist die Bedeutung der langen Regierung dieses Königs (941—991); die einzelnen Begebenheiten aber und die Aufeinanderfolge derselben unterliegen großer Unsicherheit, und sein Bild ist von den nicht unparteiischen Berichterstattern äußerst ungleich gezeichnet. Anfangs, wie es scheint, gleichgültig für die Religion, ließ er geschehen, was die Missionäre unternahmen. Erzbischof war nach dem Tode Unni's (936) fast durch die ganze Regierungszeit des Königs Adaldag, ein Mann, der als ehemaliger Kanzler des Kaisers in vertrauter Verbindung mit dem kaiserlichen Hofe stand, und durch Organisirung und Anrufung des kaiserlichen Schutzes die Kraft des Wortes zu unterstützen wußte. Schon um's Jahr 947 verwandelte er die drei alten Kirchen in Dänemark in Bischofsthümer (Schleswig, Ripen und Aarhuus)), indem er, wie es scheint, drei eingeborne Männer mit der bischöflichen Würde bekleidete, sowie er auch fünf andern Predigern dieselbe Weihe ertheilt haben soll. Jenen bischöflichen Kirchen erwarb er im Jahre 965 einen Freibrief, wodurch der Kaiser die damaligen und zukünftigen Besitzungen derselben von aller Abgabe an sich und von aller fremder Jurisdiction frei sprach; und als bald nachher ein Bisthum auch in Odense errichtet wurde, ertheilte der Kaiser (988) noch außerdem sämmtlichen dänischen Bischöfen das Recht, Ländereien im ganzen Reiche

zu kaufen, und ihren Leuten die volle Zollfreiheit in demselben. Es war dies ein Akt der allgemeinen Schutzherrschaft über die Kirche, die freilich in einem unabhängigen Reiche ohne rechtliche Kraft war, aber doch für die Stellung der Kirche im Lande und die Ansprüche der Hierarchie an die einheimischen Könige nicht ohne Bedeutung gewesen seyn mag, besonders als in denselben Zeiten, vielleicht nicht ohne Einfluß der geschehenen Errichtung der Bisthümer, reiche und angesehene Männer schon ihre Güter an die Kirche verschenkten oder in's Amt mitbrachten. So gedenkt die Geschichte zweier Männer des Namens Odinkar Hvide, deren der ältere ein Jarl im nördlichen Jütland war und die beide das bischöfliche Amt bekleideten und große Güter der Kirche zubrachten. Auch das bedeutungsvollste Ereigniß, die Taufe des Königs, wird an den Namen des deutschen Kaisers angeknüpft. Die Sage hat diese Begebenheit vielfach ausgeschmückt und abgeändert; bald soll sie vom Missionär, dem nachherigen Bischofe, Poppo, dem das Wunder des glühenden Eisens zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nachgesagt wird, bald von einem Kaiser Otto durch Gewalt, oder durch beides zugleich bewirkt worden seyn; bald soll sie in Jütenbek bei Popholz, bald auf der Insel Mors am Gestade des Leimfjords vollbracht seyn; der Zug, durch den sie erzwungen worden sey, wird sämmtlichen Ottonen zugeschrieben. Es fanden zwischen König Harald und den zwei ersten Ottonen auch mehrmals Feindseligkeiten statt; es scheint aber, daß nur Otto II. im Jahre 975 den großen Zug unternommen haben kann, wodurch der Kaiser sich ganz Jütlands bemächtigte. Wahrscheinlich ging auch dann die Taufe des Königs und seines bald nachher verstorbenen Sohnes vor sich; viel später kann sie nicht gesetzt werden. Sie ist wenigstens ein Zeugniß, daß das Christenthum im Volke, wenigstens in Jütland, wo Harald sich meistens aufhielt, dem Siege nahe gekommen war; die Frucht aber war nur geringe, denn zur Einführung des Christenthums als Staatsreligion schritt der getaufte König nicht. Neue Kirchen sollen erbaut worden seyn (namentlich eine in Roeskild), aber das Bedeutendste dürfte in den Vorkehrungen im öffentlichen Leben gesucht werden, durch die er den eintretenden Uebergang bezeichnete. Anstatt des alten Leire erhob er Roeskild zur christlichen Hauptstadt des Reichs; eine neue Landeseintheilung, die Hardestheilung, wird ihm zugeschrieben, und an diese schloß sich die Kirche an, so daß anfangs nur Eine Kirche in der Harde ecclesia baptismalis war; ein Gesetz zur Abstellung des gerichtlichen Zweikampfs wird ihm auch beigelegt, wie er überhaupt von den christlichen Schriftstellern als großer Gesetzgeber gelobt wird. Aber nur ein Theil des Volks stimmte dem Könige bei: auch an der Spitze der Heiden standen angesehene Geschlechter, und es gelang zuletzt dem Palnatoke den letzten Sohn des Königs, Svend, den Unzufriedenen als Haupt zu geben. Zwar regte sich nun der Widerstand in Form des Aufruhrs und mußte den festesten Haltpunkt außer des Landes suchen (Jomsborg); aber der Kampf war lang und blutig, und der König erlag in demselben. Ob aber Svend Tveskjäg (991—1014) als König in dem feindseligen Verhalten gegen das Christenthum fortfuhr, ist ungewiß; jedenfalls dauerte es nicht lange. Doch geht eine traurige Wehklage über die harte Verfolgung dieser trüben Jahre durch die christliche Tradition: viele Märtyrer sollen gefallen seyn; der gelehrte König Svend Estrithsen, der im folgenden Jahrhundert dem Adam von Bremen über die Vorzeit Auskunft gab, sagte ihm, daß es im Reiche und unter den Wenden der Märtyrer so viele gegeben habe, daß ein Buch kaum die Namen derselben fassen könne; vielleicht dachte er dabei an die ganze Geschichte der Bekehrung Dänemarks, die freilich auf mehreren Punkten mit Blut bezeichnet war; aber sehr wenige Namen dieser Zeugen sind auf die Nachwelt gekommen; der erste Bischof von Ripen, Leofdag, wird fast allein genannt und gehört nicht der genannten Verfolgung an; damals retteten sich die meisten angesehenen Lehrer nach Bremen, bis die Verhältnisse die Rückkehr gestatten möchten. In der langen Verfolgung war die Kirche verödet worden, die drei Bisthümer in Jütland schmolzen zu zwei zusammen; das fühnische ging ein, und auf den Inseln mögen besonders die Heiden gewüthet haben; dürfte man

den christlichen Schriftstellern unbedingt trauen, so war es fast um das Christenthum in Dänemark geschehen.

Aber der König zerfiel mit den Heiden; er selbst ließ schon seinen Vater in Roeskild christlich bestatten, wo die Gebeine des ersten getauften Königs bis jetzt in dem späteren Kirchengebäude gezeigt werden; zugleich gab er der kriegerischen Wuth der Heiden eine andere Richtung, indem er sie in ein christliches Land schickte und Dänemark einem neuen wirksamen Einflusse von christlicher Lehre und Kultur eröffnete: durch die Eroberung Englands führte er den Sieg des Christenthums herbei. Während dieser blutigen Züge, die sich fast über seine ganze Regierung erstreckten, führte der König auch selbst sein Volk dem Christenthum entgegen: er gab das Gesetz, das überall im Norden mit dem Christenthum entstand, über das Erbrecht der Weiber, dessen Anlaß auch die dänische Sage fabelhaft ausgeschmückt hat; seine Münze, die erste dänische (freilich in England geprägt), trägt das Zeichen des Kreuzes. Aus England sandte er auch Lehrer hinüber, bestellte namentlich mehrere derselben an der neuen Kirche in Roeskild, die er, sowie eine andere dereinstige Domkirche in Schonen erbaute. In diesen so veränderten Zeiten war auch der Erzbischof von Bremen thätig geworden, das zerrüttete Kirchenwesen wiederherzustellen. Liebentius, der nie selbst nach Dänemark kam, bestellte einen Bischof für Schleswig und Odinkar den Jüngern für das übrige Jütland; es scheint aber, als wenn die Kraft der deutschen Mission in demselben Maße abgenommen, als die Könige aus England neue Kräfte hineinzogen. Der in England sterbende König Svend rieth seinem Sohne, die Einführung des Christenthums in Dänemark zu vollenden. Knud (Kanut) der Große (1019—35) folgte dem Rathe und bediente sich dabei vorzüglich der Mittel und Kräfte, die sich ihm in England darboten. Er erneuerte das Bisthum für Fühnen, stiftete zwei neue für Seeland und Schonen, und sie alle besetzte er (1022) mit Engländern, die vom Erzbischof zu Canterbury geweiht wurden. Ebenso zog er nach Dänemark viele Lehrer und Prediger aus England, die sich zum Theil auch über den übrigen Norden verbreiteten. Aus England verpflanzte er auch das Klosterwesen nach Dänemark; Benediktinermönche wurden theils in kleinen Vereinen (cellulae) als Missionäre, theils in größerer Zahl bei Stadtkirchen als Geistliche angebracht. Kirchen wurden in Menge erbaut, auch Privatpersonen ahmten das Beispiel des Königs nach. Englische Bauart prägt sich in den dänischen Kirchengebäuden (Schleswig ausgenommen) sehr deutlich aus; doch kann dies auch aus späteren Zeiten herrühren, denn der Verkehr mit England dauerte weit über Knud's Zeiten fort; von diesen kann man kaum einige Stadtkirchen (Schleswig St. Johanniskirche, St. Maria zu Wiburg) nachweisen, die meisten andern waren Holzgebäude oder sind vollständig umgebaut worden. Auf dies alles wurde viel Geld aus der Staatskasse verwendet; Knud unterhielt viele Geistliche daraus und fing an, auch die Kirchen mit Ländereien zu dotiren. Auch ist's wahrscheinlich, daß Knud die Privilegien der englischen Geistlichen auf die Besitzthümer der dänischen Kirche übertrug; doch kann nur im weiteren Sinne gesagt werden, daß er den Grund zu einem geistlichen Herrenstand gelegt habe; in England hatte er seine geistlichen Räthe wie die weltlichen; in Dänemark galt es ihm noch allein um die Lehre und Volksbildung.

Solchergestalt vollendete sich die Einführung des Christenthums in Dänemark durch die enge Gemeinschaft mit einem nahe verwandten Volke. Der bremische Erzbischof behielt zwar die kirchliche Suprematie, welche Knud freilich nicht sehr hoch achtete, aber doch auch ihm nicht zu versagen gedachte; er ließ es geschehen, daß die vom englischen Erzbischof geweihten dänischen Bischöfe ihm huldigten; er erschien selbst mit ihnen auf der großen Synode in Schleswig 1022, und ehrte den Rath des Erzbischofs; dieser fuhr fort, die Bischöfe für Jütland zu bestimmen; ob er aber der Mission immer eingedenk gewesen, ist zu bezweifeln, und wenn es nachher von einem späteren König (1061) behauptet wurde, daß die vom Erzbischofe in Schleswig bestellten Bischöfe der Sprache des Volks unkundig seyen, dürfte vielleicht ein natürlicher Grund, warum die deutsche

Mission so sehr von der englischen verdunkelt wurde, in dem Umstande gesucht werden, daß während zwei Jahrhunderten ein Unterschied der Sprachen sich entwickelt hatte, der in den Zeiten Ansgar's nicht verspürt ward. Als kirchliche Obrigkeit traten die bremischen Erzbischöfe aber fortwährend zur Aufrechthaltung der Gesetze und zur Ausübung eines nicht unnöthigen Reformationsrechts auf; ihre Suprematie blieb jedoch im Verlauf der Zeiten nicht immer unbestritten, bis zuletzt auch dieser Rest aus einer bedeutungsvollen Vorzeit im 12. Jahrhundert durch ein neues Erzbisthum für den Norden aufgehoben ward.

Von Rom dachte der König Knud noch weniger die Landeskirche getrennt zu halten; die englische stand schon lange in dem innigsten Bunde mit dem Pabstthum; er selbst pilgerte nach Rom und bahnte den Dänen durch mehrere hospitia Danorum den Weg dahin. Doch den Peterspfennig versprach er für Dänemark nicht; denn was die Päbste bis zum 14. Jahrhunderte als jährlichen Census später einsammeln ließen, war eine freie Gabe der Gläubigen.

Mit der Regierung König Knud's schließt sich die Geschichte der Einführung des Christenthums in Dänemark in so weit ab, als nunmehr die Predigt des Glaubens als alleiniger Religion von einheimischen Lehrern und in den das ganze Land umfassenden organischen Formen sich vollbrachte; nur wie es in allen Zeiten geschah, wurden hie und da Mönchskolonien und einzelne Männer aus der Fremde, besonders häufig im 11. Jahrhundert aus England, später aus Frankreich und Deutschland in das Land gezogen, und die Formen des kirchlichen Lebens erlitten Erweiterungen und Abänderungen im Verlaufe der Zeiten. Ein eigenes Gesetz, wodurch das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wird, gibt es in Dänemark nicht, in der Art wie Knud's geistliches Gesetz für England und die norwegischen Landesgesetze, die mit der Forderung des Glaubens anfangen; überhaupt hat Knud weniger durch Gesetze als durch die That für Dänemark gewirkt. Ohne Gesetze gingen aber die Ueberbleibsel des Heidenthums stille und langsam unter durch die vereinigte Gewalt des Lehramts, der bürgerlichen Gesetzgebung und der neuen Lebensgestaltung. Die Insel Bornholm wurde vom Lundischen Bischof Egino als der letzte noch heidnische Landstrich um's Jahr 1060 bekehrt. Island, Grönland und die Färöerinseln gehörten damals zu Norwegen und nahmen mit diesem Reiche das Christenthum ungefähr zu derselben Zeit wie Dänemark an.

2) Die dänische Kirche im Mittelalter*). I. In der Heranbildung der neugestifteten Kirche zur vollkommen mittelalterlichen Gestaltung war anfangs der englische Einfluß der größere; bald machte sich auch der römische, vorzüglich in Beziehung auf die Rechtsverhältnisse in steigendem Maße geltend. Als aber der Verkehr mit England im 12. Jahrhundert allmählig aufhörte, schloß die dänische Kirche sich näher an Frankreich an als an Deutschland. — Die Ordnung der Kirche war von Knud dem Großen bei weitem nicht vollendet worden. Sein Neffe, Svend Estrithsen (1042—76), vermehrte schon im Jahre 1048 durch Theilung Schonens die

*) Pontoppidan a. W. 1—2. Th. Münter a. W. 2. Th. A. Hvitfeld, den geistlige Historie over alt Danmarks Rige (vulgo: Bispekrönik). Kbh. 1653. Fol. P. F. Königsfeldt, de katholske Erkebiskopper og Biskopperi Danmark, in „historiske Aarböger ved den danske historiske Forening" 3 die Deel. Kbh. 1851. J. B. Daugaard, om de danske Klostre i Middelalderen. Kbh. 1830. 4to. N. M. Petersen, Bidrag tilden danske Literaturs Historie 1 Afd. Kbh. 1853.

Die Geschichte der dänischen Kirche im Mittelalter zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon die erste die Ausbildung der neuen Kirche und des christlichen Staates nach Maßgabe der allgemeinen, mittelalterlichen Gestaltung enthält und sich bis gegen Mitte des 13. Jahrhunderts erstreckt; die andere aber die allgemeinen mittelalterlichen Verhältnisse, die Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche, den Aberglauben und die Verweltlichung der Kirche betrifft. Als Grenze setzen wir den Tod des großen Gesetzgebers Waldemar II. 1241.

Bisthümer in den östlichen Provinzen, und besetzte dieselben mit englischen Lehrern; nachher, im Jahre 1065, zerlegte er das große Bisthum Ripen in die jetzigen vier Stifter Nordjütlands; auch da wurden Engländer und Dänen bestellt, so wie er früher in Schleswig einen Dänen gegen den Willen des Erzbischofs 1061 eingeführt hatte. Dasselbe Verfahren mag auch jetzt für alle Kirchenämter gesetzlich geworden seyn, denn der König kam durch einen Vergleich zu Schleswig 1063 mit dem Erzbischofe überein, daß er, weil bisher die meisten Lehrer Ausländer gewesen, die sich der Dolmetscher im Amte bedient hätten, jetzt aber das Land selbst die nöthigen Kräfte darböte, fernerhin keine Ausländer mehr bestellen dürfe. In derselben Zusammenkunft wurden auch die Maßregeln zur Ausrottung des Heidenthums besprochen; der Erzbischof Adalbert hegte für dieselbe großen Eifer, und von mehreren dänischen Bischöfen aus dieser Zeit wird berichtet, daß sie für diesen Zweck thätig gewesen und namentlich viele Kirchen erbaut haben, so Egino in Dalby und (nach Vereinigung der schonen'schen Bisthümer 1060) in Lund; so auch der mit dem Könige im Leben und Tode treu verbundene Wilhelm in Roeskild 1048—76), und sein Nachfolger Svend Nordbagge (Nordmann † 1088). Die letztgenannten Bischöfe erbaueten die große Domkirche zu Roeskild (ein schönes Monument gothischer Baukunst). Mehrere Kirchen in den Städten Seelands (so St. Michaelis in Slagelse) verdanken auch dem Bischofe Svend ihren Ursprung. Auch der König erbaute viele Kirchen, so daß Adam von Bremen, der ihn in Roeskild besuchte, in Fühnen 100, in Seeland 150, und in Schonen 300 vorfand, aber es steht zu vermuthen, daß die Kirchen auf dem Lande, die meistens hölzerne waren, zum Theil nur Kapellen gewesen. Es war dies die erste große Epoche des Kirchenbauens, in der auch der König Knud der Heilige (1080—86) dem Beispiele des Vaters folgte, und die sich für Schleswig bis ins 12. Jahrhundert unter Bischof Albert (1125—35) erstreckte.

Der König Svend ging auch mit dem Plane um, die dänische Kirchenverfassung nach oben durch ein einheimisches Erzbisthum abzuschließen. Durch mehrere Zusammenstöße hatte er die Mißlichkeit eines ausländischen Oberhauptes kennen gelernt; er pflegte Unterhandlungen darüber mit vier Päbsten, und hatte seinem Gesuche vorgearbeitet, indem er die Bisthümer vermehrte, um dem neuen Erzbischofe Suffragane in gebührender Anzahl anzubieten; zuletzt hatte er die Genehmigung Gregors VII., dem der bremische Liemar untreu geworden, aber sein Tod kam dazwischen, und erst sein vierter Sohn nahm die Sache wieder auf, nachdem er mit dem Erzbischofe von Bremen mehrfache Zerwürfnisse gehabt hatte. König Erik Eiegod (1095—1103) machte eine Pilgerfahrt nach Rom 1098, und erhielt um so leichter die Zustimmung Urbans II., als der Erzbischof es mit dem Kaiser hielt. Cardinal Alberich ging als Gesandter nach Dänemark, und in Abwesenheit des Königs (auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem) wählte er Lund zum Sitze des neuen Erzbischofs und bekleidete den damaligen Bischof, einen Verwandten des königlichen Hauses und Reichsverweser, Ascer oder Adzer (eigentlich Ansgar) als ersten Erzbischof mit dem Pallium 1104. Das neue Erzbisthum beschränkte sich nicht auf Dänemark, sondern umfaßte die drei nordischen Reiche zusammen, die also durch einen Schlag dem bremischen Erzbischof genommen wurden. Dieser sah sich betrogen, dieweil er das Patriarchat über den Norden erwartet hatte; aber alle Anstrengungen seiner Nachfolger, die Suprematie über die dänische Kirche wieder zu erringen, wurden vereitelt. Dem lundischen Erzbischofe widerfuhr nachher ein Gleiches, als Norwegen zu Nidaros 1152, und Schweden zu Upsala 1164 ihre eigenen Erzbischöfe erlangten; nur die Würde des gebornen päbstlichen Legaten und ein ziemlich unbestimmtes und oft streitig gemachtes Primat über Schweden verblieben dem dänischen Erzbischofe.

Unterdessen hatte die innere Ordnung der Kirche einem Könige das Leben gekostet. Knud der Heilige, der schon vor seiner Erwählung den Reliquien des englischen Heiligen Albans eine Kirche zu Odense erbaut hatte, machte sich in mehrfacher Beziehung um die Geistlichkeit hoch verdient. Er legte den Grund zum geistlichen Herrenstand. Nicht allein daß er die ersten Gesetze über die Exemtion der Kleriker von weltlichen Ge-

richten in geistlichen Sachen gab, und Ländereien mit königlicher Gerechtsame an Kirchen und Aemter verschenkte (das älteste Diplom in Dänemark, das noch übrig ist vom Jahre 1085); sondern er erhob auch die Bischöfe, zwar nicht wie gewöhnlich gesagt wird in den Reichsrath, der noch nicht da war, aber zur Würde der Jarle oder Herzoge und Statthalter, dermaßen daß sie an der Spitze der Stände erschienen, wenn die Volksversammlungen gehalten wurden, in denen die wichtigsten Angelegenheiten vom Könige und Volke ausgemacht wurden. Zuletzt wollte er auch den Zehnten erzwingen. Aber darüber brach in Jütland ein Aufruhr gegen den auch in anderen Fällen gestrengen König los; er flüchtete sich nach Fühnen, wurde aber in Odense eingeholt und vor dem Altar in der Albanikirche erschlagen 1086. Die Sache aber, für die er gestorben, ging fort: es folgten trübe und harte Jahre während der ganzen Regierung Oluf Hungers (1086—95); die Geistlichen benützten die Verhältnisse, sie sagten, diese harten Jahre seyen eine Strafe des Himmels für die Ermordung des Königs; sie überhäuften den königlichen Märtyrer mit Lobeserhebungen; es geschahen schon Wunder am Sarge, von denen König Oluf nichts hören wollte; aber sein Nachfolger, Erik Eiegod, gab ihnen Gehör und erbat sich vom Pabste die Heiligsprechung Knuds; und als im Jahre 1101 die Ueberreste desselben auf den Hochaltar der von ihm angefangenen steinernen Kirche, die ihm selbst geweiht ward, der jetzigen Domkirche, erhoben wurden, erkannte das Volk seine Sünde und gewöhnte sich allmählig an die Entrichtung des Zehnten. In den ersten Kirchengesetzen von 1162 und 1171 wurde das Recht der Bischöfe auf den dritten Theil des Zehnten bestätigt, und nach dem letzten Versuche der Gegenwehr im schonen'schen Aufruhre 1180 legte sich der Widerwille, am spätesten im Stifte Ripen und Schleswig, wo noch im Jahre 1216 Pabst Innocenz III. dem Bischofe zu seinem Rechte zu verhelfen nöthig fand. Die Sache wurde also durch die Kirche selbst durchgesetzt, und was Rechtens sey und wie die Widerspenstigen mit Geldbrüchen zu bestrafen seyen, wurde in vielen späteren Synodaldekreten bestimmt; eine bürgerliche Bestätigung kam zuerst im Jahre 1443 durch ein Urtheil des Reichsraths hinzu, als die jütischen Bauern in voreiligem Vertrauen auf die Baseler Reformation den Zehnten abermals verweigert hatten. Seitdem hielten sich nur die privilegirten Gutsbesitzer mehr oder weniger zurück, bis sie zuletzt unter der Androhung der Reformation 1527 wirklich die Zehntenfreiheit erlangten. Für die Priester war es Gesetz, daß sie sich auf keine Ablösung der Zehnten einlassen durften.

Wie sich das Leben im Volke und Staate allmählig an die christlichen Formen angeschlossen hat, das ist kaum möglich im Einzelnen zu verfolgen. Einige Andeutungen mögen hier genügen. In der Rechtspflege stellte im Geiste des Christenthums der König Harald Hein (1076—80) die Ordalien ab, und führte auch für den Reinigungsbeweis die nordische Form des Eides durch Mitschwörer ein; in gewissen Fällen erhielt sich jedoch die Feuerprobe, sogar in geistlichem Rechte, bis der päbstliche Legat 1222 sie gänzlich untersagte. Der heilige Knud, dem das Loos der Sclaven und Freigegebenen sowie die Ausrottung der Seeräuber ernstlich am Herzen lag, setzte neue und gesteigerte Strafen auf mehrere Verbrechen, wie die Todesstrafe für Mord, Diebstahl und Räuberei; aber der herkömmliche Karakter der nordischen und germanischen Rechtspflege ließ sich in Dänemark nicht ändern, daher kein inquisitorischer Prozeß in Kriminalfällen, sondern nur der privatrechtliche, vom Beleidigten oder dessen Rächer ausgehend, bis zur Reformation mit wenigen Ausnahmen in der weltlichen Rechtspflege stattfand. Eben darin lag aber eine Aufforderung für die Kirche, sich der Erziehung des Volks nicht allein durch Wort und Lehre anzunehmen, und je mehr sie zugleich als ein Staatskörper hervortrat, der eine heilige Gesetzgebung zu handhaben hatte, um desto näher mochte es liegen, auch durch gerichtliches Verfahren die Verletzungen derselben zu verfolgen, nicht nur wo auf den geistlichen Ländereien die Jurisdiction den Lehensträgern zukommen konnte, sondern auch im ganzen Volke, das der christlichen Ordnung unterthan seyn sollte. Wann Solches angefangen, kann kaum gesagt werden. Anfangs traten die Kirchenvorsteher zum Schutze der sittlichen Interessen nur mit geistigen Mitteln auf; gegen

König Svend Estrithson selbst wandte sich zweimal diese gebieterische Macht, einmal als er 1055 durch die vereinigte Gewalt dänischer Bischöfe und des hamburgischen Erzbischofs durch Androhung des Bannes genöthigt wurde, seine geliebte und edle Gemahlin wegen entfernter kanonischer Verwandtschaft zu entlassen; das andre Mal als er 1071 vom Bischof Wilhelm wegen einer blutigen Unthat vor der Kirchenthür abgewiesen und zu einer demüthigen Buße gezwungen wurde. Der König gab den Ermahnungen nach, aber ob die Geistlichkeit Mittel hatte, den Unbußfertigen zu zwingen, etwa durch weltliches Urtheil, wissen wir nicht, denn kein einheimisches Gesetz hat die gewöhnliche höchste Strafe der Vogelfreiheit auf die Verachtung der Kirche gesetzt; nicht einmal für die Beleidigung der Kirchen und kirchlichen Personen finden sich in den Gesetzen Strafbestimmungen, noch weniger für kirchliche Vergehen, wie sie für Sabbaths- und Fastenbruch in andern nordischen Gesetzen gefunden werden; nur bei den durch kirchliche Beziehungen aggravirten Verbrechen (Gottesfriede, Kirchenfriede) ist einige Rücksicht auf die Kirche genommen, aber es wird dabei eine kirchliche Rechtspflege vorausgesetzt, an deren Spitze der Bischof stand, durch die er auch die Rechte der Kirche schützen und die Gesetze derselben handhaben konnte. Der Bischof handhabte das Recht wahrscheinlich durch Männer aus der Mitte des Volkes gewählt. Die Urtheile betrafen Unfrieden in heiligen Zeiten, Ehesachen, Zauberei, Meineid u. dgl. Eine solche kirchliche Rechtspflege war im 12. Jahrhundert im vollen Gange; sie möge nun von der Verabredung König Svends mit Adelbert 1063, oder vom Knud dem Heiligen oder von den Zeiten des Königs Niels (1104—34), der die Geistlichen in allen Sachen von der weltlichen Jurisdiktion lossprach, ihren Anfang genommen haben. Auch kennen wir das älteste und allgemeine Gesetz nicht, wornach der Prozeß von der Kirche gemacht wurde; man muthmaßt, daß Erzbischof Ascer ein solches gegeben habe, oder daß die Gesetze Knuds des Großen für England oder gar die Capitularien Karls des Großen befolgt worden seyen; es war jedenfalls ein hartes Gesetz, denn die Bauern beschwerten sich dermaßen über dasselbe, daß ein Vertrag über mehrere Punkte, um es zu mildern, zwischen dem Bischof und dem Volke eingegangen wurde; es liegen noch in dem schonen'schen und in dem seeländischen Kirchenrechte von 1162 und 1171 zwei Bruchstücke eines Vertragsrechts vor, die unter anderen den Betrag der Leistungen und der Brüchen (und statt deren Fasten und Peitschen), sowie die Formen des Prozesses in mehreren Fällen enthalten. Diese geistliche Gerichtspflege ging in Dänemark den gewohnten Gang, und breitete sich seit dem 13. Jahrhundert durch Aneignung der Eides-, Testaments- u. dgl. Sachen über ein immer größeres Feld aus; doch kam es nimmer zu bedeutenden Collisionen über die Gränzen derselben, während sie sehr wesentlich durch eine inquisitorische Berechtigung, die der bürgerlichen Rechtspflege abging, dieselbe ergänzte und darum auch vom Staate dermaßen benützt wurde, daß das jütische Gesetz den Bischof mit den besten (ersten) Männern des Gaues als Obergericht in allen durch Eid und Zeugniß entschiedenen Sachen aufstellte; daher es auch durch immer zunehmende Appellation an die geistlichen Gerichte zuletzt geschah, daß dieselben das weltliche Gericht fast zu verdunkeln droheten. — Die kirchliche Pönitenz, über die der Erzbischof Andreas Sunesen im Anfang des 13. Jahrhunderts die ersten ausführlichen Statuten gab, lag freilich der Idee nach außer dieser Gerichtsbarkeit, indem der Friede der Kirche auf andere Weise durch Fasten, Pilgerschaft, Buße u. s. w. zu erkaufen war, und die Sentenz der Kirche von den Geistlichen unmittelbar ausgesprochen wurde; aber die beiden Gebiete liefen doch so in einander, daß man dem Gericht durch Beichte und Buße entgehen konnte, und sich den Bann zuzog, wenn man sich in das Urtheil nicht fügen wollte; daher auch das Volk auf der Insel Island 1380 die Freiheit zu kleinen Sünden erkaufte, indem es dem Bischofe eine jährliche Abgabe versprach, um vor den Anklagen in kleinen Sachen bewahrt zu werden. Aber bei aller Verwirrung der Begriffe mag die geistliche Gerichtsbarkeit immer für die Bildung der Sitten ihre gute Wirkung gehabt haben.

Auf dieselben wie auf die Sicherheit der Bürger mag auch das nach Dänemark, wie

es scheint, zuerst aus England hinübergeführte Gildenwesen vortheilhaft gewirkt haben. Die erste Gilde knüpfte sich an die Verehrung Knuds des Heiligen an, die zweite an Knud Laward, der 1131 erschlagen und 1170 heilig gesprochen wurde, die dritte an den König Erik Plougpenning, der im 13. Jahrhundert ermordet wurde; aber außer diesen drei königlichen Gilden bildeten sich unzählige andere fast nur wie Hand-werks- und Handelszünfte, die aber alle ihre Verbrüderung durch die Religion heiligten und die Kirchen mit Altären und Vicarien bereicherten. Sie überlebten lange ihre Zeit, und schadeten zuletzt den Sitten wie der Rechtspflege.

An der größten Veränderung des Staatslebens im 12. Jahrhundert hatte auch die Kirche ihren Antheil. Von Anfang dieses Jahrhunderts an übte Deutschland einen neuen Einfluß auf Dänemark aus, und zwar in Hinsicht der Kultur und des Staats-lebens. Knud Laward, Herzog in Schleswig und König der Obotriten, der Kronprätendent Svend Erichsen und Knuds Sohn, der nachherige König Waldemar der Große waren die Männer, die davon am meisten berührt wurden. Es gelang den deutschen Kaisern ebensowenig damals als im 10. Jahrhundert durch das geistliche Band eine rechtskräftige Oberherrschaft zu erringen, und der Erzbischof Absalon leitete und stützte die Könige in Handhabung der Unabhängigkeit vom deutschen Reiche. Aber die Bekanntschaft mit deutschen Verhältnissen in Verbindung mit vielen inneren Unruhen förderte den Uebergang vom demokratischen zum aristokratischen Königthum. Noch Erik Eiegod hatte sich mit dem ganzen Volke über alle Angelegenheiten berathschlagt, aber unter Waldemar dem Großen (1157—1182) wurde es den Bauern verboten, bewaffnet an den Reichstagen zu erscheinen, und mit den Waffen verlor sich das Gewicht ihrer Stimme, und zuletzt blieben sie ganz aus; nur im Gerichtswesen erhielt sich die alte Gerechtsame aller freien Männer. Die Könige fingen an, nach dem Vorgange der Bischöfe, sich von Gottes Gnaden zu schreiben, und als das Volk sich mehrmals über die Königswahl entzweit hatte, und Waldemar durch das Schwert seinem Geschlechte den Thron errungen hatte, ließ er sich vom Erzbischofe krönen 1157, und nachher seinen unmündigen Sohn zum Nachfolger wählen und krönen 1170. Auch die Heiligsprechung des Stammvaters, Knud Lawards, die mit der Krönung des Königssohns in Ringsted verbunden war, und ihn zum vornehmsten Heiligen des Reichs, wenigstens Seelands und Schonens, machte, diente auch dazu, die königliche Würde zu erhöhen. Um den König stellten sich die Herrenstände, die immer mehr das ganze Volk vertraten. Ihre Entwicklung liegt im Dunkeln, aber die unruhigen Zeiten 1134—57 mögen ihr einen großen Vorschub gethan haben. Die Geistlichkeit sammelte damals große Güter zum Theil durch den Eintritt vieler Männer aus den angesehensten Geschlechtern in den geistlichen Stand (ein König ging 1147 in's Kloster), zum Theil durch Schenkungen, was schon um diese Zeiten eine gesetzliche Beschränkung zum Vortheil der Erben veranlaßte; die Parteikämpfe nach dem Tode König Niels nöthigten die Bischöfe und die mit ihnen verwandten Vornehmen, sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu stellen, und als Waldemar das Reich wieder unter seinem Befehle vereinigt hatte, zog er den Adel hervor, und bestellte aus demselben königliche Vögte (Lehensmänner) über das ganze Reich. Gegen beide Herrenstände war der schonen'sche Aufruhr 1180 gerichtet, worin die Abstellung des ganzen Erzbisthums sowie der königlichen Lehensträger gefordert wurde; er diente aber nur dazu, die Gewalt beider zu verstärken. Das ganze Staatsleben wurde auf dieser Grundlage allmählig ausgebildet, die Provinzial-Gesetze wurden aufgeschrieben und vielfach vermehrt, und zuletzt ein allgemeines Gesetzbuch, das jütische, 1241 erzielt; alles dies unter stetiger Beihülfe der großen Männer der Kirche, denn während des ganzen Zeitraumes herrschte zwischen der Krone und dem Krummstabe ein treues und freundliches Zusammenhalten, das durch vorübergehende persönliche Mißhelligkeiten in den unruhigen Zeiten nicht zerstört wurde.

Der Fortgang der Hierarchie war durch das Erzbisthum nicht wenig befördert worden. Dies Amt war bis zum Jahre 1223 in den Händen zweier verwandter Geschlech-

ter, deren das letzte (Skjalm Hvides) im 12. und 13. Jahrhunderte der Kirche 11 Bischöfe und Erzbischöfe gab; beide stammten aus dem Geschlechte Palnatokes. Der erste Erzbischof, Ascer (1104—37), mag dem Verkehr mit England Einhalt gethan haben, denn nachdem kurz vorher zum letzten Male englische Benediktiner 1100 nach Odense gesendet worden waren, wo damals auch ein Engländer Bischof war, empfing Ascer von Anselm ein Schreiben, daß er nicht Ausländern, die abtrünnig oder verjagt seyen, in Dänemark die Weihe zu empfangen gestatten möchte; seitdem findet sich nur ein Engländer, und zwar gegen den Willen des Erzbischofs, unter den dänischen Bischöfen in Ripen 1166. Ascers Neffe und Nachfolger Eskil (1137—77), bisher Bischof in Roeskilde, vielfach in die Streitigkeiten der Zeiten verwickelt, nahm sich besonders des Mönchwesens an. Er war in der Klosterschule zu Hildesheim erzogen, und hegte für den großen Bernhard von Clairvaux die größte Ehrfurcht; er besuchte ihn, unterhielt einen steten Briefwechsel mit ihm und zog Mönche aus Citeaux und Clairvaux nach seinen neuen Klöstern. Dabei soll er die Ueberreste des Heidenthums sowie sittliche Aergernisse mit Nachdruck verfolgt haben; er vollendete den Bau der lundischen Domkirche 1145, und erhöhete sehr den Glanz des Gottesdienstes daselbst sowohl durch Erweiterung des Domcapitels als durch äußere noch ungewohnte Pracht und Kunst; auch die Domschule wurde von ihm bedeutend erweitert. Mit der Regierung war er aber auch in Waldemars Zeiten mehrmals zerfallen, daher er sieben Jahre im Auslande zubrachte und zuletzt, mit Genehmigung des Pabstes, sein Amt in die Hände Absalons niederlegte, um beim Grabe Bernhards seine Tage zu beschließen († 1182). (S. d. Art. Absalon Bd. I. S. 83.) Größer noch durch Heldenthaten und Staatskunst als durch theologische und wissenschaftliche Bildung, aber in gleicher Liebe das Vaterland und die Kirche umfassend, war er es, der vorzüglich dazu beitrug, die Ordnung des bürgerlichen und kirchlichen Wesens durchzuführen.

Absalon starb 1201. Andreas Sunesen, sein Neffe, wurde sein Nachfolger als Erzbischof, ein Bruder desselben war ihm schon seit 1191 im Bisthume Roeskilde nachgefolgt. Andreas (1201—23) war seinem Vorgänger gleich in Treue und Vaterlandsliebe (der Letzte aus dem Geschlechte, der dem König treu blieb), sowie in Sorgfalt für die Kirche; aber er übertraf ihn noch an wissenschaftlicher Bildung. In den Zeiten dieser zwei Erzbischöfe hatte überhaupt die geistige Bildung in Dänemark schnell ihren Gipfel erreicht. Die ersten Dänen, die höhere Wissenschaft angestrebt, hatten Bologna besucht; in Lucca und bei Piacenza hatte Erik Eiegod für Dänen hospitia errichtet, wie früher Knud der Große, doch zunächst für Pilger; später hatten die Dänen auch deutsche Schulen besucht, wie Hildesheim; aber seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ging ihr Weg allein nach Paris, wo sehr viele Männer aus den ersten Geschlechtern des Landes die berühmte Universität bezogen, und wo schon damals ein Collegium Danicum (das zweite in der Reihe der vielen Collegien) gestiftet war. Die „Parisklerke“ nahmen die bedeutendsten Stellen im Vaterlande ein, und unterhielten öfters mit den ersten Männern der Zeit (wie Bernhard und Innocenz III.) einen Verkehr, der nicht ohne großen Einfluß bleiben konnte, so wie auch viele französische Mönche, unter denen Wilhelm von St. Genoveva († 1203), dem Rufe nach Dänemark folgten. Eine Frucht dieser Liebe zu den Wissenschaften waren die ersten einheimischen Bearbeitungen der Geschichte des Vaterlandes: Saxo Grammaticus und Svend Aagesen sammelten und stellten dar, jener in weitem Umfange und künstlicher Latinität, auf Betrieb Absalons die Sagen und Berichte bis 1187. Das Kirchenrecht wurde vielfach in Anwendung gebracht, und von Wilhelm, der Abt zu Ebelholt geworden, erläutert, so wie auch das Recht der dänischen Königstochter in der Sache Philipp Augusts kräftig und mit gutem Erfolge behauptet wurde. Andreas Sunesen erklärte lateinisch das bürgerliche Gesetz, und wie er Doctor der Theologie war, und vielleicht dieselbe zu Paris gelehrt hatte, wo er wenigstens einst Rector der Universität gewesen war, so verfaßte er auch in lateinischen Versen eine christliche Dogmatik und eine Schrift von den sieben Sakramenten. Der

ripische Bischof Homerus († 1203) legte eine ansehnliche Bibliothek an, und Bücher waren in Absalons Testament wichtige Gegenstände der Verschenkung. Der letzte in diesem Kreise von Männern war der im 69. Jahre aus dem Kloster durch einen päbstlichen Legaten zum Bischof in Viborg hervorgezogene Gunner (1221—51), der namentlich großen Antheil an dem jütischen Gesetzbuche hatte. Einige Dänen verblieben auch außerhalb des Vaterlandes, und haben sich einen Namen in der Literatur erworben. Schulen gab es freilich damals auch in der Heimath, an den Kathedralkirchen und in den Klöstern; aber keine erhob sich zu großer Bedeutung; von Gunner weiß man, daß er die Mängel derselben durch Ausbildung vieler junger Geistlichen in seinem Hause zu ersetzen strebte. Aber dieses schöne Licht der Wissenschaften, dem selbst der Thronerbe Erik, Sohn Waldemars II., als Studierender zu Paris huldigte, erlosch gegen Mitte des 13. Jahrhunderts durch das Unglück des Landes und die hierarchischen Kämpfe, die bald einbrachen. Auch mag die Schaar der Bettelmönche, die schon seit 1221 eindrangen, das Ihrige zur Veränderung des Geistes der Zeiten in dieser Beziehung beigetragen haben.

Das Klosterwesen bildete sich nach den Verhältnissen der neuen Kirche auf gewöhnliche Weise aus, und fast alle dänischen Herrenklöster*) gehören dieser ersten Epoche des Mittelalters an. Die von Knud dem Großen und seinen nächsten Nachfolgern gestifteten Klöster scheinen vorzüglich auf die Verbreitung des Glaubens berechnet gewesen zu seyn; daher mehrere derselben in den Städten entweder in Domcapitel übergingen oder dieselben vertraten, andere aber Vereine von Pfarrgeistlichen abgaben; so bestand seit dem 11. Jahrhundert in Odense ein Verein von Pfarrern unter einem Probste, während ein anderes jüngeres Kloster, dem nachher der Bischof sich anschloß, die Stelle des Domcapitels unter einem Prior einnahm. Auf dem Lande kamen die ersten Mönchsvereine (cellulae) wenig auf, und die meisten gingen im 12. Jahrhundert unter, muthmaßlich sowohl wegen der Ordnung der Pfarreien als wegen des Ansehens der neuen Stiftungen, die damals errichtet wurden. Daß die ältesten Mönche Benediktiner gewesen, versteht sich von selbst, zumal da sie aus England herkamen; doch finden sich auch frühe Spuren der Cluniacenser, die damals in Dänemark „die schwarzen Brüder" genannt wurden; aber nur ein einziges Kloster dieses Ordens (Aller Heiligen zu Lund) vermochte sich durch den Lauf der Zeiten zu erhalten; von anderen finden sich nur schwache Ueberreste, die im 12. Jahrhundert wegen sittlichen Verfalls in andere Orden verwandelt wurden: die Bischöfe mögen die Exemtion der Cluniacenser nicht haben vertragen können, oder dieselbe mag sie zur Entartung verleitet haben; woher sie aber nach Dänemark gekommen, ist schwer zu errathen, vielleicht anfangs aus irgend einem reformirten deutschen Kloster, später war Erzbischof Ascer selbst dem Kloster Clugny affiliirt. In das 12. Jahrhundert fiel die glänzende Periode der dänischen Klöster; Könige, Bischöfe und Edelleute wetteiferten in solchem frommen Werke. Die Benediktiner gingen voran; aber die Cistercienser schienen durch die Vorliebe Eskils und Absalons schnell sie zu erreichen und erlangten viele große und reiche Klöster; die Prämonstratenser und Augustiner folgten nach; die Mönche dieser Orden oder wenigstens die Vorsteher der Klöster wurden aus Citeaux und Clairvaux und anderswo in Frankreich geholt; daher zog auch Eskil Carthäuser herbei, aber sie verließen bald ein Land, wo das Klima ihnen nicht die Regel zu beobachten verstattete. Auch den französischen Klostervorstehern wurde es vorgeworfen, daß sie den Menschen von Gras und Kräutern wie das Vieh zu leben geboten, und gewöhnlich war nicht die strengste Observanz in den dänischen Herrenklöstern einheimisch, doch die Sittlichkeit mehrere Jahrhunderte hindurch mit wenigen Ausnahmen unbescholten. Diese Klöster, zu denen noch das erste Johanniterkloster Antvorskov durch Waldemar den Großen 1177 kam, hatten zwar für die Befestigung des Christenthums nicht viel Bedeutung, aber um desto mehr für den Anbau des Landes

*) So nennt man in Dänemark die mit Gütern und Ländereien beschenkten Klöster, im Gegensatze zu den Bettel- und Hospitalklöstern.

und die allgemeine Kultur, sowie sie für die Jugend Schulen darboten und die Wissenschaften pflegten. Das erste Buch, in Dänemark geschrieben, rührt von einem englischen Benediktiner in St. Knud's Kloster zu Odense her; Saxo und Svend Aagesen waren Mönche, und Absalon gebot den Cisterciensern in dem von seinem Vater gestifteten und von ihm selbst reichlich begabten Kloster in Soröe die Begebenheiten der Zeiten aufzuzeichnen, und aus anderen Klöstern gingen nicht nur dergleichen Jahrbücher, sondern auch historische Biographien und die erste Schrift über die Heilkunde (Henrik Harpestreng, † 1244) hervor. Auch die klösterliche Wissenschaftlichkeit erreichte den Gipfel in den Zeiten der Waldemare; sie war lateinisch. An ihrer Seite regte sich aber in denselben Zeiten eine frische Liebe zur Dichtung und zur historischen Erzählung, wie ein letzter Abglanz des volksthümlichen Lebens, der nachher durch die Legende und die kirchliche Unterjochung des Geistes herunterging. Auch dazu trug das Klosterwesen bei, besonders als am Ende unserer Periode (wie ein Anzeichen des vollkommenen Mittelalters) die Bettelmönche auf Befehl des Pabstes hereinkamen, und Klöster der beiden großen Orden, der Franziskaner und Dominikaner, in allen Städten erstanden.

Noch ist zu berichten, wie sich die zwei großen Hebel der Hierarchie, der Cölibat und die Investitur, in Dänemark gestalteten. Schon seit der Mitte des 11. Jahrh. hatten die Päbste oft über die bösen Gewohnheiten in der dänischen Kirche Klagen erhoben und die Könige ermahnt, daß sie edle Jünglinge, die das Recht erlernen könnten, nach Rom senden möchten; es mag unter jenen rohen Gewohnheiten die Priesterehe (sowie Unbill gegen die Pfarr-Geistlichen und Hexenprozesse) begriffen gewesen seyn, denn die englischen Geistlichen sollen sich durch das freie Leben in Dänemark angezogen gefühlt haben, und die Ehe war so allgemeine Sitte, daß noch Erzbischof Eskil verheirathet war oder gewesen seyn soll. Vom 12. Jahrhundert an schickten die Päbste selbst Legaten nach Dänemark (1103, 1132, 1139, 1147 u. öfter), aber für den Cölibat richteten sie noch wenig aus. Während des Episkopats Ascer's soll der erste Befehl über die Scheidung der Priester von ihren Gattinnen ergangen seyn (1121); sie leisteten ihm aber wenig Gehör, und die öffentliche Meinung war in dem Grade getheilt, daß ein Ritter in Seeland, der ein Kloster gestiftet hatte, um 1130 umherzog, um durch das Schwert die Priester zur Entlassung der Weiber zu zwingen, wobei gar einige Priester von den Bauern erschlagen wurden; wogegen im schonen'schen Aufruhre 1180 die Bauern die Abstellung des Cölibats forderten. Die Bischöfe und Erzbischöfe, besonders Absalon, nahmen sich, von päbstlichen Legaten und Bannflüchen unterstützt, immer mehr der Sache an, und da noch Innocenz III. es bei Klagen hatte bewenden lassen (wie er gar die Möglichkeit eines Privilegiums zur Ehe, das die schwedischen Priester dem Erzbischofe vorhielten, einräumte), kam Gregorius de Crescentio 1222 nach Dänemark, um das Cölibat zu erzwingen. Einige hundert Priester appellirten damals vom Pabste an ein allgemeines Concilium; aber der Legat ließ auf einer nach Schleswig zusammengezogenen Nationalsynode das päbstliche Gebot wiederholen und die Priesterkinder des Erbrechts berauben. Ein anderer Legat, Otto von St. Nikolaus, richtete 1230 das Schwert der Kirche gegen die Weiber, dermaßen, daß sie ipso facto in den Bann verfallen und die Priester suspendirt und zuletzt excommunicirt seyn sollten. Auf der Grundlage dieser Constitution gelang es durch Härte und Güte (z. B. als 1263 nicht weniger als 50 Priestersöhne zu dem Kirchenamt zugelassen wurden) und durch abgenommene Gelübde das öffentliche Concubinat (das doch das Landesgesetz immer noch ohne Ausnahme als gültige Ehe erkannte) allmählich auszurotten; aber das geheime verblieb aller Gesetze ungeachtet, und es war bezeichnend, daß das Nationalconcilium zu Kopenhagen 1425 noch das Verbot der öffentlichen Concubinen zu erneuern nöthig fand. Im entfernteren Norden blieb es fortwährend in vollem Gange.

Die große Streitfrage der Zeiten Gregor's und seiner Nachfolger war der dänischen Kirche völlig fremd oder löste sich von selbst durch die Entwickelung der allgemeinen Verhältnisse. Im 11. Jahrhundert, da noch keine Domcapitel waren, besetzte der König

die Bisthümer und konnte allenfalls mit dem ausländischen Erzbischofe in eine vorübergehende Mißhelligkeit gerathen. Ein päbstlicher Legat setzte den ersten Erzbischof ein; aber während der Amtsführung desselben muß die Idee von dem Wahlrechte der Domherren aufgekeimt seyn und durch Betheiligung des Volks Stärke erhalten haben; denn bei seinem Ableben 1137 übten Geistlichkeit und Volk sowohl in Lund als in Roeskilde das Wahlrecht aus. Der König Erik Emun wollte freilich die Wahl Eskil's, dem das Volk als Neffen die reiche Erbschaft gönnte und gar mit Waffen zu erzwingen bereit war, nicht gutheißen, aber nach seinem plötzlichen Tode ging Erik Lam auf die neuen Grundsätze ein, ließ den Erzbischof im Amte und verwendete sich für seinen Candidaten bei den roeskildschen Wählern. Er ließ es geschehen, daß das erste Nationalconcilium zu Lund 1139 einen Zwiespalt über das Wahlrecht zwischen zwei geistlichen Corporationen in Odense schlichtete und daß der Pabst das Urtheil solchergestalt bestätigte, daß die eine allein (ohne Erwähnung des Volks) den erledigten Bischofsstuhl aus ihrer Mitte oder nach Gutbefinden zu besetzen die Gewalt haben sollte. Es war in Odense kein Domcapitel, ein Kloster ohne Prälaturen vertrat seine Stelle; um desto weniger ließ es sich bezweifeln, was das Recht eines förmlichen Domcapitels sey, als um die Mitte des 12. Jahrh. nach dem Vorgange Eskil's, der schon das Archidiaconat 1145 errichtete, Domcapitel von den Bischöfen gebildet und erweitert wurden. Selbst Waldemar der Große begab sich seines Rechtes, das er an die Ernennung des Bischofs von Roeskilde doch zu haben vermeinte, als im Jahre 1158 daselbst zwischen dem Volke und der Geistlichkeit ein Wahlstreit entstanden war; solchergestalt kam die Wahl ohne ausdrückliches Gesetz (das später in den Capitulationen nachgeholt wurde) aus den Händen der Könige. Die Capitel ihrerseits trugen lange Zeit hindurch kein Bedenken, den Wünschen derselben zu willfahren, oder mit den Königen über die Wahl zu verhandeln; so war der Erfolg jenes Wahlstreits dieser, daß der vom Könige empfohlene Absalon alle Stimmen davon trug und die meisten Bischöfe in Ripen damals vom Hofe des Königs kamen; auch verweigerten die Erwählten es noch nicht, der Krone alle Pflicht und allen Gehorsam zu leisten. Das Volk mußte sich bald dem päbstlichen Rechte fügen, und nur die hohe kirchliche Gewalt schien die Wahlfreiheit zu bedrohen. Eskil erhielt die Erlaubniß, seinen Nachfolger zu ernennen, Peder Jacobsen empfing vom Pabste 1198 die Exspectanz auf das Bisthum Roeskilde, und ein päbstlicher Legat präsentirte Gunner dem wiburgschen Capitel. Schon kamen auch am Anfange des 13. Jahrhunderts einzelne Beispiele vor, daß die Capitel gegen den Willen des Königs in der Wahl verfuhren; aber erst nach der Mitte desselben wagten die Erwählten die Huldigung abzulehnen; die Entwickelung der Hierarchie hatte sich vollendet.

II. Statt des Verkehrs mit der französischen Kirche trat im dreizehnten Jahrhundert allmählich eine nähere Anknüpfung an Deutschland ein, welche von politischen und socialen Verhältnissen, Einwanderungen und Occupationen vielfach unterstützt wurde und im Verlaufe des übrigen Mittelalters die dänische Kirche immer mehr auf diese Nachbarschaft beschränkte. Außer diesem deutschen Einflusse machte sich derjenige Rom's geltend, da die Anknüpfung an Rom, früher meistens von den Päbsten anbefohlen und angeboten, jetzt von der dänischen Geistlichkeit gesucht und erzielt wurde und damit auch Dänemark allen römischen Mißbräuchen preisgab.

Die Steuern von den kirchlichen Gütern gaben die erste Veranlassung, daß die dänische Geistlichkeit sich um den Schutz der Päbste umsah; bald aber erkannte sie, daß das neue päbstliche Decretalenrecht, das zu Paris gelehrt und von den Bettelmönchen gepriesen wurde, eine weit größere Unabhängigkeit im Verhältnisse zum Staate versprach, als sie das Landesgesetz und die herkömmliche Stellung der Kirche in Dänemark gewährte. Der erste bedeutende Mann, der diese neuen Grundsätze vertrat, war der Erzbischof Jakob Erlandsen (1254—74). Er war ein Sprößling desselben Stammes, aus dem fast alle Erzbischöfe und viele Bischöfe bisher entsprungen waren. Er hatte sich aber das neue päbstliche Recht, muthmaßlich in Frankreich und Italien, ange=

eignet, war Augenzeuge des Kampfes der Päbste mit dem edlen Hohenstaufen gewesen, und hatte selbst dem nachherigen Pabste Innocenz IV. als Kapellan (oder Kanzler) gedient; als Abgeordneter des dänischen Erzbischofs hatte er denselben als Pabst auf dem Concilium zu Lyon 1245 mit Gewandtheit vertheidigt. Der Pabst ernannte ihn 1249 zum Bischof von Roeskilde an die Stelle des wegen Mißhelligkeiten mit dem Könige entwichenen und im Auslande verstorbenen Oheims Niels Stigsen. Der König Erik Plougpenning (1241—50) hatte einen Anderen gewollt; aber noch mehr mißfiel es dem letzten Sohn Woldemars, Christopher I. (1252—59), als er zum Erzbischof vom Capitel erwählt wurde. Er bezeigte sich alsbald als den entschlossensten Hierarchen, der in allen Angelegenheiten an den Pabst verwies und für das neue Decretalenrecht als das allein seligmachende hoch begeistert war; daher sprach er allem einheimischen Rechte, selbst dem schonenschen Kirchenrechte, und allen Wünschen des Königs Hohn; er setzte Bischöfe gegen den Willen des Königs ein, schrieb Synoden ohne sein Vorwissen aus, gab Gesetze ohne seine Bestätigung zu verlangen; er eignete sich königliche Rechte auf den kirchlichen Gütern zu, dehnte die Exemtion von weltlichem Gerichte auf die Bauern der Kirche aus, und schmälerte auf alle Weise die Rechte des Staates und des Königs insbesondere in Bezug auf Steuern und Heerbann, zu dem bewaffnete Mannschaft aus jedem Gute zu stellen war. Als aber der König Christopher so wie sein Sohn, Erik Glipping (1259—1286), und sein Enkel, Erik Menved (1286—1319), die Rechte der Krone zu behaupten strebten, entspann sich ein Kampf, wie der der Hohenstaufen, der durch mehr als ein halbes Jahrhundert fortgesetzt wurde, indem dieser Erzbischof und mehrere aus demselben Geschlechte, besonders der Enkel seiner Schwester, auch Erzbischof, Jens Grand (1289—1303) es mit einem kirchenräuberischen Geschlechte zu thun zu haben vermeinten, und kein Mittel und kein Bündniß mit Königsmördern, Verräthern und Feinden des Vaterlandes scheuten. Das Königsgeschlecht behauptete sich zwar auf dem Throne; aber als zur selbigen Zeit der Adel mit dem Königthum rang und große Vorrechte in dem durch Gewaltthaten, Verrath, Zwiespalt und kostspielige Kriege fast aufgelösten Staate sich zueignete, ging das Königthum fast nur wie ein Schatten aus dem Kampfe hervor. Der kirchliche Kampf concentrirte sich in den Zeiten der zwei genannten Erzbischöfe, offenbarte jedesmal das Schwanken der dänischen Geistlichkeit zwischen den Pflichten gegen König und Vaterland und dem Gehorsam gegen Rom dermaßen, daß selbst das zweimal vom Pabste verhängte Interdikt (1268—1274 und 1299—1303) nur wenig beachtet wurde. Jedesmal wandelte sich auch der Kampf in einen Streit über Personen, Güter und Schadenersatz um, wodurch das Princip des Kampfes in den Hintergrund trat, und die Unabhängigkeit der Kirche nur in so weit befestigt wurde, als es sich gefahrvoll zeigte, den Anmaßungen sich zu widersetzen.

Auf ganz anderem Wege erreichte aber die Geistlichkeit in Dänemark, was sie durch Hülfe des Pabstes zu erreichen gesucht hatte; beim Tode des Königs Erik Menveds war kein Thronfolger; die Königswahl wie die ganze königliche Gewalt war an die Herrenstände gekommen, die Bauern waren zum Theil Leibeigene geworden, der Bürgerstand war im ersten Aufkeimen begriffen; als nun die geistlichen und weltlichen Herren den Bruder des Königs, Christopher II., der gemeinsame Sache mit den Mördern des Vaters gemacht hatte und Alles um den Thron hinzugeben bereit war, zum Könige erwählten, schrieben sie ihm in der ersten Handfeste 1320 die Bedingungen vor. Da war die Form gefunden, unter der die Kirche ihre Rechte und Privilegien sichern und erweitern konnte; eine Beschränkung war aber in derselben enthalten, sintemal die Prälaten es nur in Verbindung mit dem Adel thun konnten, und eine Vermittelung zwischen Kirche und Staat war auch darin gegeben, daß die Prälaten der Verwaltung des Reichs verfassungsmäßig theilhaftig wurden. In dieser ersten Handfeste finden sich nun die Steuerfreiheit der Geistlichen, die gerichtliche Exemtion, die Unantastbarkeit der Personen und Güter, ausgenommen wo der Pabst das Gegentheil befiehlt, und zugleich die bedeutungsvollen Artikel, daß der König ohne Zustimmung und Rath „der Prälaten und der besten

Männer des Reichs" keinen Krieg anfangen und kein neues Gesetz geben dürfe — ein Vorzeichen künftiger Gewalt, denn nach dreizehn unglücklichen Jahren gerieth bei'm Tode Christophers 1333 das dänische Reich in die Hände der, meistens deutschen, Verpfänder. Die Kirche mußte in den Drangsalen des Interregnums gegen alle Verletzer des Heiligen sich selbst so gut wie möglich Schutz geben.

Aber dem königlichen Hause und der Sache der Nation getreu, arbeiteten mehrere Bischöfe daran, den letzten Sprößling des alten Stammes auf den Thron zurückzuführen. Waldemar Atterdag (1340—75) fand treuen Rath und Beistand nur von Seiten der Kirche, obgleich das harte und nicht immer gerechte Walten des großen Restaurators, wie das ganze Unglück der Zeit, auch der Kirche große Opfer auferlegte. Steuern wurden entrichtet, Kopenhagen, bis dahin eine bischöfliche Stadt, an den König übergeben, und Kirchengeräthe ausgeliefert: es galt das Reich auszulösen. Der Geist des Königs war nicht eben der Kirche zugethan, ob er schon sowohl das heilige Grab 1345, als den Pabst in Avignon 1364 besuchte; es kümmerte ihn wenig, daß er vom Pabst sogar in Bann gethan wurde, weil er jene Wallfahrt ohne seine Erlaubniß unternommen hatte; doch verschmähte er die geistlichen Waffen nicht, als er 1370 seine Unterthanen bei dem Pabst verklagte; aber als der Pabst auf die Gegenklage derselben ihm seine Härte verwies und mit dem Bann drohte, soll er in bitteren Worten die Unabhängigkeit des Königthums gegenüber dem Pabst behauptet haben, und Gregor XI. wagte es nicht, dem mächtigen Könige den Prozeß zu machen. Die Landeskirche mag in Waldemars Zeiten nicht wenig an Reichthum und Ehre geschmälert worden seyn und der Obhut einer sorgsamen Regierung ermangelt haben; denn die großen Landplagen, der schwarze Tod 1338—50, die Mißjahre, die Wasserfluth 1362 u. A. wurden als Strafgerichte Gottes betrachtet, und zuletzt vereinigten sich im Stifte Viborg 1375 einige Edelleute mit dem Bischofe, um die Rechte der Kirche zu handhaben und die Urtheile über die Verletzer derselben zu vollstrecken. Mit dem Tode des Königs 1375 traten andere Zeiten ein. Seine Tochter, die weise Magarethe, stand als Vormünderin und Regentin der Regierung Dänemarks und zuletzt aller drei nordischen Reiche vor. Ihren frommen Geist bewies "die Mutter der Geistlichkeit" durch Hochachtung der Geistlichen, Schenkungen und Stiftungen aller Arten und durch die treue Beobachtung aller kirchlichen Pflichten; bei ihrem Tode 1412 wurden unzählige Seelenmessen für sie gelesen und sie hatte sich für 2000 Gulden, die sie an zwei Aebte vermachte, eine Menge von Pilgern, die nach vielen ausländischen und inländischen Orten, von Jerusalem und Rom bis zum heiligen Kreuze bei Stockholm und Randers wallfahrten sollten, gedungen. Die Handfeste, die sie im Namen des Sohns unterschrieb, bestätigte "die Freiheiten und Rechte der Kirche, wie sie dieselben vormals am freiesten genossen hatte," und dies blieb die Norm für alle folgenden Zeiten, nur daß noch hinzugefügt wurde; "wie sie von der heiligen römischen Kirche und christlichen Fürsten ertheilt seyn mögen." Das Verzeichniß der speciellen Rechte und Freiheiten wurde allmählig vervollständigt. Das Bedeutendste aber, was in den Zeiten der Königin Margarethe geschah, war die durch die Calmarsche Union und andere Verhältnisse bewirkte Ausbildung des eigenthümlich nordischen Reichsraths, der für Dänemark in allmäligem Fortschreiten im 15. Jahrh. das Volk und die Krone zugleich vertrat und bald die Gewalt der Stände (bei Königswahl, Beschatzung, Gesetzgebung), bald die des Königs (in Abwesenheit und Thronerledigung) ausübte, während er an allen Regierungshandlungen mit dem Könige Theil nahm. In diesem Reichsrathe saßen von Amtswegen alle Bischöfe des Reichs, zu denen 2 bis 4 aus Klöstern oder Domcapiteln herbeigerufene Prälaten kamen; eine gleiche oder wenig größere Anzahl von Herren des Adels, vom Könige erwählt, bildete den weltlichen Bestandtheil des Raths. Solchergestalt war der Friede zwischen Staat und Kirche verbürgt, wenn sich der Rath nicht in sich selbst entzweite, was jedoch bis zum Anfange der Reformation nicht geschah. Auch die Freiheit der nationalen Kirche der Kurie gegenüber war einigermaßen gesichert: die Römerreisen der Erzbischöfe hörten auf, die zweifache Stellung der Bischöfe vermittelte zwischen den Geboten des Pabstes und dem Staatswillen, sie selbst hatten Theil an der

Bestimmung in den Handfesten, daß kein Ausländer zu kirchlichen Beneficien zugelassen werden dürfe, ihre Bestätigung durch den König konnte nicht in Zweifel gezogen werden, da sie zugleich in seinen Rath aufgenommen werden sollten; der Pabst räumte auch dem Könige ausdrücklich dies Recht ein, und es fruchtete wenig, als er dessen ohngeachtet 1488 und 1499 es versuchte, in ein dänisches Bisthum nach altem Rechte Ausländer hineinzudrängen. Aber die Verweltlichung des Bisthums und der ganzen hohen Geistlichkeit ward dadurch in hohem Grade gefördert; viele Bischöfe hielten jetzt Weihbischöfe und Coadjutoren, um sich den weltlichen Geschäften ganz hingeben zu können; die Domherren thaten ein Aehnliches, und die hohen Reichsräthe wurden fast nur als adeliche Träger der geistlichen Lehen angesehen. Ob diese Verweltlichung nicht das Besitzthum der Kirche in Gefahr gebracht habe, ist ungewiß: es wird erzählt, daß die hussitische Ketzerei gegen Ende des 15. Jahrh. in Dänemark Eingang gefunden, und daß viele Edelleute, die im Jahre 1500 mit König Hans gegen die Ditmarschen zogen, von dieser Ketzerei angesteckt gewesen und die Lehen der Kirche nach der Rückkehr unter sich zu vertheilen beschlossen hatten; sie kamen aber alle um's Leben, und sie mögen es eben auch nicht in dem ketzerischen Sinne gemeint haben, wie der Mönch, der dies Gottesgericht erzählt, es glaubte, denn Ketzerei wird sonst nicht verspürt, und der dänische Adel nahm keinen Anstand, die geistlichen Titel um der Beneficien willen zu tragen. Kanonikate wurden in den letzten Zeiten an adeliche Knaben vergeben, und es ward 1519 gar der Beschluß gefaßt, daß Niemand, der nicht aus dem Adel sey, die bischöfliche Würde erhalten dürfe. Unter diesem Titel konnte auch ein geistlicher Mann im vollsten Maße die irdische Herrlichkeit genießen: der Bischof von Roeskilde besaß, außer seiner Zehnten, so viele Ländereien, daß sie ein Drittel von ganz Seeland ausmachten; alle Bischöfe übten königliche Rechte aus, Münzrecht, Strandrecht, Ertheilung von Adelsbriefen u. dergl,, und da sie zugleich mehrfach an der Jurisdiction in ihren Stiften theilnahmen, so begreift man, wie der letzte Bischof von Roeskilde, zumal während einer Thronvakanz behaupten konnte, daß „der Bischof in seinem Stifte König sey.“ Daher mußte aber auch die Reformation in Dänemark zugleich eine Staatsrevolution werden.

Bei solcher Verbindung zwischen Kirche und Staat konnte die alte geistliche Jurisdiction sich leicht erhalten und weiter ausdehnen. War sie früher bis zur Zeit Waldemars des Vierten in Hinsicht der Verfolgung der Verbrecher von Bedeutung gewesen, so empfahl sie sich später noch in anderer Beziehung. Die Execution der Urtheile in Privatsachen war nach den dänischen Gesetzen mit großen Schwierigkeiten verbunden; aber das geistliche Gericht hatte von Alters her das Zwangsmittel des Bannes. Die Päbste hatten ihn auch gegen Könige angewandt, er erfolgte, wo Jemand dem geistlichen Urtheil sich nicht unterwarf, und war mit großen Kosten und anderem Ungemach verbunden. Als nun die Geistlichen den Grundsatz der allgemeinen Appellation an das bischöfliche Gericht aufstellten und sogar die Excommunication daraufsetzten, wenn Jemand sich gegen solche Appellation sträubte, wurde es allgemeine Sitte, alle Rechtssachen vor dem Keller- oder Probsten- oder Bischofsthing anhängig zu machen. Die Beisitzer dieses Gerichts waren, wie bei dem weltlichen, Geschworne aus dem Volk oder Adel genommen, nur vom Bischofe oder dessen Officialen gewählt, und das Gesetz, wonach Recht gesprochen wurde, war das gemeine, doch so, daß wie bei dem Reichsrathe immer auch das kanonische und römische Recht in Ermangelung eines einheimischen oder wenn jenes gerechter schien, angewandt werden konnte. Es gab daher noch im 15. Jahrh. einen Bischof, der das Landesgesetz auf gelehrte Weise commentirte. In demselben Jahrh. erhielt diese geistliche Rechtspflege dermaßen die Oberhand, daß die weltlichen Gerichte vernachläßigt wurden, worüber vielfache Klagen sich erhoben. Christian II. hatte den Vorsatz, dem Mißbrauche zu steuern, daß „das arme Volk wegen Schulden und anderer Sachen, die vor das weltliche Gericht gehören, verdammt und des Sacramentes beraubt wurde;“ aber erst Friederich I. vermochte es bei dem Anbruch der Reformation 1527 und durch Verordnung einer neuen Executionsform dieser lucrativen Practik ein Ende zu machen. Das

andere gesetzliche Obergericht (der Bischof und die besten Männer des Gaues), das von der Beurtheilung des in der ersten Instanz abgelegten Eidschwurs der Thingmänner ausgegangen war, aber sich fast über alle Sachen ausgedehnt hatte, bestand immer fort, und das Volk beschwerte sich nur darüber, daß die Bischöfe die Appellation an König und Reichsrath nicht gestatten wollten. Daß die allgemein für kirchlich erkannten Sachen, wie Ehe, Erbschaft, Testament, Hurerei, Ehebruch und „dergleichen causae spirituales,“ so wie alle Sachen, in denen geistliche Personen verwickelt waren, ohne Widerrede an die Kirche gingen, versteht sich von selbst; Pabst Nikolaus V. bewilligte 1449 auf Ansuchen des Königs das Privilegium, daß alle Sachen dieser Art im Lande selbst und von den gehörigen Richtern in erster Instanz abgeurtheilt werden sollten und nicht vor den päbstlichen Nuntius in Deutschland oder andere bevollmächtigte Richter gebracht werden durften, welche Bestimmung in die königliche Handfeste überging. Alle Appellationen an den Pabst gedachte Christian II. durch Errichtung eines neuen Obergerichts für das Reich abzustellen, aber es verblieb bei dem Vorsatze.

Aller Verweltlichung und Mißbräuche unerachtet mag für das geistige Bedürfniß des Volks, nach Maßgabe des Mittelalters, in Dänemark nicht schlecht gesorgt gewesen seyn. Noch in den Tagen Waldemars II. ließ ein päbstl. Legat den Mönch, dem er eine Bischofswahl zudachte, vor sich predigen, und nur weil der Legat nicht dänisch verstand, mußte es lateinisch geschehen; die Predigermönche mögen sich auch durch Predigen in der Muttersprache empfohlen haben; ihrer Einer schrieb im 13. Jahrh. eine Erklärung des Lukas und mehrere Predigten, und es verdient Beachtung, daß sie am wenigsten sich zwingen ließen, die gebotenen Interdicte zu beobachten. Im 14. Jahrh. wurde auf die Vervollständigung des Kirchendienstes hingearbeitet; es wurden viele neue Feste eingeführt und dem Kirchengesang ward durch viele Vorkehrungen aufgeholfen. Der König Waldemar IV. schätzte die Musik, Erik der Pommer hielt die Chorherren an, ihre Pflichten zu erfüllen, und stiftete selbst den Chorgesang in mehreren Kirchen. Der schwarze Tod, der zum ersten Male die Anzahl der Kirchen durch Verödung großer Landstriche verminderte, mag mehr Schrecken als Erweckung hervorgerufen haben: es stellten sich Flagellanten ein, aber der verständige König duldete das Unwesen nicht und trieb sie aus dem Lande, noch ehe der Pabst diese Bußübung verbot. Die Pest und die nachfolgenden Mißjahre veranlaßten die Einführung eines jährlichen Bußtags mit Bet- und Bittgängen zur Einsegnung der Felder und des Viehs, so wie die Angelobung mehrerer jährlichen Abgaben, die für die Pfarrer um so wichtiger wurden, je mehr die größeren Bestandtheile ihres Gehalts für höhere allgemeine Zwecke in Beschlag genommen wurden. In den dänischen Kirchen findet man keine Spur von den närrischen Gebräuchen, wie sie anderwärts im Schwange waren, selbst die dramatischen Darstellungen scheinen unbekannt gewesen zu seyn und bei aller Ueberladung der Kirchen mit Altären und ungeachtet der vielen Seelenmessen, erhielt sich doch immer die Predigt in der Muttersprache, denn noch im 15. Jahrh. wurde es den Pfarrern eingeschärft, an allen Festtagen Predigten zu halten und jeden Sonntag wenigstens den evangelischen Text in der Muttersprache dem Volke vorzutragen; die Bettelmönche lieferten auch, obschon ihnen das Predigen und Beichthören mehrmals untersagt wurde, viele Prediger, unter denen der Carmeliterprior Martinus Petri († 1515) vorzüglich gelobt wird. Handschriftliche Postillen, so wie die 1515 von Christiern Pedersen ausgegebene vollständige Postille (Jertegnspostille), bezeugen auch das Bedürfniß der Pfarrer. Auch fand sich eine dänische Bibelübersetzung im 15. Jahrh., wovon noch Bruchstücke übrig sind, und obgleich alle Missale und Breviare (mit Ausnahme derjenigen der Brigittinerklöster) lateinisch waren, wurde doch nicht Alles in derselben Sprache verlesen. Arg genug mag es aber kurz vor der Reformation den Gemeinden ergangen seyn, als sich erfand, daß unter der zunehmenden Bedrückung und Ausschindung der Pfarrgeistlichen durch Bischöfe und geistliche Patrone mehrmals viele Pfarrkirchen nur Einen Geistlichen hatten, der überdies oft in einem fernen Kloster wohnte. In den Städten waren

aber Pfarrer, Vicare und Meßpriester in großer Menge an den vielen Kirchen und Altären angestellt.

Als im 15. Jahrh. der allgemeine Ruf der Christenheit eine Reformation forderte, mag das Bedürfniß derselben nicht eben so sehr in Dänemark vernommen worden seyn. Das päbstliche Schisma hatte diese Kirche gar nicht berührt; Ketzereien waren nicht vorhanden, die die Lehre oder die Verfassung bedroheten: zwar hatte der Pabst im Jahre 1402 (eben als der junge König, Erik der Pommer, um die Hand einer englischen Königstochter warb) einen Inquisitor für Dänemark und im J. 1421 durch den schleswigschen Bischof einen Inquisitor für Norden bestellt; beide Male aber mögen dies Vorkehrungen gewesen seyn, die ohne Noth getroffen wurden (nur im Ditmar'schen waren einige Waldenser eingedrungen), und die päbstliche Inquisition ist auch ohne alle Spur in der dänischen Geschichte geblieben. Die Regierung und die hohe Geistlichkeit konnten höchstens nach einer Beschränkung der päbstlichen Erpressungen verlangen; das Volk nur war auf die sittliche Reformation der Geistlichen und Erleichterung des Druckes der Kirche gespannt, wenigstens hegten die aufrührischen Bauern 1439 solche Erwartungen von der basel'schen Synode. Aber auf die wahre Ausbeute der Synoden war die dänische Nationalkirche wohl vorbereitet, und eignete sich dieselbe an. Von ihren nach Costnitz abgeordneten Repräsentanten, dem schleswigschen und dem ripischen Bischofe, zeichnete sich der letzte, Peder Lykke, vorzüglich aus: als angesehener Theolog hielt er eine Rede gegen Huß, worin er auch den Kaiser ermahnte, die Ketzerei auszurotten; dem Pabstthum gegenüber vertrat er die liberalen Grundsätze, wurde als Gesandter an den spanischen Pabst abgeordnet und zu einem der Procuratoren der deutschen Nation erwählt. In der Heimath hielt er 1425, als Erzbischof (1418—36), ein Nationalconcilium, aus dem 30 Reformationsdecrete hervorgingen. Nach Basel zogen der Bischof von Ribe und der Archidiaconus Jens Iversen Lange, der jur. utr. dr. war und nachher Bischof von Aarhusen ward. Die Basler Decrete wurden in Dänemark angenommen, aber der unmittelbare Erfolg waren nur einige Statute der einzelnen Bischöfe; der König empfing allmählich die päbstliche Bestätigung oder Vergönnung der Privilegien und Rechte, die er schon factisch besaß oder sich aneignete, z. B. als Christian I. 1474 die Ernennung zu vielen bedeutenden Kanonikaten bekam. Die einzige größere Reform im 15. Jahrh. betraf einen verbreiteten Zweig der Klosterleute: in den meisten Franciskanerklöstern wurde die stricte Observanz wieder eingeführt, und dadurch ein neuer Glanz dieses Ordens herbeigeführt.

Von besonderer Bedeutung ist dieses, daß König Erik der Pommer (1412—39) die ersten Karmelitermönche aus Deutschland herbeirief und ihnen mehrere Klöster errichtete; es geschah in der Absicht dadurch die Wissenschaften zu fördern, denn die Karmeliter zeichneten sich damals durch sorgfältigen Unterricht aus, und der König verrechnete sich dabei nicht, denn die dänischen Karmeliter boten nachher der Reformation einen nicht unbedeutenden Anknüpfungspunkt dar.

In Bezug auf die Wissenschaften waren überhaupt seit dem 13. Jahrh. die Zeiten trübe gewesen. Nach den Tagen Mg. Morten Mogensens, des Advokaten Königs Erik Menveds, der in der Logik Epoche machte, zogen das ganze 14. Jahrh. hindurch viele Dänen nach Paris, wo sie in dem dänischen Collegium, das der anglikanischen Nation beigezählt wurde, studierten und gelehrte Titel erwarben; aber die dialectische Scholastik vermochte nicht, sich in Dänemark geltend zu machen und das Kirchenrecht mochte weniger vonnöthen seyn; die Ausbeute der Reisen in's Ausland verschwand in der Heimath. Am Anfang des 15. Jahrh. ward es ein wenig lichter: der obengenannte Erzbischof Peder Lykke zeichnete sich als Theolog aus; ein Mönch in Odense Thomas Gheismer (aus Stralsund) versuchte nach den Chroniken der vorigen Zeiten die Geschichte Dänemarks zu bearbeiten. Der in vielen Rücksichten verkannte König Erik der Pommer liebte auch die Wissenschaft, obgleich er als der letzte königliche Pilger nach Jerusalem ging 1423, kam er in den Verdacht der Ketzerei; er liebte die Geschichte, eine Chronik trägt seinen Namen und ist aus seiner Zeit. So wie er die Karmeliter nach Dänemark rief, so war

er auch der erste, dem die Idee einer nordischen Universität aufging. Der Pabst verweigerte aber die Erlaubniß, die Theologie zu lehren und stellte noch andere Bedingungen, die das Werk für ein halbes Jahrhundert aufschob. Die Reisen in's Ausland, die zum Theil durch viele dazu bestimmten Stiftungen ermuntert wurden, hörten zwar nicht auf, nahmen aber einen anderen Weg; denn wenige Dänen besuchten im 15. Jahrh. Paris, wo das dänische Collegium einging, wogegen sie auf deutschen Universitäten Köln, Prag, Erfurt, Rostock, Leipzig und Greifswalde in der Nähe ihre dreijährigen Studien machten, die wenigstens ein Gesetz des gelehrten Bischofs Henr. Stangbergs zu Ripen (nach den Baselerdekreten) als Bedingung der Erlangung eines Kanonikates festsetzte. Nicht mehr frommte es anfangs den Wissenschaften, daß Christian I. (1448—81), der es nicht mehr dulden wollte, daß seine Unterthanen die Wissenschaften auswärts erbetteln mußten, die dänische Universität stiftete. Auf einer im Jahr 1474 statt einer Pilgerfahrt zum heiligen Grabe unternommenen glänzenden Römerreise erhielt er die unbeschränkte Erlaubniß des Papstes; Copenhagen, das seit 1444 die Hauptstadt geworden war, wurde ausersehen, während Schweden seine Universität in Upsala errichtete. Die Kirche sollte nach dem Willen der meisten Reichsräthe die Mittel hergeben, der roeskildische Bischof sollte der Kanzler seyn. Aber die Mittel blieben gering und der königl. Abgeordnete Mg. Peder Albrechtsen, Vicekanzler der Universität, der in Köln die Medicin studiert hatte, holte 1479 die ersten Lehrer von derselben Universität, damals einem Sitze der finstern Scholastik. Daher trug auch die neue Pflanzung wenig Frucht, und die Könige vermochten kaum, durch Beschränkung der Reisen in's Ausland ihr einige Frequenz zu erhalten. Doch mag immer dadurch ein Zeugniß gegeben worden seyn, das nicht ohne Wirkung blieb, die letzten Bischöfe der vorreformatorischen Zeit zeigten sich als Gönner und Beförderer gelehrter Unternehmungen und der Benutzung der Buchdruckerkunst; die Königin Christine († 1522), beförderte sowohl die Wissenschaften als insbesondere die kirchliche Kunst, für die sie den genialen Bildschneider Claus Berg aus den Niederlanden nach Odense berief. Zwei Mönchsorden vereinigten sich, um ein Collegium an der neuen Universität zu errichten, das für die Reformation von der größten Bedeutung ward. Der Karmeliterprovincial, der zugleich Lector war, stiftete es für junge Männer aus seinem und dem Cistercienserorden, der König Christian II. (1513—23) dotirte es so, daß es auch einen Lehrer der Theologie an der Universität abgeben konnte; 1519 trat die Stiftung in Wirksamkeit, und hier fanden sich viele erlesene junge Männer beisammen, die gründliche Studien machten und sich den Ideen der Reformation treu und lebhaft anschlossen. Der Vorsteher des Collegiums, der Karmelitermönch, Paulus Eliä, war durch einige klassische Bildung und durch Studien der Kirchenväter weit über den herrschenden Barbarismus und Formalismus der Zeit erhaben und dabei von Liebe für die heil. Schrift und von großem Eifer für praktische Frömmigkeit erfüllt. Um dieselbe Zeit brachten auch einige Männer außerhalb des geistlichen Standes die ersten Lichtstrahlen der neuen klassischen Wissenschaft nach dem Vaterlande, und bald drang der Aufruf des sächsischen Reformators an die Ohren des aufgeklärten Königs. Zum letzten Male waren die Dänen 1517—18 von dem Ablaßhändler Arcimboldus (s. d. Art. Bd. I. p. 487.) betrogen worden; der genannte Paulus Eliä soll schon vor Luther im Kloster zu Helsingöer das Unwesen getadelt haben. Die Reformation ging aber in Dänemark nicht von diesem Handel aus.

3. Die Reformation.*) Wenn der Wille eines Königs zu der Durchführung der Reformation ausgereicht hätte, möchte Dänemark eines der ersten Länder geworden seyn, die sich die Reformation angeeignet haben. Der hellsehende, aber unbesonnene und grausame König Christian II. (1513—23) hegte schon lange im Interesse der Krone und

*) Pontoppidan, Reformationshistorie der dänischen Kirche, Lübeck 1734, und dessen Ann. Eccl. Dan. 3 Bd. Münter, Den danske Reformationshistorie, Kbhv. 1802, und dessen Kirchengesch. Dänem. u. Norw. 3 Th. Lpzg. 1833. C. T. Engelstoft, Paulus Eliä, en biographisk historisk Skildring. Kbh. 1848 (auch in N. Hist. Tidsskr. 2 Bd.)

der zwei bedrückten Stände den Wunsch, die alten Rechte und Privilegien des Adels und der Geistlichkeit zu beschränken; er hatte Scharfsinn genug, um die Unhaltbarkeit der Ansprüche der letzteren und den unbefriedigenden Zustand der Kirche einzusehen; mit dem Pabste war er wegen Arcimboldus und noch mehr wegen der Besetzung einiger Kirchenämter zerfallen. Dabei war er ein aufrichtiger Freund der Aufklärung, besonders im Interesse des Volks. Er war verwandt mit den sächsischen Landesfürsten, und ein vertrauter Kreis von Freunden und Rathgebern, der sich um den König bildete und zu dem auch Paulus Eliä gehörte, verfolgte mit Theilnahme, was in Wittenberg geschah. Der König wollte sogleich die Lehre durch das Wort und die Verfassung durch Gesetze auf einmal reformiren. Kaum hatte Luther durch die Schrift an den deutschen Adel die nationale Bedeutung der Reformation dargelegt, als der König 1520 einen deutschen Lehrer, der in der Hauptstadt als königlicher Capellan dem Volke predigen konnte, aus Sachsen verschrieb; ein Anhänger Carlstadt's, Martin Reinhard, wurde gesandt, konnte sich aber wenig behaupten, obschon Paulus Eliä ihn anfangs unterstützte. Darum machte der König 1521 den Versuch, durch neue Abgeordnete Luther selbst, oder Carlstadt oder Andere in's Reich zu ziehen. Von Worms aus wurde gar einige Aussicht auf Luther dem Könige eröffnet, und für Luther darf in jenen Tagen das Anerbieten eines mächtigen Königs dreier Reiche nicht ohne Bedeutung gewesen seyn; aber nur Carlstadt und Mg. Gabler folgten dem Rufe. Sie fanden aber schon die Verhältnisse geändert. Von den Folgen des stockholmischen Blutbads gedrängt, von seinem Schwager, dem Kaiser, ermahnt und vom Pabste wegen der Enthauptung zweier Bischöfe auf's Neue bedrohet, sah der König sich zum Nachgeben genöthigt; in den Niederlanden, wo er Aleander beim Kaiser antraf, versprach er den Rücktritt, obgleich er gegen Erasmus seine Ueberzeugung äußerte, daß es der starken Arzneimittel, die den ganzen Körper erschüttern, für die Kirche bedürfe. Carlstadt zog wieder ab, ehe der König aus den Niederlanden zurückkam, und das Licht beschränkte sich auf den engeren Kreis des Königs und seiner Vertrauten, in welchem schon ein Anfang einer dänischen Uebersetzung des Neuen Testaments nach Erasmus gemacht wurde; Paulus Eliä war nicht mehr in diesem Kreise; er hatte mit dem Tyrannen gebrochen und hatte schon angefangen, an dem Bruche der Reformation mit Rom Anstoß zu nehmen. In gleicher Eile betrieb der König die Verbesserung der kirchlichen Zustände durch Gesetze: ein großes allgemeines Gesetzbuch war schon 1521 ausgearbeitet, worin auch die kirchlichen Verhältnisse, vorzüglich in Bezug auf die gebührende Wartung des geistlichen Amts und den Unterricht, vielfach berührt waren, und die Selbstständigkeit der Nationalkirche, so wie die Beschränkung der Hierarchie erstrebt wurde; eine Verordnung desselben stellte sogar die Ehe der Geistlichen jeden Grades als Bedingung des Ankaufs von Gütern auf. Als aber im Herbste 1521 der Legat Johann de Potentia, um die Sache des Königs in Bezug auf das Blutbad zu untersuchen, nach Dänemark kam, mußte dieser nicht allein jene Verordnung streichen, sondern auch Anderes abändern, ehe das Gesetz im Jahre 1522 als ein specielles Gesetz für die Städte ausging, was muthmaßlich zu dem Berichte Veranlassung gegeben hat, daß er durch ein Gesetz die katholischen Ceremonien und die Messe bestätigt habe, denn diese waren sonst noch in keine Gefahr gerathen. Das ganze Gesetz hatte einen kurzen Bestand; denn nachdem es in einigen Städten eingeführt worden, wurde es nach Entsetzung des Königs abgeschafft und verbrannt. Die Lossprechung, die er durch solche Nachgiebigkeit und durch Aufopferung des vertrauten Rathgebers vom päbstlichen Legaten erkaufte, hielt nicht lange den schwankenden Thron aufrecht: der Adel und die Prälaten kündigten dem Tyrannen den Gehorsam auf und übertrugen die Krone 1523 auf den Oheim Friedrich I. Der entwichene König und seine Anhänger, die ihm in's Ausland folgten, betrieben aber fortwährend seine Wiedereinsetzung und die Reformation zugleich. Der König wurde von Luther selbst vollständig für die Reformation gewonnen und bekehrte gar die Königin; er ließ die erste dänische Uebersetzung des Neuen Testaments in Leipzig drucken 1524 und versandte sie mit einem Vertheidigungs- und

Ermahnungsschreiben des wichtigsten Mitarbeiters Hans Michelsens, dessen Namen die Uebersetzung trägt, sowie mit seinem Bildniß versehen, nach Dänemark; nachher ließ er eine andere Uebersetzung, die nie herauskam, ausarbeiten und nahm selbst an der Arbeit Theil. Auch Luther sprach sich im Büchlein, ob ein Kriegsmann selig werden kann, von dem Standpunkte der absoluten Unterwerfung für die Sache des Königs gegen die dänischen Magnaten aus. Aber die Religionsveränderung trat seinen politischen Interessen mehrfach in den Weg, und er war so schwach befestigt im neuen Glauben, daß er in Augsburg 1530, um die Hülfe des Kaisers zu erlangen, den evangelischen Glauben wieder abschwor, und in Norwegen 1531 die katholische Kirche zu erhalten versprach. Die Partei, die nachher für ihn die Waffen ergriffen, richtete abermals die Fahne des Protestantismus auf, und im traurigen Kerker (seit 1532) kehrte er zu seiner wahren Ueberzeugung zurück und erquickte sich an der dänischen Bibel († 1559).

Das Verhältniß der Reformation zum landflüchtigen Könige mußte einstweilen derselben mehr zum Schaden als zum Vortheil gerathen. Friedrich I. (1523—33) wurde durch seine Handfeste verpflichtet, alle Ketzer, Anhänger Luthers und Andere, am Leben zu bestrafen; der ganze Reichsrath und der Adel verband sich, die ketzerische Predigt und die Bücher Luthers abzuhalten, und die Regierung mußte wenigstens die Bücher, die das Reich dem vertriebenen Könige eröffneten, verbieten. Aber aus Ueberzeugung wie aus Politik war der bedachtsame König Friedrich der Reformation zugethan, und er entzog ihr nicht seine schirmende Hand, als sie von mehreren Seiten sich einstellte. Nun kommt vor Allem in Betracht die Nachbarschaft der an Deutschland gränzenden Herzogthümer, deren factische Verbindung dem einen Stifte der dänischen Kirche schon seit einem Jahrh. zum Theil seine besondere Geschichte gegeben hatte. In beiden fing das Reformationswerk bald an und zwar nach dem Vorbilde der norddeutschen Länder und durch deutsche Kräfte. Von Holstein aus, wo der Bischof von Lübeck der neuen, vom Könige erlaubten Predigt nicht geringen Einhalt that, und die Volkswuth sogar in dem freien Ditmarschen über Heinrich von Zutphen den Märtyrertod verhängte, drang die Reformation mit großer Gewalt in Schleswig ein, von der niederdeutschen Uebersetzung des N. T. (1523) und einem lebendigen Verkehre mit Wittenberg und Niedersachsen getragen. Der Herzog und der Prinz Christian (seit dem Wormser Tage ein getreuer Anhänger Luthers), der Adel und die Bürger huldigten ihr: schon seit 1522 predigte zu Husum der Vicar Hermann Täst, der unter den Häuptern der Reformatoren im Lande eine der ersten Stellen behauptete; die Bürger schützten ihn, der König ernannte ihn zu seinem Capellan. Andere traten in anderen Städten auf, und der König gab im Jahre 1524 die Religion frei, dermaßen daß Niemand um der Religion, päbstlicher oder lutherischer, willen einen Andern gefährden noch beleidigen dürfe. Alsbald beriefen die Regierung oder die Bürger viele evangelische Lehrer aus Deutschland, die in den Städten predigten und an deren Unterricht die Landpfarrer verwiesen wurden. Das Domcapitel zu Schleswig bot eine Geldsumme, um die Erhaltung der katholischen Religion zu erkaufen, aber weder der Bischof Gottschalch v. Ahlefeldt, noch andere Häupter der Kirche wagten es, irgendwie durch Schrift oder That sich dem Strome entgegenzustellen; nur die Evangelischen hatten ihren Kampf mit anabaptistischen Schwärmern und Abenteurern (besonders dem Melchior Hofmann), die aber nach einem Religionsgespräche in Flensburg 1529 des Landes verwiesen wurden. In möglichster Stille wurden allmählich die Meßpriester mit Pensionen verabschiedet, Bettelklöster verlassen oder ausgeräumt und anders verwendet. Als die Stadtgemeinden solchergestalt ihre Kirchen eingerichtet hatten, wurde auch eine Visitation für das Land 1527 unternommen; aber die Landeskirche bildete sich in Ermangelung eines allgemeinen Gesetzes nach Gewohnheit und Willkühr der Patrone und Gemeinden sehr verschieden aus: der Bischofszehnten ging verloren, die andern wurden vielfach verkümmert; der Gottesdienst blieb ohne feste Regel, und es dauerte bis 1542, ehe das neue Kirchengesetz herauskam, das dennoch nicht allen Verhältnissen und anscheinend nur einer deutschen Kirche angepaßt war. Fast ebenso lange bestand auch neben der neuen Kirche die katho=

lische fort, zuletzt auf das Domcapitel und einige Klöster beschränkt; der Bischof reinigte noch im Jahre 1528 eine entweihete Landkirche und verkündete den gewohnten Ablaß, und als er im Jahre 1533 zu der dänischen Königswahl eingeladen wurde, durfte er noch die Forderung stellen, daß der neue König sich zur Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes verpflichten sollte, ebenso wie der Erbe der Herzogthümer sich damals verbinden mußte, die noch übrigen kirchlichen Stiftungen ungeändert zu lassen, bis die beiden Reiche, zu denen die Herzogthümer gehörten, ihre endliche Reformation erlangt hätten. Dieses geschah in Dänemark 1536, aber die Reste der katholischen Kirche in Schleswig blieben doch länger stehen; der Bischof starb 1541; ein evangelischer Bischof wurde durch das Capitel erwählt und aus den Stiftsgütern besoldet; aber bei der Theilung 1544 wurde die kirchliche Inspection auf die Pröbste und Superintendenten übertragen; die Güter des Bisthums und des Capitels ging in die Hände evangelischer Prälaten (Gelehrter und fürstlicher Personen) über, bis es im Jahre 1661 eingezogen wurde. Ein Nonnenkloster verblieb zur Versorgung adelicher Fräulein, so wie drei in Holstein, denn der Adel hatte es schon lange dahin gebracht, daß die mit Gütern dotirten Nonnenklöster als ein Beneficium für den adelichen Stand angesehen werden konnten.

Der schnelle Fortschritt der evangelischen Predigt im Herzogthum war nicht ohne mehrfachen Einfluß auf das Königreich, aber der Hergang der Sache gestaltete sich sehr verschieden: es bedurfte hier einheimischer Lehrer, und die Hierarchie war auf kräftige Gegenwehr bereitet. Anscheinend herrschte der tiefste Friede während der ersten Jahre des neuen Königes bis zum Jahr 1526; aber das Feuer glimmte unter der Asche. Einige Männer hatten im Auslande das Evangelium kennen gelernt, mehrere bezogen eben damals die Universität Wittenberg; von der Schule Morten Borups in Aarhuus gingen viele dereinstige evangelische Prediger aus; in dem Carmeliterstudium zu Copenhagen und andern Schulen, denen Paulus Eliä als Provincial vorstand, wurde das biblische Christenthum vorgetragen und die Gebrechen der Kirche besprochen. Die dänische Uebersetzung des Neuen Testaments wurde begierig gelesen, erregte nicht geringe Zweifel an der Kirchenlehre und gab Anlaß, sich über die Religion zu besprechen. Auch Luthers Schriften kamen durch Bücherverkäufer hinein, so z. B. seine kurze Form, die zehn Gebote zu betrachten, welches Büchlein Paulus Eliä im Jahre 1524 sogar zu übersetzen sich erdreistete und 1526 herausgab. Dieser Mann nahm auch thätigen Antheil an einer Uebersetzung der Psalmen Davids, die sein Schüler Frands Wormordsen im Carmelitercollegium nach dem Vorgange Luthers vorgenommen hatte und 1528 herausgab. Aber derselbe Paulus Eliä schwankte zwischen den schroffen Gegensätzen des Alten und Neuen, als es zum offenen Kampf kam, und sein Name ist daher geschimpft (Poul Vendekaabe, Wetterhahn) auf die Nachwelt gekommen. Denn als er sich schon 1524 den Anfeindungen der Hierarchie bloßgestellt sah und sich doch vor nichts mehr als vor dem Namen eines Ketzers fürchtete, so wie er auch immer den revolutionären Gang der Reformation mißbilligte, lieh er den Machthabern seine Feder, um auf einmal die Entsetzung des Königs Christierns, an der er thätigen Antheil genommen, und die bestehende Kirche gegen den Aufruf Hans Michelsens in dem Sendschreiben, das dem Neuen Testament einverleibt war, zu vertheidigen (1527). Seitdem wurde er immer mehr in die Polemik hineingezogen, das irritable Gemüth des Mannes wurde erhitzt und goß sich in den derbsten Schmähreden über die Führer der Reformation aus. Es mangelte nicht an Anschuldigung der Bestechung, der Heuchelei und des Lügens, aber der Preis wird nimmer angegeben, und bei aller Wildheit im Streite bewährte sich immer seine Sympathie mit wesentlichen Stücken der Reformation, und es gelang ihm nie, das volle Vertrauen der Partei, der er diente, zu gewinnen. Als ein anderer Erasmus wollte er die Reformation ohne Bruch und innerhalb der kirchlichen Dogmen. Das harte Urtheil, das die Evangelischen über ihn fällten, erklärt sich daraus, daß er, nachdem er so Viele für die Reformation gewonnen hatte, vor den Consequenzen seiner eigenen biblischen Ueberzeugungen erschrack.

Das neue Licht fing auch an, außerhalb des Kreises der Gelehrten zu leuchten. Der König gab die Bibel frei 1525 und zeigte sich seit 1526 mit seinen vielen holsteinischen und schleswigschen Edelleuten und Soldaten als Anhänger der Reformation. Der dänische Adel neigte sich zum Theil auf die Seite derselben und begann die Rechte der Hierarchie zu schmälern; die Geldnoth des Reichs unterstützte bei Vielen die Reformation. Schon 1526 beschloß der König und Reichsrath, daß kein Geld mehr für die Confirmation der Bischöfe und anderer Geistlichen aus dem Reiche gehen dürfe, sondern daß die Confirmation bei dem Könige zu suchen sey, wodurch die Nationalkirche von Rom losgerissen war und die Aussicht auf geweihete Bischöfe verloren ging. Die Bürger erkannten die Wahrheit bald, als nun evangelische Prediger auftraten, und die Bauern hielten ihre Gaben und zum Theil den Zehnten zurück. Die Bewegung fing in Jütland an: aus Schleswig, besonders aus Hadersleben, wo viele deutsche Prediger und Lehrer am Hofe des Prinzen versammelt waren, verbreitete sich die neue Lehre im Jahre 1526 über die ganze Halbinsel. In Wiburg bildete sich der erste feste Punkt: daselbst befand sich damals der Mann, der als der Reformator Dänemarks vor Allen bezeichnet werden muß: Hans Tausen, ein Johannitermönch, aus Fühnen gebürtig, war im Jahr 1522 auf Kosten des Klosters Antworskov auf deutsche Universitäten geschickt worden, hatte aber, von dem Rufe und den Schriften Luthers angezogen, Cölln und Löwen mit Wittenberg vertauscht, wo er in vollen Zügen die Lehre des großen Reformators in sich aufnahm und sich dieselbe mit großer Klarheit und Sicherheit aneignete. Sein Prior rief ihn zurück, warf ihn in's Gefängniß und schickte ihn zu einem gelehrteren Prior nach Wiburg. Da predigte er aber die evangelische Wahrheit, wurde von den Bürgern gegen die Gewalt des Bischofs geschützt und zuletzt als königlicher Caplan 1526 vom König in Schutz genommen. Eine Schule wurde errichtet, der ein anderer Schüler Luthers, Jörgen Sadolin, mit Erlaubniß des Königs vorstand, und mehrere Mönche traten ihnen bei. Aehnliches geschah in anderen Städten, wo die neuen Prediger, mit Schutzbriefen des Königs versehen, auftraten. Vergebens warnten die Bischöfe, vergebens luden sie die eifrigen katholischen Zeloten Eck und Cochläus ein, in's Land zu kommen, um die Ketzer zu bestreiten; vergebens erinnerten sie den König an die von ihm beschworene Handfeste. Der Reichsrath selbst fand die Ausstellung der Schutzbriefe unberechtigt und bedenklich; der König zog sich aber hinter die Deutung zurück, daß er nicht lutherische Ketzerei, sondern die Predigt des Wortes Gottes in Schutz genommen habe; die Privilegien, die er zu handhaben sich verbunden hatte, sah er meistens in den weltlichen Vorzügen und Rechten, die dem Stande der kirchlichen Hierarchen zukamen, und selbst wenn diese von den andern Ständen angefochten wurden, vermittelte er lieber einen Vertrag, als daß er sie unbedingt in Schutz genommen hätte. Die Bewegung forderte aber eine gesetzliche Entscheidung; der Reichsrath und der Adel versammelten sich zu einem Herrentag in Odense 1527, der die Grundlage der Reformation legte. Die Prälaten erlangten zwar durch Nachgeben gegen den Adel die Bestätigung ihrer Rechte in Bezug auf Zehenten, Gefälle und gerichtliche Jurisdiction, doch nicht unverkürzt, dieweil der Adel für sich die Zehntenfreiheit und die geistlichen Geldbußen ihrer Unterthanen erzwangen und auch die Last der Gaben außer dem Zehnten für die andern Stände ein wenig erleichtert wurde. Als aber der ganze Reichsrath zugleich auf die Wiederherstellung der Jurisdiction der Bischöfe über das Lehramt drang, und sich mit dem Versprechen der Bischöfe, das Evangelium predigen zu lassen begnügte, bestand der König auf der Duldung des schon weit verbreiteten Lutherthums und auf einer Reformation der kirchlichen Zustände nach dem Vorbilde desselben. Es gelang ihm auch, ungeachtet dem Proteste der Prälaten eine Constitution durchzusetzen, durch die bis zu einem allgemeinen Concilium volle Religionsfreiheit und der Schutz des Königs den Lutherischen zugesagt wurde. Ein königliches Mandat gestattete außerdem den Klosterleuten und den Geistlichen die Ehe. Damit war alle geistliche Jurisdiction den Bischöfen entzogen; sie gaben aber nicht

nach, wie der schleswig'sche Bischof gethan hatte, sondern sie zogen das Vaterland in einen harten und langwierigen Kampf hinein.

Auf der Grundlage der Odense-Constitution erhob sich bald eine evangelische Kirche, die, des Sieges gewiß, immer mehr die alte Kirche überflog. Die Buchdruckerkunst leistete jetzt in Dänemark ihren ersten großen Dienst: die evangelischen Lehrer, Tausen an der Spitze, sandten Flugschriften und Bücher erbaulichen, liturgischen und polemischen Inhalts aus; eine neue Uebersetzung des Neuen Testaments nach Luther wurde von Christiern Pedersen, der dem entsetzten Könige gefolgt war, in's Reich verschickt; jeder Angriff der Katholischen, besonders des Pauli Eliä, wurde am derbsten abgewiesen. In Wiburg kam es schon 1529 dahin, daß die ganze Kirchenverfassung der Stadt mit Genehmigung des Königs nach den evangelischen Grundsätzen eingerichtet und die überflüssigen Kirchen abgebrochen wurden; nur die Domkirche mit dem Bischof und seinem Capitel stand zurück, und beide Parteien verdammten sich gegenseitig. In Malmöe bildete sich seit 1528 unter dem Schutze der Stadtobrigkeit ein neues und sehr wichtiges Centrum für das östliche Reich; hier sammelten sich die aus Copenhagen vertriebenen Lehrer, großentheils aus der Schule Pauli Eliä, und mit Genehmigung des Königs errichteten sie 1529 eine hohe Schule aus vormaligen Kirchenzinsen; in demselben Jahre wurden die Ueberbleibsel des Katholicismus aus der Stadt entfernt. In Copenhagen führte der König selbst den Anfang herbei, indem er Hans Tausen 1529 an die dasige St. Nicolaikirche berief, und binnen eines Jahres schritt die Reformation ebenso weit vor wie in Wiburg. Seine Versetzung veranlaßte die erste evangelische Priesterweihe, die Tausen in Wiburg unternahm; viele folgten nach, besonders in Malmöe. So war die neue Kirche durch Cultus und Lehrstand in's Leben getreten; das Bekenntniß kam im Jahre 1530 hinzu. In diesem Jahre nahm die Sache der Evangelischen einen neuen Aufschwung durch einen Herrentag, der in Copenhagen gehalten ward. Die Bischöfe hatten eine geordnete Verhandlung verlangt, sie wollten den Beweis führen, daß die neuen Lehrer Ketzer und Verfluchte seyen, und führten Klage wegen des neuen Uebergriffs der Ordinationen. Der König mag die Absicht gehegt haben, sie zum Nachgeben zu zwingen. Beide Parteien wurden, so wie bei einem Rechtshandel üblich war, vor das höchste Gericht des Königs und des Reichsraths vorgeladen, um (wie es gesagt wurde) eine christliche Reformation und die Eintracht im Reiche zu bewerkstelligen. Mit Zuversicht und reger Hoffnung stellten sich die evangelischen Prediger aus dem ganzen Königreiche ein und legten am 9. oder 11. Juli ein Glaubensbekenntniß in 43 Artikeln vor, das mit dem gleichzeitigen augsburgischen Bekenntnisse, doch ohne alle Kenntniß desselben sehr genau übereinkommt; nur ist das Schriftprinzip hier ausdrücklich und scharf ausgesprochen und das Pabstthum so wie alles Unevangelische wird schroffer und ohne alles Beweisführen verworfen und abgewiesen. Dem Volke wurde dieses Bekenntniß in 4 täglichen Predigten in allen Kirchen der Stadt erklärt; die ganze Stadt ward für das Evangelium gewonnen. Die Prälaten hatten jetzt um ausländische Hülfe durch einen nach Cöln abgeschickten Boten geworben: ein Dr. Stagefyhr und ein Doctor aus Bomberg werden genannt, und ein handschriftliches Werk, das vermuthlich von jenem herrührt, bezeugt, daß mit diesen Männern tüchtige Kräfte gewonnen waren, wenn die Verhältnisse irgend eine Anwendung derselben verstattet hätten. Die Prälaten reichten 27 Klagepunkte über die Lehre und das Verhalten der Prediger ein; diese beantworteten sie und vergalten sie mit anderen 12. Es kam aber zu keinem Resultat, weil die Verhandlung sich über die zu gebrauchende Sprache und über die mündliche oder schriftliche Form lange abmühte und zuletzt über den Richter des Streits sich zerschlug. Die Prälaten verwiesen auf eine künftige Widerlegung der Apologie der Ketzer, die Prediger gingen den König um Reformationsdecrete an; aber der König mußte es dabei bewenden lassen, daß er ihnen auf's Neue seinen Schutz zusagte, und hieß sie bei der Predigt des Evangeliums ausharren. Keine der Parteien war mit dem Ausgange zufrieden; aber die Evangelischen, die unbesiegt aus dem hohen Gerichte gegangen waren, hatten durch die

Zusammenkunft und den ganzen Auftritt neue Kräfte gewonnen und nahmen sich zum Theil selbst, was der König nicht zu geben gewagt hatte. In mehreren Städten wurde jetzt die katholische Messe als abgöttisch ausgerottet; in Copenhagen wurde die Hauptkirche vom Volke erstürmt und von der Regierung beiden Parteien verschlossen. Die Universität löste sich gänzlich auf. In Wiburg wurde die Thumkirche reformirt und in vielen Städten wurden die Klöster ausgeräumt, nicht immer ohne Gewalt und einmal in Schonen nicht ohne Blut. Der König verschenkte Klöster und Kirchen an die Städte, jene auch an einzelne Männer; er ließ sich das Gold und Silber der Kirchen zum Kriegsbedarf anweisen und sammelte 1532 aus den Kirchen eines Stiftes 14,000 Loth; desgleichen legte er dem geistlichen Stande große Steuern auf. Der Adel zog die Gaben der Vorfahren ein, als der bedungene Gottesdienst erlosch. Alles drohete dem Katholicismus den Untergang. Die ergrimmten Prälaten hielten sich still; nach einem hitzigen Kampfe für die Messe hielt Paulus Eliä seine härteste Streitschrift zurück, und es schien, als ob einige der Bischöfe die Nothwendigkeit sich zu fügen erkannten. Der für Fühnen gewählte Knud Gyldenstierne rief Jörgen Sadolin als Prediger nach Odense, ließ ihn den Katechismus Luthers und die augsburgische Confession übersetzen und gebot den Pfarrern, sich solcher Lehre zu befleißigen; er wolle sie danach verhören lassen. Ueber mehreres Andere sprachen sich die Evangelischen mit steigender Hoffnung aus, während Tausen noch immer in den König drang, mit der königlichen Gewalt die Bischöfe ein wenig zu reformiren. Aber plötzlich wurden die Prälaten alles Zwanges los: König Friederich starb (April 1533).

Es war damals kein erwählter Nachfolger, und eine neue Königswahl konnte wegen der Verbindung des Reichs mit Norwegen nicht sogleich stattfinden; die Wünsche waren auch streitig über dieselbe: die Prälaten fürchteten den Herzog Christian und zogen den minderjährigen Bruder vor, der noch für die katholische Partei gewonnen werden könnte: die Wahl wurde auf ein ganzes Jahr verschoben. In diesem Zwischenreiche triumphirten die Prälaten und wagten den Versuch, die Reformation durch Gesetze und Gewalt zu hintertreiben. Eine zweideutige Resolution des um den Zwiespalt besorgten Reichsraths wandelten sie kraft der Mehrheit der Stimmen zu einem Gesetze um, wodurch die Religionsfreiheit aufgehoben wurde: alle Lehrer sollten der bischöflichen Jurisdiktion untergeben seyn, die Bischöfe allein sollten für die christliche Predigt und den Gottesdienst sorgen, die unberufenen Lehrer sollten vertrieben und durch weltliches Gericht abgehalten werden; kein Kloster dürfe aufgehoben werden, selbst die Wiederherstellung der aufgehobenen ward in Aussicht gestellt, sowie eine neue hohe Schule (wahrscheinlich in Roeskild) für die bischöfliche Geistlichkeit. Ein solches Gesetz war um so bedenklicher, als der Bischof mit einigen Reichsräthen in jedem Stifte die Regierung während der Thronvakanz führen sollte. Es zeigte sich aber bald, daß die Bischöfe das Ziel nicht erreichen konnten; denn als sie sogleich mit Hans Tausen den Anfang machten und ihn nach Erlassung der kanonischen Strafe zur Landesverweisung verurtheilen ließen, regte der Unwille des Volks sich auf so stürmische Weise, daß der Bischof es rathsam fand, sich zu einem Vergleiche mit ihm bereden zu lassen und den Bürgern den Prediger und die Kirchen der Stadt zu überlassen; auch waren nicht alle Bischöfe gesonnen, denselben Gebrauch von dem Gesetz zu machen. Einige derselben aber fingen eine planmäßige Verfolgung an, und wo die Gewalt ausreichte, wurden viele Prediger fortgejagt und bestraft und viele Kirchen den Bürgern wieder weggenommen, so besonders im Erzstifte und im Stifte Aarhuus. Das Wort sollte die That rechtfertigen: jetzt wurde die Schrift des deutschen Helfers in dänischer Bearbeitung von Paulus Eliä ausgegeben, und der Bannfluch wurde gar über ganze Städte gesprochen. Solches kam aber zu spät, um auf die öffentliche Meinung irgend einen Einfluß auszuüben; selbst Paulus Eliä führte jetzt die Sache der katholischen Kirche nur im Sinne des Erasmus, daß man durch gegenseitiges Nachgeben Eintracht suchen und den Kern des Gegensatzes einem künftigen (freilich katholischen) Concilium anheimstellen sollte. Er fand aber damit auch kein Ge-

hör; die Evangelischen wollten nur den Sieg, dem auch selbst die Verfolgung sie entgegenführte. Die Gewalt entfiel bald den untüchtigen Händen der Bischöfe und Reichsräthe; nach einem Jahre gerieth das Reich durch auswärtige Feinde, Bürgerkrieg und räuberischen Frevel in die traurigste Lage. Die Führer, die in der Grafenfehde für den gefangenen König Christian stritten, mußten sich durch den Protestantismus empfehlen, und mit Hülfe ihrer Waffen vollendete sich hie und da die Ausrottung der Ueberreste des Katholicismus, so in der Hauptstadt, wo jetzt die Hauptkirche den Evangelischen übergeben wurde. Aber an der blutigen Erhebung der Bauern hatte der Religionszwist keinen unmittelbaren Antheil, sie fielen über den Adel her und betrachteten die verweltlichten Bischöfe nur als adelige Magnaten. Dann sahen die Bischöfe sich auch genöthigt, mit dem jütischen und fühnenschen Adel gemeine Sache zu machen und sich an den lutherischen Herzog zu wenden. Die Wahl Christians III. (1534) war die Bürgschaft der Reformation, die Erhebung jenes Königs auf den Thron gab das Zeichen zu ihrer Einführung. Er bestätigte die Privilegien des geistlichen Standes nicht, wohl aber die Religionsfreiheit beider Bekenntnisse; die Ordnung des Kirchenwesens verschob er auf künftige Berathung mit dem Reichsrath und dem Adel, und sagte den Städten, die sich ihm ergaben, die evangelische Kirchenverfassung zu. Sein Entschluß mag schon lange gefaßt gewesen seyn; die Abschwächung des Reichs während der langwierigen Zerrüttung wies auf die großen in einer evangelischen Kirche überflüssigen Reichthümer der Bischöfe hin; das Episkopat im Reichsrath war mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar; ein allgemeiner Volkshaß ruhete auf den Bischöfen, denen man das Unglück des Reichs noch mehr Schuld gab, als sie es verdienten. Sobald die Hauptstadt sich ergeben hatte, sammelte der König einige weltliche Reichsräthe, während die Bischöfe noch nicht gekommen waren und mehrere ihnen zugethane Reichsräthe im Auslande sich befanden; am 12. Aug. wurde es dann in tiefster Verborgenheit beschlossen, daß die Bischöfe vom geistlichen und weltlichen Amte entsetzt und die Stiftsgüter als Besitz der Krone eingezogen werden sollten. Der König ließ diese sogleich alle einziehen, um in der Ausführung des Beschlusses nicht gestört zu werden. Dann schrieb er gegen die Gewohnheit der späteren Zeiten einen allgemeinen Reichstag nach Kopenhagen aus und legte den versammelten Ständen, unter denen der geistliche zum ersten Male vermißt wurde, die neue Constitution des Reichs vor. Sie wurde durch Acclamation bestätigt; alle wollten „keine solche Bischöfe mehr im Reiche, sondern bei dem Evangelium bleiben." Dem Könige und dem Reichsrathe wurde es übertragen, für die Verwaltung und Verwendung der kirchlichen Güter zum Behufe der Krone, der Wissenschaften und der Kirche, so wie für die Ordnung der Kirche zu sorgen.

So war der Kampf beendigt und die Reformation angenommen; kein anderes Gesetz hat die Lehre und die Glaubensregel bestimmt. Das Evangelium sollte gelehrt werden, und es war schon so weit gelehrt, daß nirgends die Religionsfreiheit in Anspruch genommen wurde außer den Klöstern und Domcapiteln, wo der katholische Glaube und Kultus, doch mit Beschränkungen und nicht ohne Bekehrungsversuche, eine Zeitlang sich erhielt. Die gefangenen Bischöfe wurden, mit Ausnahme Eines, nach geleisteter Absagung wieder losgelassen und anständig versorgt; drei derselben bekannten sich zum Evangelium, von welchen zwei in die Ehe traten; einer kam sogar abermals in den Reichsrath. Paulus Eliä verschwindet aus der Geschichte; denn die Sage, daß er in den Dienst der evangelischen Kirche getreten sey, ist unverbürgt; er mag, wie viele Andere, in irgend einem Kloster sich verborgen haben. Einige Mönche wanderten aus, besonders die Bettelmönche, denen der Geist der Zeit so abgeneigt war, daß es damals bei Lebensstrafe zu betteln verboten ward.

Dem Beschlusse des Reichstags gemäß fielen die bischöflichen Güter und die Herrenklöster an die Krone und wurden (die Klöster je nachdem die Klosterleute ausstarben) in Lehen und Schlösser umgewandelt und allmählig größtentheils veräußert. Die Bettel- und Hospitalklöster wurden, so weit es nicht schon geschehen war, den Städten übergeben oder in große

öffentliche Armenhäuser verwandelt, das Karmelitercollegium des Pauli Eliä wurde zuletzt eine Studentenwohnung. Ebenso kam ein Drittel aller Zehnten im ganzen Lande (der Königszehnte) und die Domcapitel an die Krone; der Zehnte wurde zum Theil auf die Universität, die Schulen und die kirchlichen Bedürfnisse verwendet, zum Theil verblieb er aber den Krongütern und kam mit diesen oder durch Ankauf an die Gutsbesitzer. Die Domcapitel, die nach dem Rathe Luthers, wo sie sich vorgefunden, beibehalten wurden, dienten als Gehalte gelehrter Männer, die zugleich das Ehegericht abgaben; aber in der Noth der Regierung wurden auch ihre Güter seit 1660 veräußert. Auch die Dorfkirchen kamen in so weit an die Krone, als sie, wo sie nicht unter Patronat waren, was damals selten war, vom königlichen Lehnsmann verwaltet wurden, und ihr Ueberschuß nicht immer auf kirchliche Zwecke verwandt wurde; nachher sind sie alle in privates Eigenthum insoweit übergegangen, als der Besitzer das Drittel des Zehnten (der überall beibehalten ist) und andere Gefälle der Kirchen gegen die Verpflichtung der Erhaltung des Gebäudes erhebt, und solches Besitzthum begründete bis 1849 für Adelspersonen, sogar das Ernennungs= oder (seit 1809) das Präsentationsrecht zum Pfarramte. Auch der Adel bekam seinen Antheil an der reichen Beute, nicht nur mittelbar durch Belehnung, sondern auch unmittelbar durch Beschenkung und durch das Reclamationsrecht, das in allen folgenden Handfesten ihm bestätigt wurde.

An der neuen Ordnung der kirchlichen Institutionen hatten die Wittenberger großen Antheil; denn König Christian III. hegte sein ganzes Leben hindurch die größte Hochachtung für den großen Reformator und seine Gehülfen. Der König erbat sich den Beistand Bugenhagens und Melanchthons; weil sie aber wegen des nach Mantua ausgeschriebenen Conciliums nicht kommen konnten, ließ der König am Anfang des Jahres 1537 eine Kirchenversammlung in Odense halten, auf der wahrscheinlich die Kirchenordnung entworfen wurde. Sie schließt sich am getreuesten den deutschen Mustern an, besonders der braunschweigischen und hamburgischen; doch geht sie in der Verfassung von ihnen ab. Sie war lateinisch geschrieben, und wurde nach Wittenberg, um die Genehmigung Luthers zu erhalten, geschickt. Im Sommer kam Bugenhagen, krönte den König und vollendete die Kirchenordnung, die dann durch Beifügung der Ordnung Bugenhagens für Klosterleute vervollständigt, am 2. Sept. vom König publicirt und den neuen Vorstehern der Landeskirche übergeben wurde. Sie war damals von zwei Repräsentanten jedes Domcapitels und den angesehensten evangelischen Lehrern im Königreiche und dem dänischen Herzogthum unterschrieben, aber lateinisch; nachher wurde sie in's Dänische von dem neuen seeländischen Bischof Peter Palladius übersetzt und zuletzt, aber doch nach einer andern Uebersetzung und mit einigen Abänderungen auf dem Herrentage zu Odense 1539 von dem Reichsrathe endlich bestätigt. Sie trug annoch den Namen der Kirchenordnung für beide Königreiche und die Herzogthümer Schleswig und Holstein; aber ihre Gültigkeit für die letztgenannten Länder mag durch die plattdeutsche von Bugenhagen ausgearbeitete Kirchenordnung, die im Jahre 1542 zu Rendsburg angenommen ward, aufgehoben oder auf die dänischen Gemeinden beschränkt worden seyn, und für Norwegen wurde im folgenden Jahrhundert 1607 eine eigene wenig geänderte Ordnung ausgefertigt. Für Island wurde sie aber geltend gemacht, als diese Insel nach der Aufhebung des drontheimischen Erzbisthums, zu dem sie als norwegische Colonie früher gehört hatte, näher an Dänemark angeschlossen wurde; nach ihr wurde die Reformation daselbst im Jahre 1551 beendet.

Zugleich mit der Kirchenordnung bekam die dänische Kirche ihre ersten Vorsteher: jedem Stifte wurden ein Superintendent oder Bischof und ein königlicher Beamter (Stiftslehnsmann) vorgesetzt. Die ersten Bischöfe waren der aus Wittenberg heimgekehrte Peter Palladius und fünf der Führer der Reformation, außerdem für Ripen Einer, der in Deutschland geboren in dem Herzogthume gelehrt hatte und der Sprache nicht kundig war. Man vermißt aber Hans Tausen unter denselben; man kennt die Ursache nicht; aber 1542 ward er der Nachfolger jenes Bischofs zu Ripen. Sie wurden sämmtlich von Bugenhagen am 2. Sept. eingeweihet, denn die dänische Kirchenordnung führte eine eigene

Weihe der Bischöfe ein. Sogleich zogen sie mit den Stiftslehnsmännern umher, um durch eine Visitation die Kirchen zu ordnen. Viele Kirchen wurden aufgehoben und zwei oder drei oft einem Pfarrer anbefohlen. Auf dem Lande blieben die meisten Pfarrer, die auch in den verflossenen 10 Jahren die neue Lehre sich anzueignen vermocht hatten, im Amte; die Stadtgemeinden hatten meistens schon lange ihre Prediger. Für diese gebrach es besonders an den nöthigen Gehalten, während auf dem Lande der Zehnte, die Pfarrhöfe und die Mensalgüter besser ausreichten, daher der König 1542 den Königszehnten der Städte den Pfarrern und Kirchen überließ. Zwei große Synoden wurden zu Kopenhagen 1540 und zu Antvorskov 1546 gehalten, um die zweifelhaften Fragen zu entscheiden. Mit der Kirche wurde die Universität zu Kopenhagen reformirt: Bugenhagen verfaßte die neue Fundation nach dem Muster der wittenbergschen; der König gab die Mittel dazu aus dem Kirchengut her; die ganze Dotation wurde auf 50,000 Thaler geschätzt, ergibt aber jetzt ungefähr 70,000 Thlr. jährlich. Der Bischof von Seeland sollte Professor der Theologie seyn. Den Theologen derselben wurde der Auftrag gegeben, die erste vollständige Uebersetzung der Bibel zu besorgen; sie wurde von dem classischen Stylisten Christiern Pedersen in treuer Anschließung an die lutherische Bibel ausgearbeitet, und erschien im Jahre 1550. Auch gelehrte Schulen wurden in jeder Stadt aus den kirchlichen Mitteln und unter der Obhut des Bischofs errichtet. Für den Volksunterricht konnte aber noch sehr wenig geschehen: die Küsterämter in der Nähe der Städte mußten den gelehrten Schulen als Gehalte und Stipendien dienen, und der Substitut oder Scholar war nur verpflichtet, einmal in der Woche der Jugend die Kinderlehre vorzusagen.

Die ganze Ordnung zog sich durch viele Jahre hin, und erst als die Bibel 1550 ausgegangen, die neuen Einpfarrungen vom König und Reichsrath 1555 bestätigt und das erste Altarbuch (Manuale) von Palladius 1555 ausgegeben war, konnte das äußere Reformationswerk als abgeschlossen betrachtet werden. Um dieselbe Zeit beschließen die Männer der Reformation ihr segensreiches Leben: Frands Wormordsen starb 1551, der König und der Bischof Sadolin 1559, Peder Palladius 1560 und Hans Tausen 1561.

4. **Die kirchlichen Zustände auf der Grundlage der Reformation***). Was den **Gottesdienst** betrifft, so ruhte die Einrichtung desselben, wie sie in der dänischen Kirchenordnung gegeben war, wesentlich auf den Bugenhagenschen Vorarbeiten. Diese Einrichtung, so weit sie bis in's 17. Jahrh. sich erhalten hatte, wurde durch das Ritualbuch von 1685 und das Altarbuch von 1688 bestätigt, und besteht im Königreiche den wesentlichen Bestandtheilen nach bis auf den heutigen Tag. In jener Zeit fielen auch die letzten Ueberreste des lateinischen Gottesdienstes weg. Im Jahr 1783 wurde der Exorcismus abgeschafft. Mehrmals seitdem (1785, 1805, 1830) wurden vergeblich tiefer eingehende Aenderungen des Rituals gefordert; selbst die unter den Auspicien der Regierung 1839 gemachte Ueberarbeitung ist aufgegeben worden. Es bestehen noch mehrere Gebräuche, die man in der Reformationszeit hatte stehen lassen. Messesingen, Chorhemd, Chorrock, Altarlichter, Bischofsmantel &c. In diesem Jahre wird ein gehaltreiches Gesangbuch in die Hände der Pfarrer und der Gemeinden zur Wahl übergeben. Im Jahr 1739 wurden die meisten Wochenpredigten, 1770 die an den Heiligentagen eingestellt. Hin und wieder kommen auf dem Lande besondere Fasten-, Saat- und Erntepredigten vor. Der dänische Frei-Bettag fällt auf den 3. Tag nach Ostern. In Schleswig wirkte vielfach deutsche

*) H. **Ushing**, Kirkeforfatningen i de kongelige danske Stater 1—4. Del. Soröe 1786—89. J. L. A. **Kolderup-Rosenvinge**, Grundrids af den danske Kirkeret, 2 Ugd. Kbhvn. 1851. A. F. **Bergsöe**, den danske Stats Statistik. 1—4 Bd. Kbhvn. 1844—53. (vgl. die geschichtlichen Werke: **Pontoppidan**. Ann. Eccl. 3—4 Thl. bis 1700. L. **Helweg** den danske Kirkes Historie efter Reformationen. 1—2 Bd. Kbh. 1851—55 bis 1825. C. T. **Engelstoft** Liturgiens Historie Kbh. 1840, und **deß**. Om Geistligheden som Rigsstand i Danmark. Kh. 1850, auch in N. Hist. Tidsskr. 4 Bd.) H. N. J. **Jensen**, Versuch einer kirchl. Statistik des Herzogthums Schleswig. Kiel 1843. J. **Wiggers** kirchliche Statistik. 2 Bde. S. 375 ff.

Sitte ein, und die Adler'sche Agende, die 1797 in beiden Herzogthümern eingeführt wurde, trug dazu bei, die Einförmigkeit des Gottesdienstes zu stören. Die Kirchenverfassung spitzt sich zu in den Bischöfen, die bald nach der Reformation Superintendenten genannt wurden. Ihre Zahl blieb dieselbe wie in den katholischen Zeiten, nur wurden die Sitze zweier Bischöfe verlegt. Der von Seeland erhielt seine Residenz in Copenhagen, der von Börglum in Aalborg. Nachher ist das Stift Schonen von Dänemark getrennt, und zwei kleine neue Bisthümer vom dem fühnen'schen abgesondert worden. Ein Bischof von Island ist an die Stelle der zwei katholischen getreten. Das Bisthum für Schleswig ging durch die Theilungen des Landes ein; nach vielen Abänderungen der Kirchenverfassung durch Superintendenten und Generalsuperintendenten ist jetzt abermals ein Bischof bestellt, der aber keine Bischofsweihe erhält. Der Bischof von Seeland ist der Primas der dänischen Bischöfe, doch ohne andern Vorrang, als daß er die andern Bischöfe ordinirt, den König salbt und den Vortritt hat. Bis 1830 war derselbe Professor der Theologie in Copenhagen. Sein Stift ist im Verlaufe der Zeit mit Grönland, den Faröerinseln und den dänischen Kolonien außer Europa vermehrt worden, wogegen die Insel Rügen schon längst davon getrennt worden ist. Der König ernannte die ersten evangel. Bischöfe, nachher wurden sie von den Stadt-Pfarrern des betreffenden Stiftes gewählt, bis die Einführung der Souveränetät 1660 der Krone das Wahlrecht zueignete. Der Bischof hat zwar keine Pfarre, ist aber verpflichtet, in dem ganzen Bisthum und am Orte, wo er wohnt, zu predigen. Jenes verbindet er mit den Kirchen- und Schulvisitationen, die er alle drei bis fünf Jahre vornimmt. Jede Hard (deren es in den Bisthümern zur Zeit der Reformation, je nach der Größe desselben, 13 bis 36 gab, hatte von 1536 bis 1806 einen Hardprobst als Vorstand, der von den Pfarrern und dem Bischofe gewählt und seit 1660 von dem Könige bestätigt wurde. Im J. 1806 wurden, um das Schulwesen zu befördern, Amtspröbste bestellt, die abermals 1822 durch Distriktspröbste ersetzt wurden; diese Distrikte umfassen 2 oder 3 Harde. Diese Pröbste bilden mit den Amtmännern die Schuldirektion; die Pröbste sollten eigentliche Kirchenvisitationen halten, allein außer den Schulen geht ihre Visitation nur auf die Pfarrhöfe und Kirchen. Zweimal des Jahres versammelten sich ehemals die Pröbste mit dem Bischof und Stiftsamtmann, theils um die neuen königlichen Gesetze und die Monita der Bischöfe zu vernehmen, theils um geistliches Gericht zu halten. Der König entschied in letzter Instanz in Verbindung mit einigen Gelehrten und Bischöfen. Seit Einführung der Souveränetät besteht als erste Instanz ein Probstgericht, bestehend aus dem Probste und dem weltlichen Richter der Hard; höchste Instanz ist das Landesgericht, worin kein Geistlicher Sitz hat. Die Diöcesansynode findet jetzt einmal des Jahres statt, es sind Versuche gemacht worden, diesen Versammlungen durch wissenschaftliche und pastoraltheologische Verhandlungen ein größeres Interesse zu geben.

Die Pfarrer wurden anfänglich durch sieben Wahlmänner der betreffenden Gemeinde und durch den Magistrat in den Städten gewählt, wo nicht der Adeliche oder die Krone das Patronat besaß; seit 1660 sind die Wahlrechte der Gemeinden und Magistrate, seit 1849 auch die der Adelichen der Krone zugefallen. Was die Kirchenzucht betrifft, so gibt es dafür ältere gesetzliche Bestimmungen, die aber nicht mehr beobachtet werden. Gegenwärtig ist davon die Rede, in jeder Gemeinde einen Gemeinderath zu ernennen, der allerdings segensreich wirken könnte. Der Pfarrer ist der Aufseher der zwei bis vier Schulen, die in seiner Gemeinde sich finden. Die Kinder besuchen die Schule bis zur Confirmation, d. h. bis zum vollendeten 14. Jahre, es sey denn daß sie mittelst einer Dispensation schon früher confirmirt werden. Es gibt im Ganzen 110 sogenannte Personelcapläne, welche Vicare älterer oder kränklicher Pfarrer sind, aber ordinirte Candidaten gibt es nicht. In älterer Zeit fanden sich in den Städten Compastore oder Diakonen; ihre Zahl ist seit 1803 sehr vermindert worden. Im Ganzen zählt man 1024 Pfarrer, 69 Pröbste in den 8 Bisthümern — in Schleswig stehen unter dem Bischof 209 Pfarrer und 10 Pröbste.

Anfänglich wurden die Bischöfe, die Deputirten der Geistlichkeit und der Univer-

sität so wie die der Domcapitel zu dem Reichstag zugezogen, wenn es sich um Steuerbewilligung handelte. Seit dem 17. Jahrh. trat der geistliche Stand als vollberechtigter Reichsstand auf, nahm Theil an der Königswahl und andern Regierungsgeschäften und spielte namentlich als Bundesgenosse der Bürgerschaft eine bedeutende Rolle besonders auf dem letzten Reichstage 1660, wo er zur Veränderung der Reichsverfassung Vieles beitrug. Derselbe Reichstag hob diese Stellung des geistlichen Standes auf. Als nachher durch die Provinzialstände eine Volksrepräsentation eingeführt wurde (1834), wurde der geistliche Stand durch zwei vom Könige gewählte Mitglieder vertreten, bis die jetzige Verfassung eingeführt wurde (1849), wonach jeder Staatsbürger durch Wahl des Volkes Volksrepräsentant werden kann.

Die äußere Verwaltung der Kirche, die sehr schwach in der Kirchenordnung angedeutet war, entwickelte sich in Dänemark nicht zur Consistorialverfassung: weder als Sittengerichte, noch als Verwaltungsbehörde finden sich Consistorien. Ein Gericht dieses Namens, für Ehesachen seit 1542 eingerichtet, hörte 1797 gänzlich auf. Die Sittenpolizei übernahm die Regierung von Anfang der Reformation an; die Könige gaben Verordnungen dafür, welche durch die bürgerlichen Gerichte in Vollzug gesetzt wurden; diese legten Geldstrafen und andere Strafen solcher Art, aber auch öffentliche Buße auf. Dies alles wurde im 18. Jahrhundert abgeschafft, im Jahr 1809 auch das letzte Ueberbleibsel, die sogenannte Hurenbrüche. Die eigentliche Verwaltung der Kirche beschränkte sich auf die durch die Reformation eingeführten Aemter des Bischofs und des Stiftslehnsmannes, welcher letztere doch von 1581 bis 1660 an die Lehnsmänner der Bezirke einen Theil der Kirchenverwaltung abtreten mußte. Durch diese Beamten lenkte der König die Angelegenheiten der Kirche; er zog zwar gewöhnlich die Bischöfe und andere Gelehrten zur Berathung zu und theilte die kirchliche wie die weltliche Macht in ziemlich unbestimmtem Maß mit dem Reichsrathe; aber was in der Kirche geschehen sollte, verfügte er unmittelbar durch seinen Canzler und oft aus eigenem Gutdünken. Bei der Veränderung der Verfassung 1660 war die Errichtung eines Consistoriums in Vorschlag gebracht und in Aussicht gestellt, wurde aber sogleich aufgegeben; das statt des Kanzleramtes errichtete Kanzleicollegium sollte die Kirche zugleich mit dem Justiz-, Armen- und Unterrichtswesen u. m. verwalten; ihm zur Seite stand einstweilen ein kirchliches berathendes Collegium (General-Kirke-Inspections-Collegiet 1737—1791); hatte aber sehr geringen Einfluß. In diesem Jahrhundert löste sich die Verwaltung der Universität und der gelehrten Schulen im Königreich 1805 von diesem Verbande ab, und die dänische Kanzlei behielt die Kirche und die Volksschule, bis 1848 ein eigenes Ministerium für alles, was zur Kirche und zum Unterricht gehört, errichtet ist (Ministeriet for Kirke- og Undervisningsvæsenet). Die Verwaltung der schleswig'schen Kirche, insoweit sie nicht in den Stiften Fühnen und Ripen begriffen war, ging durch die Ausbildung des deutschen Sekretariats zu einer eigenen Kanzlei für die Herzogthümer auf diese über und ist jetzt mit der gesammten Verwaltung des ganzen Herzogthums auf das Ministerium für Schleswig übergetragen.

Das Prinzip, das dieser Verwaltung bis 1848 zum Grunde lag, war die höchste Gewalt des Königs in allen Angelegenheiten der Kirche. Sie war ihm zwar durch keinen Akt bei der Reformation ausdrücklich anvertraut, aber so wie er factisch der Schutzherr der neuen Kirche war und ihr den Sieg zuführte, so stellte auch das gleichzeitige Staatsgesetz, die Handfeste von 1536, es als die erste Pflicht des Königs, daß er zur Ehre Gottes und zur Vermehrung des Glaubens das heilige Wort und die Lehre Gottes handhaben und fördern sollte, und als die absolute Staatsgewalt an den König 1660 kam, wurde es im Königsgesetze 1665 in voller Schärfe ausgesprochen, daß der König als höchster Richter und Herrscher auf Erden über Alles und Jedes in der Kirche und Religion wie im Staate die unumschränkte Macht besitze, nur daß er die Religion nach der unveränderten augsburgischen Confession bekennen und im Reiche handhaben sollte. Die Folge dieser Grundsätze war, daß die Könige mit großer Sorgfalt über die Eintracht in der Lehre wachten und dadurch die volle Einstimmigkeit, die sich bei der

Reformation bezeugte, lange Zeit hindurch bewahrten; sie hielten jede Abweichung von der lutherischen Lehre, wie sie in Wittenberg gelehrt wurde, von den Grenzen des Reichs ab, und es kam in die letzte Handfeste 1648 das Gesetz hinein, daß der König keine Ausübung einer anderen Religion verstatten dürfe. Die Regel der Lehre sah man in den sächsischen Symbolen überhaupt, doch mit Ausnahme der Concordienformel, die im Königreiche verboten und später (1647) nur in den Herzogthümern eingeführt wurde. Besonders hob man die unveränderte augsburgische Confession hervor, und nachdem mehrere königliche Verordnungen auf dieselbe verwiesen hatten, wurden die Symbole der Kirche vom absoluten König im Landesgesetz 1683 festgestellt: der kleine Katechismus Luthers und die unveränderte augsburgische Confession nebst den drei öcumenischen Symbolen. Dabei ist es ohne allen Versuch einer Veränderung geblieben, und das jetzige Grundgesetz von 1849, das die Volkskirche als die evangelisch-lutherische bezeichnet, hat nur den historischen Namen vorgezogen.

Neben der Staatskirche haben aber zugleich die absoluten Könige anderen Religionsparteien als tolerirten unter verschiedenen Beschränkungen den Eingang in's Reich verstattet. In einigen Oertern (Altona, Fredericia) wurde allgemeine und volle Religionsfreiheit bewilligt; anderswo bekamen die Dissidenten specielle Privilegien. Von Juden, die am frühesten seit dem 17. Jahrhunderte sich ansiedelten und seit 1814 unter sehr günstige Verhältnisse gestellt sind, befinden sich jetzt im Königreiche 4000 (in den sämmtlichen Herzogthümern ebensoviele), aber ihre Anzahl hat sich eben seit 1814 vermindert. Dasselbe gilt von den Reformirten, deren Anzahl im Königreiche auf 900 (in den Herzogthümern 700) angeschlagen wird. Die Römisch-katholischen, die sich anfangs an die französische und österreichische Legationen anschloßen und den meisten Beschränkungen unterworfen waren, obgleich die eingebornen Katholiken seit 1834 in die Volksrepräsentation eintreten konnten, haben zu Copenhagen 1843 eine ansehnliche Kirche erbaut; vor kurzem waren ihrer doch nur 900 im Königreiche (1300 in den Herzogthümern). Wenn hiezu eine kleine Gemeinde von Herrnhutern in Copenhagen (mehrere in den Herzogthümern, wo sie in Schleswig seit 1771 eine ansehnliche Colonie, Christiansfeld, haben), und einige griechisch-katholische, so wie einige anglicanische Christen, die sich größtentheils an die Gesandtschaften anschließen, gefügt werden, so sind alle die Religionsparteien aufgeführt, denen öffentlicher Gottesdienst außer den Freistädten in dem Königreiche erlaubt war: in den Herzogthümern kommen noch Mennoniten (200) und Remonstranten (100) hinzu. Die ganze Summe derselben macht aber gegen die Anzahl der Einwohner gehalten kaum 1/3 pc. aus und auf dem Lande nur 1 auf 4000. Allen Sekten war bis 1848 das Proselytenthum strenge untersagt und Abfall an die Römisch-katholischen wie an die Juden gänzlich den Unterthanen verboten. Als daher vor der Staatsveränderung 1848 die neuen Baptisten ihre Lehre zu verbreiten angefangen hatten, wurde ein Versuch gemacht, die Taufe der Kinder zu erzwingen und die Abgefallenen an die Orte, wo volle Religionsfreiheit verstattet war, zu verweisen; aber die Regierung stand davon ab, und die neue Constitution hat durch das Grundgesetz von 1849 die Stellung aller Dissidenten geändert. Dies Gesetz hat den confessionellen Karakter des Staates aufgehoben, indem an den vollen bürgerlichen Rechten Niemanden Etwas wegen des Glaubensbekenntnisses abgeht, nur in so weit das Gesetz eine bestimmte Volkskirche, die vom Staate unterstützt wird, anerkennt und den König zu derselben sich zu bekennen verpflichtet, hat es auf eine bestimmte christliche Richtung hingewiesen und durch Forderung des religiösen Eides von den Repräsentanten des Volks den Religionsglauben vorausgesetzt. Dabei gestattet es aber die volle Freiheit des Bekenntnisses und des Gottesdienstes, doch so, daß Nichts, was gegen die Sittlichkeit und die öffentliche Ordnung streitet, gelehrt oder vorgenommen werde. Das Gesetz verspricht aber den Dissidenten keine Unterstützung zu ihrem Gottesdienst und spricht von den persönlichen kirchlichen Abgaben nur diejenigen frei, die einem anerkannten Religionsvereine gehören, sonst sind sie gehalten, dieselben an die Volksschule zu entrichten. Aus dieser Verfassung ist schon ein Ehegesetz

geflossen, das die bürgerliche Ehe, doch nur denjenigen, die verschiedenen Bekenntnisses sind oder einem nicht anerkannten Vereine gehören, verstattet; aber andere Gesetze werden noch vermißt. Weil bis jetzt keine Form festgesetzt ist, unter welcher gesetzliche Anerkennung erlangt werden kann, stehen einige Sekten noch in ungewisser Stellung: die Mormonen haben diese Verhältnisse benutzt und vom Staate ungehindert ihr Wesen seit einigen Jahren getrieben.

Der Volkskirche ist eine Verfassung durch ein Gesetz zugesagt; aber noch harret sie der Erfüllung dieser Zusage, um in eng geschlossener Reihe und unter freieren Formen als den von der Staatskirche geerbten ihren Kampf fortzusetzen, nicht eben gegen die abweichenden Lehrsätze, die sich wenig verbreitet haben, sondern vielmehr gegen das Laster, den Tod und den Unglauben, die stetigen Feinde einer christlichen Kirche auf Erden. Dr. Engelstoft, Bischof von Fühnen.

E.

Eadmer, Edmer, Ediner, Mönch in Canterbury, von Anselm v. Canterbury in so hohem Ansehen gehalten, daß er Urban II. bat, ihm denselben beizugesellen, damit er nach seinen Befehlen sein Leben ordnen sollte. Anselm bewies ihm solchen Gehorsam, daß er ohne seinen Befehl nicht aufstand vom Bette, ja nicht einmal im Bette sich umwendete. Er wurde 1120 zum Bischof von St. Andrews gewählt, aber Mißhelligkeiten mit dem Schottenkönige Alexander bewogen ihn bald in sein Kloster zurückzukehren. Eadmer gehört zu den bedeutendsten englischen Schriftstellern seiner Zeit. Seine Schriften sind: 1) historia novorum in 6 Büchern, sie behandelt die Geschichte der drei letzten Erzbischöfe von Canterbury, Lanfrank, Anselm, Radulf; 1623 in London v. Selden herausgegeben, auch abgedruckt unter der Gerberon'schen Ausgabe von Anselm's Werken. 2) Das Leben des Anselm in besonderer Bearbeitung, bei Surius und den Bollandisten zum 21. April. 3) Zwei Briefe an die Mönche von Glastonbury über den Leib des heil. Dunstan, an die Mönche zu Winchester über die Bischofswahl. 4) Die Leben des heil. Bregwin, Erzbischofs von Canterbury, des h. Oswald, Erzb. von York, des h. Odo, Erzb. von Canterbury, sämmtlich in Warton's Anglia sacra. 5) das Leben des h. Wilfrid v. York bei den Bollandisten vom 24. April. 6) Außerdem einige früher fälschlich dem Anselm zugeschriebene Schriften: de excellentia b. Mariae v., de Quatuor virtutibus, quae fuerunt in b. Maria v., de beatitudine coelestis patriae, de similitudinibus S. Anselmi. Warton und Cave führen noch andere Schriften an. Herzog.

Ebal, s. Palästina.

Ebbo, Erzbischof von Rheims, hat eine traurige Berühmtheit erlangt durch sein schändliches Benehmen gegen seinen Wohlthäter, Ludwig den Frommen. Er war geboren im Schooße einer Bauern-Familie auf einem der königlichen Landgüter Karl's des Großen, wurde so Milchbruder Ludwigs des Frommen, mit ihm erzogen und unterrichtet, und aus einem Leibeigenen ein Freier, darauf ein Geistlicher. Ludwig, der ihn sehr schätzte, machte ihn zu seinem Archivar, später, nach Ludwig's Thronbesteigung, auf seinen Vorschlag hin, wurde er Erzbischof von Rheims. Er übernahm darauf, dem Rathe Ludwig's folgend, im Auftrage des Pabstes, eine Mission nach Dänemark, worin er jedoch bald von Ansgar abgelöst wurde; es assistirte bei der Weihe desselben zum Erzbischof von Hamburg. Darauf befleckte er seinen Karakter und sein Andenken durch die thätige Theilnahme an den Ränken Lothars gegen seinen Vater, die mit dessen Thronentsagung und schimpflicher Buße endeten: Ebbo stand an der Spitze der geistlichen Versammlung, die über den Kaiser das Absetzungsurtheil und die öffentliche Bußstrafe aussprach 833. Doch als bald darauf dem Kaiser wieder Alles zufiel, wurde Ebbo im Kloster Fulda gefänglich gehalten 834. Er war zugegen bei der feierlichen Wiedereinsetzung Ludwig's in der Stephanskirche zu Metz, und erklärte, daß dem Kaiser Unrecht geschehen

sey. Darauf trat Ludwig auf einem Tage in Diedenhofen als Kläger gegen Ebbo auf. Dieser kam der Entsetzung durch freiwillige Entsagung zuvor 835, er wurde in das Kloster Fulda verwiesen, wo er bis zum Tode Ludwig's blieb 840. Sobald diese Nachricht an ihn gelangte und da er zugleich erfuhr, daß Lothar mit einem Heere aus Italien aufgebrochen sey, um sich der ganzen Monarchie zu bemächtigen, verband er sich mit diesem und erhielt durch ihn sein Erzbisthum zurück 840. Doch bald mußte er dasselbe wieder verlassen; später wurde er sogar von Lothar verlassen, und mußte sich bis zu seinem Tode 851 mit dem Bisthum Hildesheim begnügen. Ebbo hatte sich vorgenommen, ein Pönitentialbuch zu schreiben. Da er im Drange der Umstände nicht dazu kam, veranlaßte er seinen Freund, Halitgar, nachmals Bischof v. Cambray, diese Arbeit zu übernehmen. Was er geschrieben, ist unbedeutend. S. über ihn *Harduin*, Collectio conc. T. IV. V. Histoire littéraire de la France. T. V. Gallia christiana T. IX.

Herzog.

Ebed Jesu (syrisch „Knecht Gottes,“ arabisch ʿAbd Jeschûʿa), mit dem Beinamen Bar Brika („Sohn des Gesegneten“) einer der vielseitigsten nestorianischen Theologen, wurde um die Mitte des 13. Jahrh. auf der Tigris-Insel Gozarta geboren. Wo er seine Studien gemacht habe, ist unbekannt; seine Schriften, besonders die dogmatischen, lassen eine eingehendere Beschäftigung mit Philosophie und Dialektik voraussetzen; auch die Werke des großen Jakobiten Barhebraeus, dessen Glanzperiode er als jüngerer Zeitgenoß miterlebte, sind ihm vertraut gewesen. Neben seiner Muttersprache war ihm das Arabische ganz geläufig und das Griechische nicht fremd. Er wurde frühzeitig zum Bischof von Sindschar und Arabien berufen; diese Stellung hatte er noch im J. 1285 inne, in welchem er als solcher eine Evangelienharmonie schrieb, deren in einer darnach gemachten Kopie der Vatikana gedacht wird. Bald darauf aber, wohl noch vor 1287, wurde er durch den nestorianischen Patriarchen Jaballaha zum Metropolitan von Nisibis oder Zoba befördert, und er dankte diesem seinem Gönner durch die Zueignung einer Gedichtsammlung „Paradies Edens“ im J. 1291. Nach einer anerkannt segensreichen Wirksamkeit starb er im Anfang des Nov. 1318, in welchem Jahre kurz vorher die von ihm noch besuchte Synode Timotheus II. seine beiden Bearbeitungen der Canones als besonders empfehlenswerth hervorgehoben hatte. Er hat gegen 20 Werke vorwiegend theologischen Karakters hinterlassen; darunter besonders: ein exegetisches Werk über das A. und N. T. (nicht allegorisirend, wie man seit Hottingers Angabe vielfach gemeint hat); drei dogmatische über die Fleischwerdung des Logos, über die Sakramente der Kirche und das mit großem philosophischem Geschick gearbeitete „Buch des Edelsteins über die Wahrheit des Glaubens“ (syr. und lat. herausgeg. von *A. Mai*, Scriptt. vett. 10, 317—366), vom Verfasser auch arabisch übersetzt; gleichfalls mit dogmatischen Fragen beschäftigte sich der größere Theil seiner Briefe; mehr das praktische Leben der Kirche berühren seine homiletischen, polemischen und kirchenrechtlichen Werke, unter denen besonders seine „Abgekürzte Sammlung von Synodal-Canones“ (2 Handschriften im Vatikan) und „das Buch der Ordnung der Entscheidungen und kirchlichen Gesetze“ hervortreten. Ganz theologisch ist auch seine Gedichtsammlung „Paradies Edens,“ von 50 Gedichten, welche in die beiden Abtheilungen Henoch und Elias zerfallen, in der Absicht abgefaßt, den Arabern gegenüber die Gewandtheit der syrischen Sprache zu zeigen, mit der Dreieinigkeit beginnend und mit der Auferstehung endend. (Weiteres bei *Assemani*, Bibl. or. 3, 1. p. 325 sqq.) Mehr das Weltliche berühren seine zwölf poetischen Traktate über alle Wissenschaften (eine Art Encyklopädie), sein „Buch der Philosophie der Griechen“ und seine Auslegung des Briefes des Aristoteles an Alexander. Literarisch wichtig ist sein gereimter Katalog von etwa 200 syrischen Schriftstellern (vortrefflich herausg. u. erläutert von *Assemani*, Bibl. or. 3, 1. p. 1—362), an dessen Schluß (S. 325 ff.) er auch seine Schriften aufzählt. Außer diesen syr. Werken hat er sich auch im Arab. versucht, mit der schon genannten Bearbeitung seiner Glaubenslehre und mit einem nicht näher nachweisbaren historischen Buche. — Zu vergl. über ihn *Assemani*, a. a. O., A. G. Hoffmann in

Bertholdt's krit. Journal 14, 288 f. und der oberflächliche Artikel von *St. Martin*, Biogr. univers. 12, 438.

Streng zu unterscheiden von ihm ist ein anderer Ebed Jesu, gleichfalls nestorianischer Patriarch, der im J. 1562 zu Rom seinen Glauben abschwor, s. *Assemani*, a. a. O. 1. S. 536 f. R. Gosche.

Ebed Melech, s. Jeremia.

Ebenbild Gottes. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes ist ein Grundbegriff der christlichen Anthropologie und ein sehr wichtiger Mittelbegriff für die Theologie Christologie und Soteriologie, dessen Einfluß bis in die Eschatologie hineinreicht — wie denn seine Auffassung immer mehr oder weniger im Zusammenhang mit der der übrigen Lehren und speziell der Heilslehre gestanden ist. Ihre Wurzeln schlägt die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in der heiligen Schrift. Im Schöpfungsbericht derselben heißt es (1 Mos. 1, 26.), daß Gott bei sich gesprochen: „lasset uns Menschen machen בְּצַלְמֵנוּ und כִּדְמוּתֵנִי (in unserm Bilde nach unsrer Aehnlichkeit)“, und jene erstere Fassung kehrt bei dem Akt der Erschaffung selbst (v. 27.) wieder, sowie auch später nach eingetretener Sünde (c. 9. 6.). Zwischen צֶלֶם und דְּמוּת besteht hiebei, wie aus der Vergleichung von c. 5, 3. und 9, 6. hervorgeht, kein weiterer Unterschied als der, daß jener die konkrete, dieser die abstrakte Bezeichnung des Begriffes ist.

Dagegen weisen die gebrauchten Präpositionen auf ein zweifaches Verhältniß des Menschen zu Gott hin, indem ב ein Verwandtschaftsverhältniß mit Gott angiebt, in welchem der Mensch als solcher steht, also eine seinem Wesen selbst einerschaffene, dasselbe constituirende Beschaffenheit, dagegen כ ein Verwandtschaftsverhältniß, gemäß welchem, d. h. in der Richtung, wornach er geschaffen ist, so daß darin zugleich die Norm für seine freie Entwicklung, womit er bei der Schöpfung aber bereits in Uebereinstimmung gesetzt ist, ausgesprochen liegt — jenes somit eine Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, welche unveränderlich besteht, diese aber eine solche, welche er möglicherweise verlieren kann. Im Alten Testamente ist diese Unterscheidung im Gebrauch der Präpositionen durchweg festgehalten, wie aus der Vergleichung von sämmtlichen oben angeführten Stellen erhellt, nur der Neutestamentliche Gebrauch in Jak. 3, 9. weicht davon ab.

Wenn aber in jenem Berichte die Bestimmung zur Herrschaft über die äußere Natur unmittelbar an die Gottesbildlichkeit angefügt ist, so soll damit nicht das Wesen dieses Ebenbildes, sondern seine inbegriffene Wirkung und Folge ausgesprochen seyn.

Das Neue Testament sagt ebenfalls ein Zweifaches vom Ebenbild Gottes im Menschen aus. Einerseits erkennt es im sündigen Menschen dasselbe noch an, wenn in 1 Kor. 11, 7. der Mann (im Unterschied vom Weibe und hiemit in Bezug auf seine Herrscherstellung zur Welt) *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* genannt wird, wenn Jakobus (3, 9.) von der Zunge sagt, daß sie die Menschen verfluche, welche nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht sind, und Paulus (Ap.G. 17, 28.) den Ausspruch eines heidnischen Dichters *τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν* aufnimmt. Andrerseits aber redet das Neue Testament davon, daß wir den neuen Menschen anziehen sollen, welcher erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde deß, der ihn geschaffen hat (Col. 3, 10.) und welcher nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24.) — wobei die letzteren Worte anzeigen, daß diese Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes nicht das Wesen des Menschen an sich, sondern die sittliche Zuständlichkeit desselben, diese aber auch in ihrem innersten Kernpunkte (v. 23. *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός*) betreffe. Während aber hienach dem Menschen das göttliche Ebenbild nur innerhalb gewisser Schranken zugeschrieben wird, so heißt dagegen Jesus Christus in absoluter Weise Bild Gottes (2 Kor. 4, 4.), Bild des unsichtbaren Gottes (Col. 1, 15. vgl. Hebr. 1, 3.). Und jene unsre Erneuerung zum Bilde Gottes geht eben von Ihm aus, so daß wir nach dem Bilde Gottes erneut nur werden, indem wir gleichgestaltig werden dem Bilde des Sohnes (*σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ* Röm. 8, 29. vgl. 1 Kor. 15, 49.), was von einer Klarheit zur andern geschieht (2 Kor. 3, 18.). Und die dadurch vermittelte Vollendung

besteht darin, daß wir als Kinder Gottes ihm (Gott) ὅμοιοι werden, indem wir ihn sehen werden wie er ist (1 Joh. 3, 2.).

Bei den Kirchenvätern finden wir die mannichfachsten Aeußerungen über das Ebenbild Gottes, das sie im Gegensatz gegen einzelne Sekten (Enkratiten, Severianer) dem Manne und Weibe gleicherweise zuschrieben. Doch treffen sie im letzten Grunde darin zusammen, daß darunter die dem Menschen anerschaffenen besondern, vor den andern Wesen ihn auszeichnenden Vorzüge zu verstehen seyen, vornehmlich Vernunft und Freiheit (*Gregor. Nyss.*, de homin. opif. c. IV. V. or. XVI.), wozu frühere lateinische Väter, wie Irenäus (adv. haer. V. 6.) ꝛc. noch eine leibliche Gottähnlichkeit fügen, während die Audianer das Ebenbild auf diese leibliche Seite beschränken (*Theodoret.*, hist. eccl. IV. 9.), die Alexandriner dagegen, auch Augustin, es davon ausschließen (*Clemens*, Strom. II, 19.). Ebenso pflegen sie zugleich dem göttlichen Ebenbilde eine Beziehung auf die sittliche Seite in der Rechtbeschaffenheit vor Gott zu geben, und die Harmonie der niedern Seelenkräfte mit den höheren, so wie den Besitz der Unsterblichkeit nach Seite des Leibes und die Herrschaft über die andern Geschöpfe damit zu verbinden. Einzelne nehmen überdies eine Bekräftigung und Versiegelung des göttlichen Ebenbildes durch die Einwohnung des heil. Geistes im Menschen an, welche sie zwar als besondere Gabe und selbst Gnadengabe, doch aber zugleich als etwas zur Gesundheit des ganzen Menschen Gehöriges betrachten (*Cyr. Alex.* Thes. XXXIV. dial. VI.). Auf diese verschiedenen Seiten wird in vielfacher Weise der Gegensatz von imago und similitudo angewandt, den die Scholastiker schließlich dahin feststellen, daß sie nnter imago, welche nach der Sünde noch, obwohl geschwächt, verblieben, den Inbegriff der anerschaffenen natürlichen geistigen Kräfte, speziell Vernunft und Freiheit, und unter similitudo, welche durch die Sünde verloren worden, die gottgefällige sittliche Beschaffenheit derselben, resp. die durch die göttliche Gnade bewirkte Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen verstanden (*Hugo Vict.* de sacram. L. 1. P. 6. c. 2. *Petr. Lomb.* sent. L. II. dist. 16. D). Das Tridentinum erwähnt des göttlichen Ebenbildes im Menschen nicht mit Worten; der catechismus Romanus aber setzt es in die eigenthümlichen natürlichen Anlagen der menschlichen Seele, indem es nach den über den Leib Adams gegebenen Bestimmungen heißt: quod autem ad animam pertinet, eum (hominem) ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit — wobei jedoch nicht deutlich erhellt, in welchem Verhältniß dieses liberum arbitrium zur imago dei in der Seele stehe. Ebenso bleibt undeutlich, ob die folgende (mit praeterea eingeleitete) Unterordnung der Begierden unter die Herrschaft der Vernunft noch mit zum Ebenbilde selbst zu rechnen sey. Nur das ist aus dem gebrauchten addidit zu entnehmen, daß das originalis justitiae admirabile donum etwa Selbstständiges, nicht dazu Gehöriges sey (Cat. Rom. I. 2. 19.). Von den Theologen der katholischen Kirche pflegen die obigen Bestimmungen der Scholastik über den Unterschied von imago und similitudo festgehalten zu werden. Ferner wird die justitia originalis, als donum supernaturale, welches dem Menschen durch besondere Gnade zu Theil geworden, so dargestellt, daß sie den im Wesen des Menschen bestehenden natürlichen Zwiespalt zwischen den obern und niedern Kräften (Geist und Fleisch, Vernunft und Sinnlichkeit) ausgleiche und hiedurch in der imago die similitudo, die Richtung der Kräfte auf Gott bewirke (*Bellarmin.*, de gratia primi hominis V, 5.).

Während die katholische Kirche bei diesen ihren Bestimmungen von der jetzigen durch die Sünde verursachten Wirklichkeit des menschlichen Wesens ausgeht, in Bezug auf welche die Gottesgemeinschaft als ein superadditum, nicht zum Wesen des Menschen selbst Gehöriges erscheinen könnte, so versetzt sich dagegen die evangelische Kirche bei ihren Bestimmungen über das göttliche Ebenbild in das wahre Wesen des Menschen selbst, wodurch ihre Sätze an Einfachheit und Klarheit, wie auch an Wahrheit gewinnen. Von der Unterscheidung zwischen imago und similitudo, so wie von der Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens an sich absehend bezieht sie das Bild Gottes auf die religiös-sittliche Beschaffenheit desselben, und mit der justitia originalis es identificirend, setzt sie es in

die innere Lebensgemeinschaft mit Gott, nämlich in: haec dona, notitiam dei certiorem, timorem dei, fiduciam dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi (Apol. I. 17. cf. Form. concord. sol. decl. I. 10.). Und zwar faßt sie diese habituelle Gottesbildlichkeit nicht als besondere Zugabe, sondern als einen im Wesen des Menschen begründeten und mit diesem als seine naturgemäße Beschaffenheit gesetzten Zustand auf, will aber mit der hinzugefügten Beschränkung „aut certe“ andeuten, daß derselbe in Adam noch nicht vollendet, sondern, obwohl wirklich und ungetrübt, doch nur in der Richtung und erst im Keime vorhanden gewesen sey. Uebrigens wollte die evangelische Kirche mit dieser Betonung der religiös-sittlichen Seite die Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens an sich keineswegs läugnen, sondern im Interesse der Lehre von der Erbsünde nur dies feststellen, daß das Ebenbild Gottes im Menschen nicht bloß geschwächt, sondern wirklich verloren sey, womit sie auch nach jener Seite vollkommen im Rechte ist. (Ueber den confessionellen Gegensatz vgl. J. Ad. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogm. Gegensätze der Kath. u. Prot., und K. M. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers 2c.) Die altkirchlichen Dogmatiker aber haben die Lehre nach der andern Seite noch weiter fortgebildet, indem sie von der imago dei specialiter accepta die generaliter accepta unterschieden, worunter sie generalem quandam analogiam cum deo, nämlich die menschliche Begabung mit Vernunft und freiem Willen verstanden (*Quenstedt*, II. p. 3). Von diesem im Menschen befindlichen Ebenbild Gottes aber unterschieden sie zugleich und setzten über dasselbe diejenige Gottes-Ebenbildlichkeit, welche dem Sohne Gottes von Ewigkeit zukommt, und bezeichneten sie als imago substantialis, während jene bloß accidentalis sey.

Hievon ist nun auch zu einer richtigen Erfassung des göttlichen Ebenbildes auszugehen. Gott als absoluter Geist, dessen wesentliches Leben Liebe ist, kann nicht anders als sich selbst in einem ewigen Gegenstand seiner Liebe, der ihm wesensgleich ist, objektiviren. Dies ist der Sohn, das ewige, absolute, immanente Ebenbild Gottes. Indem aber Gott nach seiner unergründlichen, überströmenden Liebe Wesen auch außer sich hervorruft (schafft), denen er sein seliges Leben durch Aufrichtung seines Reiches mittheilen will, so kann er, als das Urbild der Vollkommenheit, nichts anders denn sein Bild selbst, wie er es ewiglich im Sohne schaut, geschöpflich darstellen. Dieses geschöpfliche Ebenbild Gottes ist der Mensch. Der Mensch ist der eigentliche Gegenstand der Schöpferthätigkeit Gottes, wie dies in dem von Gott für die Erschaffung desselben besonders gefaßten Entschluß angedeutet ist (1 Mos. 1, 26. vgl. Ps. 8.), und die Menschheit ist berufen, die eigentliche Gliedschaft in seinem Reiche zu bilden. Die gesammte Naturwelt aber (wie in ihrer Weise auch die Engelwelt Hebr. 1, 14.) ist nur für den Menschen in's Daseyn gerufen, weßhalb der Mensch auch dann erst erschaffen worden, als die übrigen Geschöpfe bereits vorhanden waren; und durch ihn hindurch erst fallen die Strahlen des göttlichen Bildes auch auf die Welt außer ihm. Was in den übrigen Geschöpfen nur einzeln, nur je nach dieser oder jener Seite dargestellt und ausgeprägt ist, ist in ihm (als dem *μικρόκοσμος*) zur höhern Einheit befaßt; dies aber nur dadurch, daß in ihm (als *μικρόθεος*) allein das persönliche Geistesleben Gottes sich kreatürlich wiederspiegelt, daß er durch direkte Einhauchung des göttlichen Lebensodems, des Geistes, eine geistige, selbstbewußte und selbstmächtige, eine persönliche Seele geworden ist. Der Mensch ist Gottes Ebenbild als Persönlichkeit. Nicht so jedoch, daß diese Gottesbildlichkeit auf die Persönlichkeit des Menschen in ihrer abstrakten Unterscheidung von seiner Natur zu beschränken wäre; sondern gleichwie Gott selbst nicht abstrakter, sondern konkreter Geist ist, stehend in der lebendigen Einheit einer unendlich reichen und herrlichen, für die irdische Naturwelt urbildlichen Fülle von Lebenskräften, so auch umfaßt die Gottesbildlichkeit im Menschen zugleich dessen gesammte Natur, welche in der Fülle ihrer organischen Kräfte seinem persönlichen Wesen als homogenes Substrat des Daseyns und Lebens dient. Speziell erstreckt sie sich auch auf seinen Leib als das äußere Spiegelbild und hiemit Wohnung und Organ der Seele. Der Mensch ist Ebenbild Gottes

in der Totalität seines Wesens. Indem der Mensch aber so in sich selbst Gottes Bild ist, wird er es zugleich auch für die Welt, welcher er als Repräsentant Gottes gegenübersteht, welcher er in relativer Weise ihr Gott ist — ein Verhältniß, worin seine nach der Schrift (1 Mos. 1, 28—30.) ihm zugewiesene Herrscherstellung zur äußern Welt ihre innere Begründung hat. Insoweit ist nun das Ebenbild Gottes dem Menschen substantiell eigen und hiemit unvergänglich. Dieser substantiellen Seite entspricht aber auch eine habituelle. Indem nämlich Gott als Geist Liebe ist, ist der Mensch als Persönlichkeit zum Leben der Liebe bestimmt und unmittelbar in dasselbe durch die Gemeinschaft mit Gott hineingestellt. Vom Gemüth aus aber, dem persönlichen Lebenscentrum, offenbart sie die Macht der Liebe nach Seite der Erkenntniß als Wahrheit und Weisheit (objektiver= und subjektiverseits) und nach Seite des Willens als Freiheit und Heiligkeit (formaler= und materialerseits) — so jedoch, daß diese geistigen Zustände in ihrer ursprünglichen, angeschaffenen Unmittelbarkeit einen Zustand theils unerprobter Unschuld, theils erst sich entfaltender Keimlichkeit darstellen. Von dieser habituellen Gottesbildlichkeit ist die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit vor Gott der objektive Reflex, wie die Seligkeit die subjektive Folge davon ist. Im Leibe ferner wirkt jene Gottesbildlichkeit die Unsterblichkeit (posse non mori), da die äußere Scheidung der Kräfte (der Tod) erst als Wirkung des innern Geschiedenseyns vom Lebensprinzip eintritt. Im Verhältniß zur Welt aber gewinnt der Mensch dadurch jene Herrschermacht, wornach die Welt ihm in Liebe, nicht mit Zwang unterthan ist, und er vermöge seiner durchdringenden Erkenntniß ihres Wesens (1 Mos. 2, 19. 20.) Gottes Willen und Leben in ihr zur Ausprägung bringen kann. Diese mit dem gottesbildlichen Wesen des Menschen ursprünglich gesetzte habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, welche den naturgemäßen, gesunden Bestand des menschlichen Wesens bildet, ist durch die Sünde verloren gegangen, indem das Leben der Liebe aus Gott, der innerste Nerv desselben, durch die Selbstsucht aus dem inwendigen Menschen verdrängt wurde. Wiederhergestellt aber konnte es nur dadurch werden, das das absolute Ebenbild Gottes, der Sohn, der Quell des Liebelebens für die Welt, in welchem (in dessen Bild) der Mensch geschaffen worden, in das Menschenwesen und zwar in die durch die Sünde entstandene Fleischesgestalt desselben eintrat. Jesus Christus, der Sohn Gottes im Fleische, ist die konkrete persönliche Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit. Und dadurch, daß er in seinem Fleische durch das Sühnopfer seines Todes die Macht der Sünde für uns zerbrochen und in seiner Auferstehung unsre Natur zur Verklärung erhoben hat, ist die Menschheit theilhaftig worden der göttlichen Gerechtigkeit und geistlichen Herrlichkeit, die in ihm ist. Durch den heiligen Geist, welcher die Liebe Gottes in unsre Herzen ausgießt, werden wir zum Bilde Gottes erneuert in Wahrheit und Gerechtigkeit, bis sich einst dasselbe in uns vollenden wird und wir Gott als seine Kinder im Sohne schauen werden von Angesicht zu Angesicht.

Vgl. E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe. Stuttg. 1843. I. S. 34 ꝛc. J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Stuttg. 1841. I. §. 19. H. Martensen, die christl. Dogmatik. Kiel 1850. S. 156. J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis. Nördlingen 1851. I. S. 248—254. G. Thomasius, Christi Person und Werk. Erlangen 1853. I. S. 147—224. Schoeberlein.

Eben=Ezer oder Eben=ha=Ezer, d. h. Hülfsstein, ist der Name eines Denksteines, welchen Samuel zwischen Mizpah und Schen (welches letztere vielleicht auch nur einen einzeln stehenden Felsenzahn bezeichnet) errichtete zum Andenken an den in jener Gegend erfochtenen Sieg Israels über die Philister, deren Herrschaft durch denselben für längere Zeit gebrochen wurde, nachdem sie mehrere Jahre gedauert hatte, 1 Sam. 7, 12. Die Begebenheit fällt in den Anfang der Richterwürde des genannten Propheten. In der nämlichen Gegend hatten sich einige Jahre zuvor die Söhne Israel's gelagert vor jenem unheilvollen Feldstreit, in welchem sogar die Bundeslade an die Philister verloren ging, 4, 1.; 5, 1., in welchen Stellen also per prolepsin bereits dieser Orts=

name gebraucht ist, da derselbe 7, 12. erst von jenem spätern Siege abgeleitet wird. Möglich ist es, daß bei der Denksäule auch eine Ortschaft sich befand, die Localität ist jedoch noch nicht wieder aufgefunden, ist aber jedenfalls westlich oder südwestlich von dem im Stamme Benjamin gelegenen Mizpah (s. d. Art.) gegen das im Gebirge des Stammes Juda befindliche Aphek hin zu suchen, s. Ewald, Gesch. Isr. II, 1. S. 421. 440. Rüetschi.

Eber, Paul, gehört zu den merkwürdigen Theologen seiner Zeit sowohl durch seine Verbindung mit ausgezeichneten Männern seiner Zeit, als auch durch die Wirksamkeit in seinem amtlichen Berufe, durch seine Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und kirchlichen Streitigkeiten, endlich auch durch seine Thätigkeit als Schriftsteller und Liederdichter. Sein Vater hieß Johann Eber, und lebte als Bürger und Schneider zu Kitzingen in Franken; seine Mutter hieß Margaretha Eber, geb. Pflaum. Seine Eltern hatten noch einen Sohn, Johannes, Paul war der jüngere und wurde am 8. Novbr. 1511 zu Kitzingen geboren. Hier erhielt er den ersten Unterricht. Im 12. Jahre (1523) kam er zur weiteren Ausbildung nach Ansbach auf die Schule, wo er bei dem Bürger Paul Rothaler Pflege und Aufnahme fand. In demselben Jahre starb seine Mutter und er selbst kränkelte, daß der Vater beschloß, ihn zu sich kommen zu lassen. Auf der Reise in die Heimath verunglückte er mit einem Pferde so, daß er buckelig wurde und ein volles Jahr zu Hause bleiben mußte. Nach seiner Genesung kam er im Jahr 1526 auf das neu gegründete Gymnasium nach Nürnberg, wo er namentlich Joachim Camerar, Joh. Kezmann, Eoban Heß und Michael Roting zu Lehrern hatte, unter deren Leitung er in den verschiedenen Theilen des Unterrichts sich so glücklich entwickelte, daß er im Jahr 1532 die Universität Wittenberg beziehen konnte und für seine weitern Studien sowohl vom Rathe als auch von einer Patricierfamilie zu Nürnberg unterstützt wurde. In Wittenberg hatte er die Koryphäen der Reformationszeit, einen Luther, Melanchthon, Jonas, Cruciger, Bugenhagen ꝛc. zu Lehrern; besonders schloß er sich an Melanchthon an. Sein wissenschaftliches Streben war so rühmlich, daß er bereits 1536 zum Magister der Philosophie promovirte und schon 1537 in die philosophische Facultät eintrat. Von jetzt an schloß er mit Melanchthon ein enges Freundschaftsbündniß, der nicht leicht Etwas unternahm, ohne Eber's Rath gehört zu haben, weshalb Eber scherzweise Repertorium Philippi genannt wurde. Von dem intimen Verhältnisse Beider zu einander zeugen auch zahlreiche Briefe, welche Melanchthon an Eber richtete und im Corpus Reformatorum mitgetheilt sind. Auch Luther setzte ein großes Vertrauen auf ihn; mit Beziehung auf den Namen „Paulus“ erwartete er von ihm die standhafte Bewahrung des Evangeliums nach dem Vorbilde des Apostel Paulus (s. die handschriftl. Geschichte Ratzeberger's über Luther u. s. Zeit, v. Neudecker. Jena 1850. S. 131 f.). Eber beschäftigte sich damals hauptsächlich mit Privatunterricht in den philosophischen Disciplinen, mit Repetitorien und Disputirübungen, auch begann er die Auslegung der paulinischen Briefe. Im Jahr 1541 verheirathete er sich, durch Melanchthons Vermittelung, mit Helena Küffner aus Leipzig; aus seiner Ehe stammten 9 Söhne und 4 Töchter, von denen jedoch nur 2 Söhne und 2 Töchter ihn überlebten. Einige Jahre nach seiner Verheirathung, 1544, wurde er Professor der lateinischen Grammatik; neben derselben las er nicht bloß über lateinische Autoren mit großem Beifalle, sondern er lehrte auch noch viele philosophische Disciplinen, besonders Physik. Die Belagerung Wittenbergs hemmte seine Lehrerthätigkeit, doch blieb er mit Cruciger und Bugenhagen in Wittenberg zurück. Mit Eifer und Ruhm begann er erst am 23. October 1547 seine Vorlesungen wieder. Im Jahr 1550 erscheint er als Decan der philosophischen Facultät, von 1551—1552 als Rector und dann bis 1553 als Vicerector der Universität. Nach dem Tode des Joh. Förster (1556) erhielt er das Predigtamt an der Schloßkirche zu Wittenberg und die Professur der hebräischen Sprache an der Universität (1557), Doch schon im Jahr 1559 legte er jenes Amt wieder nieder, indem er, nach dem Tode Bugenhagens, der ihn ordinirt hatte, zum Stadtpfarrer von Wittenberg und zum Generalsuperintendenten des Kurfürstenthums ernannt wurde; in demselben

Jahre promovirte er zum Doctor der Theologie und im März 1560 trat er in die theologische Facultät ein. Von jetzt an wandte sich seine akademische Thätigkeit vorzugsweise der Theologie zu; er setzte 1561—1562 die lateinischen Predigten, die Melanchthon gehalten, und ein Collegium über den Römerbrief, das Melanchthon nicht beendigt hatte, fort, las bis 1563 über die Evangelien und die Apostelgeschichte, später über die Sprüche Salomo's. Dabei entwickelte er als Generalsuperintendent durch Inspectionen und Visitationen eine höchst segensreiche Thätigkeit. Von seiner Geschicklichkeit im Predigen zeugen namentlich seine Katechismuspredigten, die er 1562 hielt, beim Vortrage nachgeschrieben und von Theophilus Feurelius herausgegeben wurden (Nürnb. 1577). Doch auch die großen Tagesfragen nahmen ihn in Anspruch, zogen ihn in die öffentlichen Angelegenheiten und kirchlichen Streitigkeiten. Damals bewegte namentlich das Augsburger Interim die protestantische Kirche, dem er entschieden entgegentrat; mit seinen Collegen verfaßte er eine Menge Facultätsgutachten. Im Jahr 1548 betheiligte er sich am Convente zu Pegau, im Jahr 1557 am Colloquium zu Worms, im Jahr 1564 ging er auf einige Zeit nach Jena, um Angelegenheiten der Universität zu ordnen, im Jahr 1568 berief ihn der Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten nach Ansbach, und dann reiste er zum Colloquium nach Altenburg, wo er bis in den März 1569 verweilte. Bei allen diesen vielfachen Geschäften wurde er noch in die adiaphoristischen und krypto-calvinistischen Streitigkeiten tief verwickelt, und zugleich entfaltete er eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit. So lange er in die theologische Facultät noch nicht eingetreten war, bezog sich diese Thätigkeit besonders auf Schriften geschichtlichen und philosophischen Inhaltes. Wir nennen in dieser Beziehung besonders seine Historia populi judaici a reditu ex Babylonico exilio usque ad ultimum excidium Jerosolymae. Witeb. 1548, neu aufgelegt 1562, deutsch Nürnb. 1667, die in das Französische übersetzt wurde und von der auch eine holländische Uebersetzung erschienen seyn soll; Calendarium historicum, Witeb. 1550, wiederholt aufgelegt, deutsch bearbeitet von Eber's Söhnen, Johann und Martin, Wittenb. 1582, französisch übersetzt, Genf 1639; Scripta publice proposita a Professoribus in Academia Witebergensi, Witeb. 1553; Appellationes Quadrupedum, Insectorum, Volucrum, Piscium, Frugum, Leguminum, Olerum et Fructuum communium, Witeb. 1556, — eine Schrift, die Eber mit Caspar Peucer herausgab. Zu Jo. Moningeri Genealogia h. e. brevis descriptio famil. Juliae usque ad Neronem, Witeb. 1556, schrieb er die Praefatio. Auch sein Buch De vita et scriptis C. Plinii, Witeb. 1556, gehört hierher. Seit seinem Eintritte in die theologische Facultät bezog sich seine literarische Thätigkeit vorzugsweise auf theologische Werke. Hierher gehört besonders sein: Unterricht und Bekenntniß vom h. Sacrament des Leibs und Bluts unsers Herrn Jesu Christi, Wittb. 1562, lateinisch ebend. 1563; vgl. dazu Dr. Jo. Aurifabri de Confessione Eberi bei Strobel, Beitr. zur Lit. I. 2. S. 500; Geschlechtsregister Christi; die auf Befehl des Kurfürsten August von Sachsen herausgegebene Biblia latina, quibus exhibetur quidem versio vulgata, ita autem correcta, ut nova fere esse videatur. Addita est ipsa Lutheri versio germanica. Vitemb. 1565. Eber bearbeitete das A. T., Major das N. T. Eine zweite Ausgabe besorgte Paul Crell 1574, der sie von vielen Druckfehlern reinigte; Psalterium cum Argumentis. Nach seinem Tode erschien noch von ihm durch Cellarius: Expositio Evangeliorum Dominicalium. Francof. 1576. Auch als geistlicher Liederdichter hat Eber einen rühmlichen Namen, s. Raumer, Sammlung geistlicher Lieder, Bas. 1831. Mehrere von Eber verfaßte Kirchenlieder, die Zeugniß geben von der Innigkeit und Wärme seines Gefühles wie von der Lebendigkeit seines Glaubens, sind noch in Gesangbüchern zu finden. Er dichtete die Lieder: Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott; Helft mir Gott's Güte preisen; In Christi Wunden schlaf' ich ein; Herr Gott, dich loben alle wir; Ach, wie ein'n kleinen Augenblick; Zwei Ding, o Herr, bitt' ich von dir; Wenn wir in höchsten Nöthen seyn. Schon seit 1563 kränklich, war sein häusliches Leben noch schwer heimgesucht. Der nachtheilige Einfluß davon auf ihn blieb nicht aus, der Kummer, den die öffent-

lichen Ereignisse ihm verursachten, steigerten noch jenen Einfluß und am 10. Decbr. 1569 unterlag er einer tödtlichen Krankheit. S. Oratio de vita reverendi et clarissimi viri D. Pauli Eberi — habita a M. *Balthasare Mencio.* Witeb. 1581. *Melchior Adami* Vitae theologor. german. Heidelb. 1620. *P. Freher*, Theatrum virorum eruditione clarorum. Nurmb. 1688. Planck, Gesch. d. prot. Theol. II. 1. Th. Lpz. 1798. S. 448—525. Joh. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht v. Preußen. Kgsbg. 1841; ganz besonders: Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund u. Amtsgenosse der Reformatoren. Mit 49 Original-Urkunden von Christian Heinr. Sixt. Heidelb. 1843. Neudecker.

Eberlin (Eberlein), Anton, ein bedeutender Beförderer der Reformation, geboren zu Günzburg in Burgau, im ehemaligen österreichischen Schwaben, gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, widmete sich, theils aus eigener Neigung, theils nach dem Rathe seiner Freunde, dem geistlichen Stande und trat in den Franziskanerorden, in dessen Schulen er auch, was er von wissenschaftlicher Bildung besaß, sich erwarb. Er zeichnete sich bald aus durch seine Beredtsamkeit, daher er als ordentlicher Prediger im Franziskanerkloster in Tübingen angestellt und von da aus öfter nach andern Orten verlangt wurde. Seine Vorzüge als Prediger bestanden übrigens bloß im äußerlichen Vortrage, wie er selbst es nachher gestanden hat. Er ermahnte die Zuhörer zu einer fast abgöttischen Verehrung des geistlichen Standes, und erzählte ihnen viele Mönchslegenden. Ein Streit, in den er mit den Theologen in Tübingen verwickelt wurde, veranlaßte seine Versetzung nach Ulm 1519. Daselbst wurde er mit Luthers Schriften bekannt, er las sie eifrig, und schöpfte daraus eine klare Erkenntniß der Wege des Heiles; seine Predigten nahmen nun einen andern Karakter an: er trug die evangelische Lehre vor, und lud dadurch den Haß seiner Klosterbrüder auf sich, die ihn so lange quälten und verfolgten, bis er sich entschloß, Ulm zu verlassen, zum großen Verdruß der Bürgerschaft, die durch den Stadtrath Alles angewendet hatte, um ihn zu behalten (1521). Er wandte sich zunächst nach Basel, von da in das benachbarte zu Vorderöstreich gehörige Rheinfelden; bald gewann er die Bürger für sich durch seine evangelischen Predigten; allein die Regierung zu Ensisheim in Verbindung mit dem Bischof von Basel bewirkte seine Vertreibung. Er wurde nun mit Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen bekannt und fand bei diesem eine Zuflucht. Er trat in die Plane seines Schutzherrn ein, schrieb für ihn mehrere Schriften im Sinne des Ulrich v. Hutten; scharf geißelte er die Gebrechen der Kirche und der Welt- und Klostergeistlichkeit insbesondere; doch diese Schriften athmeten einen leidenschaftlichen Geist der Unzufriedenheit und Sucht nach Umwälzung und Selbsthülfe. Als im Sommer 1522 Franz von Sickingen sich stark genug fühlte, seine Plane auszuführen, verließ Eberlin die Ebernburg, wo nun für ihn weiter nichts zu thun war. Er kam nach Wittenberg, wo er mit Luther und Melanchthon persönlich bekannt wurde. Letzterer übte auf ihn einen entscheidenden Einfluß aus, denn er überzeugte ihn, daß er bisher das Evangelium nicht auf die dem Wesen desselben entsprechende Art vertheidigt habe, und daß seine Art der Vertheidigung dem Evangelium mehr schade als nütze. Von nun an nahm er sich Melanchthon's sanftmüthigen Geist zum Muster, und verfaßte, um seine früheren Uebertreibungen wieder gut zu machen, noch im J. 1522 die Schrift: vom Mißbrauche christlicher Freiheit, worin er lehrte, daß die wahre christliche Freiheit nicht in äußerlichen Dingen, sondern im Innern und in der eigenen Gesinnung des Christen bestehe, daß der Glaube nichts äußerlich Angelerntes sey, sondern den ganzen Menschen durchdringen und Früchte bringen müsse, daß Irrthümer im Glauben nicht verfolgt und verspottet, sondern betrauert und die Irrenden nicht mit Pochen und Schelten, sondern mit Sanftmuth und Liebe bekehrt werden sollten, daß die Reformation der Kirche nicht mit Abschaffung äußerer Gebräuche, sondern mit Bekehrung des Herzens und Lebens beginnen müsse. In einer andern Schrift aus derselben Zeit, der Pfaffen Trost, hielt er es sogar für nöthig, die Leser zu bedächtlichem Urtheil über seine früheren Schriften zu ermuntern. Er sprach sich nun in der Schrift wider die falschscheinenden Geistlichen näher dahin aus, daß die Nonne,

die es vorziehe, im Kloster zu leben, darin bleiben solle, nur daß sie solchen Stand vor Gott nicht besser achte als Schuster oder Schneider ihr Handwerk. Doch das hinderte ihn nicht, zu derselben Zeit in einer eigenen Schrift die Obrigkeit zu ermahnen, daß sie den Austritt aus den Klöstern nicht verhindern solle. Im J. 1524 begab er sich nach Erfurt, und verblieb daselbst einige Zeit, ohne Anstellung und Besoldung, bestieg aber öfter die Kanzel und bekämpfte mit Kraft und Entschiedenheit jene verkehrte Richtung des reformatorischen Geistes, vermöge deren man meinte im Schimpfen auf die Pfaffen, im Abthun einiger Mißbräuche, im Fleischessen während der Fasten den Forderungen einer geläuterten Religionserkenntniß genug zu thun; er sprach sich oft dahin aus, daß Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit unter den Evangelischen nicht minder im Schwange sey als unter den Päbstlern. Eberlin, der zugleich die Katholiken mit Schonung behandelte, wurde daher von Vielen für einen Mann gehalten, der weder kalt noch warm sey, doch im Allgemeinen gelangte er zu großem Ansehen und Einflusse. Als der Bauernaufruhr an die Mauern der Stadt heranbrauste, da erhielt er Gelegenheit, derselben wesentlichen Dienst zu leisten. Mehrere Tausende rückten am 25. April 1525 vor die Thore der Stadt; der Schrecken war um so größer, als man erfuhr, daß auch die Beisaßen der Stadt, die vor den Thoren wohnten, sich zu den Bauern geschlagen hätten. Eberlin erhielt vom Rathe den Auftrag, die Leute zu beschwichtigen. Es gelang ihm bei jenen Beisaßen, nicht aber bei den Bauern, die stürmisch den Eintritt in die Stadt begehrten. Der Rath war schwach genug, in dieses Begehren einzuwilligen. Eberlin brachte es wenigstens dahin, daß die Bauern nicht viele Excesse begingen. Die Nachricht von der Schlacht bei Frankenhausen, wo das Heer der Bauern geschlagen und Thomas Münzer gefangen genommen wurde, verscheuchte jene Bauern wieder aus Erfurt. Eberlin's Ansehen war während dieser Bewegungen so hoch gestiegen, daß er bald darauf nach Stadt-Ilm (in der obern Grafschaft Schwarzenburg) berufen wurde, um die Ordnung zu befestigen und einem neuen Aufruhre vorzubeugen, was ihm auch gelang. In Erfurt bezeugte ihm der Rath seinen Dank dadurch, daß er ihm die Predigerstelle an der Domkirche antrug. Eberlin lehnte aus weiter nicht bekannten Gründen die Stelle ab, und folgte einem Rufe als Prediger in Werthheim am Main (1526), von dieser Zeit an fehlen alle weiteren Nachrichten von ihm; er muß bald darauf gestorben seyn.

Eberlins Schriften, alle deutsch geschrieben, fast alle durch die Zeitverhältnisse und persönliche Angelegenheiten hervorgerufen, führt Erhard l. c. auf; 34 an der Zahl. Einige der wichtigsten sind schon genannt; von den übrigen heben wir hervor die umfangreichste, die einzige, welche nicht durch persönliche Angelegenheiten und Zeitverhältnisse hervorgerufen wurde, sondern einen Gegenstand von allgemein wissenschaftlichem und praktischem Interesse behandelt. Sie führt den Titel: wie sich eyn Diener Gottes worts ym all seynem thun halten soll, und sonderlich gegen denen, wilchen das Evangelion zuvor nicht geprediget ist, daß sie sich nicht ergern. Wittenberg 1525. 4. Die darin vorgetragenen theoretischen und praktischen Grundsätze zeigen eine überraschende Verwandtschaft mit denen, welche von Spener und A. H. Franke geltend gemacht worden sind, daher diese Schrift mehrere Auflagen erlebt hat; sie findet sich auch als Anhang zu *A. H. Franke,* monita pastoralia. Dies Alles nach Erhard bei Ersch und Gruber. S. überdies Döllinger, die Reformation u. s. w. I. 205. Strobel's liter. Museum I. 365. Herzog.

Ebjoniten. Der Sektenname Ebjoniten, Ebjonitismus, schon von den Vätern verschieden gedeutet und gebraucht, hat auch in der neueren Zeit mancherlei Deutung und Anwendung erfahren; bald auf eine einzelne Sekte angewendet ist er mißbräuchlich von Andern weit ausgedehnt worden, so daß er am Ende nicht bloß mit Judenchristenthum, sondern auch mit Urchristenthum überhaupt identificirt ist.

Es möchte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Name „Ebjoniten" ebenso wie der „Nazaräer" von dem Epiphanius (adv. Haer. XXIX. 1.) dieses ausdrücklich bezeugt, alle Christen bezeichnete. Sie hießen so nicht, weil sie an einen so ärmlichen

Christus glaubten, wie Gieseler (Stäudlin und Tzschirners Archiv IV., 307) den Namen zu deuten versucht hat, sondern weil sie selbst arm waren (אֶבְיוֹן, אֶבְיוֹנִים), was besonders von der Jerusalemitischen Gemeinde, in deren Umgebung der Name aufgekommen seyn muß, gilt, und weil zugleich auf Grund des Alttestamentlichen Gebrauchs von אֶבְיוֹנִים und עֲנָוִים in den Psalmen und Propheten das Armseyn, Armwerden eine solche tiefe Bedeutung im Christenthum hatte. Nicht bloß Judenchristen, auch Heidenchristen werden von den heidnischen Umgebungen als „Arme“ verhöhnt (vgl. Minuc. Felix: Octav. 36: „Ceterum quod plerique *pauperes* dicimur non est infamia nostra sed gloria“). Dann wurde der Name Jüdischen Ursprungs besonders Bezeichnung der Christen Jüdischen Ursprungs, wofür Origenes bestimmt Zeugniß gibt (c. Cels. II. 1. „*Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι*“). Als das Judenchristenthum dann, immer mehr vom Heidenchristenthum überflügelt, als häretisch ausschied, während die Christen jüdischen Ursprungs, welche in die Entwicklung des Heidenchristenthums eingingen, ihren eigenthümlichen Karakter damit einbüßten, so wurde der Name Gesammtbezeichnung des häretischen Judenchristenthums, wie es besonders bei Origenes der Fall ist, der denn die feineren Unterschiede als verschiedene Parteien der Ebjoniten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*) auffaßt, während auch Irenäus, Eusebius und der übrigens in der Hauptsache dem Irenäus folgende Hippolyt (Pseud. Origenis Philosophumena ed. Miller p. 257) nur Eine Partei der Judenchristen unter dem Namen Ebjoniten kennen. Erst bei den späteren Vätern, welche das in immer steigendem Maße sich zersetzende und zerklüftende Judenchristenthum genauer kennen, wie Epiphanius, Hieronymus und in secundärer Weise Theodoret erscheint der Name Ebjoniten dann als Name einer einzelnen, von andern besonders den Nazaräern unterschiedenen Partei. Schon diese Geschichte des Namens, die im Folgenden ihre genaueren Belege finden soll, widerlegt die Erklärungen der Väter, die den Namen entweder von einem gewissen Ebion, als dem Stifter der Sekte (so zuerst *Tertullian.* de praescript. haeret. c. 33. — Lightfoot wollte den Ebion sogar im Talmud gefunden haben, wo jedoch nur ein ר' אָבוּן vorkommt, vgl. Gieseler, K.G. I. 1. S. 134. Anm. 8) ableiten, oder ihn, man sieht nicht recht, wie weit spielend, wie weit ernstlich, auf die Beschränktheit der Judenchristen (Orig. Philoc. I.) oder auf ihre ärmlichen Ansichten vom Gesetz und von Christo (Orig. c. Cels. II. i. i. — *Euseb.* h. eccl. III. 27.) beziehen. Der Name ist in gewisser Weise älter als die Partei als Gesammtname der Judenchristen, ja der Christen überhaupt; in anderem Sinne kann man aber auch sagen, die Partei ist älter als der Name, da schon eine ausgeprägte Partei der Art unter den Judenchristen vorhanden war, ehe ihnen der früher allgemein gebrauchte Name, den Justin d. Märt. noch gar nicht hat, den Irenäus und Origenes als Gesammtname gebrauchen, als besonderer Sektenname beigelegt ward.

Das Wesen des Ebjonitismus und seine Geschichte, die nicht zu verstehen ist, ohne genauer in die Geschichte des Judenchristenthums überhaupt einzugehen, ist darum so dunkel, hat zu so mancherlei verschiedenen Vermuthungen Anlaß gegeben und so verschiedene einander geradezu widersprechende Darstellungen gefunden, weil die Quellen, aus denen wir schöpfen können, nicht nur äußerst dürftig, sondern im höchsten Grade verwirrt und unklar sind, da den Vätern selbst zum Theil nur dürftige Nachrichten zu Gebote standen. Wenn die späteren Väter, wie Epiphanius, hier die unmittelbare Anschauung voraus haben, so gehören ihre Nachrichten in eine zu späte Zeit, um daraus mit Sicherheit über den früheren Bestand des Judenchristenthums im Allgemeinen und der Ebjoniten im Besonderen urtheilen zu können. Vor zwei Fehlern wird man sich in der Benützung dieser Quellen besonders zu hüten haben und darin, daß sie oft nicht vermindert wurden, scheint mir die Quelle so manchen Mißverständnisses auf diesem Gebiete zu liegen. Einmal darf man nicht, alle Nachrichten zusammenfassend, unternehmen, ein Gesammtbild aus ihnen zu entwerfen, wobei man dann, da oft Widersprechendes vorkommt, eine Quelle vor der andern bevorzugt. Die Väter geben uns ein jeder ein Bild der

Judenchristen seiner Zeit, so weit es, freilich oft mangelhaft und dürftig genug, zu ihrer Kenntniß gekommen war, und in dieser Verschiedenheit der Nachrichten spiegelt sich die Entwickelung des Judenchristenthums selbst ab; so daß sie dazu dienen kann und muß, die Geschichte des Judenchristenthums aus ihr zu erkennen. Sodann ist zu beachten, daß die verschiedenen Parteien des Judenchristenthums keineswegs so scharf von einander als besondere Sekten unterschieden gewesen seyn können, wie die Väter es darstellen, die in unhistorischer Weise (das gilt besonders von Epiphanius) überall willkürliche gemachte (deßhalb auch so gern von besonderen Sektenstiftern abgeleitete) Sekten sehen, scharf von einander abgegränzt und geschieden, eine Abgränzung, die dann oft nur von dem Berichterstatter (wir denken wieder besonders an Epiphanius) hineingetragen ist. Die verschiedenen Sekten sind vielmehr nur verschiedene Parteien des stark zerklüfteten Judenchristenthums, die unter sich auf Grund gemeinsamer Zucht, gemeinsamer Gesetzesübung und darum gemeinsamen Gegensatzes gegen die katholische Kirche zusammenhängen und vielfach in einander übergehen, während die Unterschiede der im Judenchristenthum überhaupt mehr zurücktretenden Lehre nicht stark genug waren, um wirklich geschiedene Sekten zu erzeugen; obwohl man andererseits auch nicht, wie das in neuer Zeit geschehen ist, so weit gehen darf, um alle Unterschiede zu läugnen.

So weit die Urkunden des N. T's. reichen, sind wohl Parteiunterschiede innerhalb des Judenchristenthums zu entdecken, aber von eigentlichen Sektenunterschieden, wie überhaupt von einem häretisch gewordenen Judenchristenthum finden sich keine Spuren. Die Entstehung eines häretischen Judenchristenthums oder richtiger das Häretischwerden des Judenchristenthums selbst und damit seine Zerspaltung in verschiedene Sekten knüpft sich an den Untergang des Jüdischen Staates, nicht bloß die Zerstörung Jerusalems, sondern auch die darauf folgenden Ereignisse, besonders die Gründung von Aelia Capitolina an. Schon in der apostolischen Zeit stand in der noch Alles bestimmenden Frage vom Gesetz der milderen Partei, die auf dem Apostelconcil in der Majorität war, eine schroffere gegenüber, die Gegner des Paulus in Galatien und anderswo; doch war die letztere zurückgedrängt, wenn auch nie verschwunden. Das Gericht, welches jetzt über Israel erging, mußte einen großen Einfluß üben. Das Volk als solches hatte Christum verworfen, das Judenchristenthum damit seinen innern Vorrang einstweilen eingebüßt; durch die Gründung Aelia's nun auch äußerlich von der Metropole verdrängt, war es aus dem Fluß der Entwickelung ausgeschieden; — damit beginnt das Häretischwerden und zugleich die Zersetzung in verschiedene Sekten. Ein Bewußtseyn, daß von hier aus die sektirerische Zersetzung des Judenchristenthums zu datiren ist, zeigt sich noch in der Nachricht des Epiphanius (Haer. XXX. 2.), daß Ebion seinen Irrthum in Pella zuerst verbreitet habe und in dem, was Eusebius nach Hegesipp von dem Thebutis erzählt, der nach dem Tode des Symeon Urheber der Trennung zwischen den Judenchristen gewesen seyn soll (*Euseb.* H. E. IV. 22.), obwohl man nicht mit Gieseler (von den Nazaräern und Ebjon. Stäudlin und Tzschirners Archiv IV. 320.) so weit gehen darf, diese räthselhafte Persönlichkeit selbst zum Sektenstifter zu machen.

Abgesehen von der gewiß nicht geringen Zahl der Judenchristen, welche in dieser Zeit entweder ganz in's Judenthum zurückfielen oder ganz in's Heidenchristenthum übergingen und also beide aus dem Judenchristenthum ausschieden, hatte das Gericht über Israel auf die Zurückbleibenden einen verschiedenen Einfluß. Ein Theil blieb ganz auf dem bisher herrschenden milderen Standpunkte stehen, ein Theil (und es hatte ja nie an solchen schrofferen gefehlt), ward zur größeren Schärfung des Judenchristlich-gesetzlichen Karakters fortgetrieben. Das ist die Grundtheilung, welche der späteren in Nazaräer und Ebjoniten zu Grunde liegt, obwohl sich die Namen jetzt noch nicht finden. Die Nazaräer tragen durchweg den Karakter der Stabilität, die ihnen von ihrem Ursprunge anhaftet, die Ebjoniten sind die lebendige Partei, welche deßhalb auch eine Reihe von Bildungen durchläuft, das gnostische Element in sich aufnimmt, mit diesem den Universalismus (die Clement. Homilien), damit freilich sich selbst aufgebend.

Maßgebend für die Unterscheidung der unter sich gewiß nicht so scharf getrennten Parteien war das Verhalten zu den Heidenchristen und ihre Anforderungen an diese in Bezug auf das Gesetz. Während die mildere Partei auf dem alten Standpunkte blieb, für sich das Gesetz hielt, dessen Erfüllung aber von den Heidenchristen nicht forderte, stellte die andere Partei diese Forderungen mit erneuter und erhöhter Schärfe auf und schied sich damit selbst von der katholischen Kirche (denn von den Judenchristen, nicht von den Katholikern muß die Trennung ausgegangen seyn), während die mildere Partei noch nicht für häretisch galt. Das ist der Stand des Judenchristenthums, den Justin d. M. vor Augen hat. (Dial. c. Tr. c. 47. p. 265. 266.) Bald nachher muß freilich auch die mildere Partei, hinter der raschen Entwickelung der katholischen Kirche zurückbleibend, ausgeschieden seyn, noch ehe Irenäus sein Werk adv. Haer. schrieb. Dieser kennt nur ein häretisches Judenchristenthum (Ebionaei I. 26.), was seinen Grund allerdings theils darin haben mag, daß dem Irenäus die genauere Parteistellung nicht bekannt war, theils aber auch wohl in einer auf Grund der gemeinschaftlichen Ausscheidung erfolgten weiteren Annäherung beider Parteien. Irenäus karakterisirt die Ebjoniten als schroffe Judenchristen, die das Gesetz festhalten und Jüdische Lebensart, den Paulus als Abtrünnigen verwerfen, wobei sie nur das Evangelium Matthäi benützen (I. 26. vgl. III. 11. Ueber die Evangelien der Judenchristen vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in's N. T. Bd. I. — Köstlin, der Ursprung der synoptischen Evangelien, Stuttg. 1853. S. 122 ff.). Daneben aber tritt jetzt auch ein christologischer Irrthum schärfer hervor, sie lehren wie Cerinth und Carpokrates („*con*similiter ut Cerinthus et Carpocrates“ vgl. Orig. Philosoph. ed. *Miller* VII. 34. p. 257: *τὰ δὲ περὶ Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν*); läugnen die Geburt von der Jungfrau und halten Christum für einen bloßen Menschen (vgl. IV. 59.; V. 11.). Diese christologische Frage wird nun immer mehr die eigentlich maßgebende, je mehr einerseits die Frage nach dem Gesetz zurücktreten mußte, als alle Judenchristen ausgeschieden waren, je mehr andererseits die katholische Kirche in die christologische Entwickelung einging, und deßhalb auch Alles vom christologischen Standpunkte aus zu betrachten sich gewöhnte. So faßt dann Origenes alle Judenchristen als Ebjoniten zusammen, unterscheidet aber zwei Arten („*διττοὶ Ἐβ.*“ c. Cels. V. 61.; „*Ἐβ. ἀμφότεροι*“ ibid. c. 65.), von denen die einen die Geburt aus der Jungfrau annahmen, die andern dagegen lehrten, Christus sey geboren wie andere Menschen (vgl. c. Cels. V. 61.: „*οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*“). Diese zwei Arten von Ebjoniten können nicht, wie Schliemann gemeint hat (die Clementinen S. 493) die gnostischen und vulgären Ebjoniten seyn, sondern sind vielmehr die Nazaräer und Ebjoniten im engern Sinne (vgl. Gieseler, K.G. I., 1. S. 134); und es ist im Wesentlichen noch ganz der Parteiunterschied wie bei Justin, denn es bedarf ja wohl nur einer Andeutung wie die mildere und schroffere Ansicht über das Gesetz mit dem Unterschiede in der Christologie genau zusammenhängt. Ganz ähnlich unterscheidet auch *Eusebius*, H. E., III. 27., der hier wohl dem Origenes folgt, zwei Klassen von Ebjoniten nach demselben christologischen Gesichtspunkte.

Die ausführlichsten Nachrichten erhalten wir von Epiphanius und zerstreut in den Werken des Hieronymus und Augustin, wo nun bestimmt Ebjoniten und Nazaräer auch den Namen nach geschieden werden, während Theodoret (Haeret. fabb. Comp. II. 2. 3.) die Nachrichten irrthümlich combinirend zwei Classen Ebjoniten (nach Origenes) und außerdem noch Nazaräer kennt. Sehen wir aber von den jetzt schon stark auch bei den Ebjoniten eingedrungenen gnostischen Lehren (vgl. den Artikel Elkesaiten), mit denen wohl ohne Zweifel die zahlreichen Waschungen und Reinigungen, die Enthaltung vom Fleischgenuß, überhaupt das enthaltsame Leben, dessen Epiphanius erwähnt, zusammenhängt (vgl. *Epiph.* haer. XXX. 2. 15. 21.); so erhalten wir kaum mehr Züge zur Karakteristik der Ebjoniten als bisher. Mit den Nazaräern haben sie den Chiliasmus gemein (*Hieron.* ad Es. 35. i. f.; 11, 15.; u. a. a. O.), ohne daß sich hier Genaueres über

ihre Lehre bestimmen ließe; den Paulus verwarfen sie als Apostaten (*Epiph.* XXX. 16. *Hieron.* ad Matth. 12, 2.); das Gesetz wollten sie allen Christen auflegen (*Hier.* ad Esai. 1, 12. — *Tertull.* de praescr. haer. c. 33.); Christum hielten sie für einen bloßen Menschen, den Sohn Josephs und der Maria (vgl. außer den schon angeführten Stellen *Epiph.* XXX. 2. 34. — *Hier.* Ep. 89 ad August. — *Tertull.* de carne Christi 14; de virg. vel. c. 6; *Origenes,* Hom. XVII. in Lucam u. a. a. O.), weßhalb später in der Kirche ähnliche Ansichten als ebjonitisch bezeichnet sind, wie z. B. Alexander B. von Alexandrien des Arius Lehre so nennt (vgl. *Theodor.* H. E. I. 3.).

Zu Epiphanius Zeit wohnten die Ebjoniten vorzugsweise in den Ländern am todten Meer, ihren Stammsitzen Nabathäa, Paneas, Moabitis, Cochabe, aber auch in Rom und Cypern, wie wir wenigstens das Auftreten eines (allerdings stark gnostischen) Ebjonitismus (Elkesaitismus) in Rom auch sonst nachweisen können. — Die eingedrungenen gnostischen Elemente zusammen mit Römisch-Griechischer Bildung, vielleicht auch orientalischen Elementen vollendeten die Zersetzung des Judenchristenthums. Der Ebjonitismus wurde in Bezug auf seine beiden Grundbestandtheile, den gesetzlichen Particularismus und die Christologie, gänzlich modificirt; mit der Aufnahme einer speculativen Christologie und des Universalismus hatte er sich selbst aufgegeben (vgl. den Artikel Elkesaiten). Seine höchste Blüthe, die Pseudo-Clementinischen Homilien (vgl. d. Art. Clementinen) bezeichnet auch seinen Untergang.

Literatur: Gieseler: Ueber die Nazaräer und Ebjoniten in Stäudlin und Tzschirners Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte Bd. IV. Leipzig 1820. S. 279 ff. — Credner: Ueber Essäer und Ebjoniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. I. H. 2. S. 211 ff. (Sulzbach 1829). — Baur: De Ebionitarum origene et doctrina ab Essaeis repetenda (Tübinger Osterprogramm von 1831). — Schliemann: „Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebjonitismus“ Hamb. 1841 (hier auch die reichlich verzeichnete ältere Literatur). — Hilgenfeld: Die Clementinischen Recognitionen und Homilien nach Ursprung und Inhalt dargestellt. Jena 1848. — Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 247 ff. — Uhlhorn: Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus (Göttingen 1854.) S. 383 ff.) **Uhlhorn.**

Ebrard, von Béthune in der Provinz Artois. Von dem Leben dieses dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörenden Schriftstellers ist beinahe nichts bekannt. Man weiß bloß, daß er sich mit Theologie und Grammatik abgegeben. Sein Hauptwerk ist der in den Schulen des Mittelalters vielgebrauchte, und zur Zeit des Wiederauflebens der klassischen Wissenschaften nur noch von den Finsterlingen in Schutz genommene Gräcismus, ein aus mehr denn 2000 Versen bestehendes Gedicht, worin ohne logische Ordnung, Rhetorik, Prosodie, Grammatik und Syntax abgehandelt werden. Als Theolog hat sich Ebrard durch sein Liber antihaeresis hervorgethan, das die in Flandern damals zahlreichen Katharer bekämpft, und als eine der Quellen der katharischen Lehre immer noch Wichtigkeit hat. Dessen Zweck ist vorzugsweise, die Bibel-Interpretation der Sekte zu widerlegen, was mitunter nicht ohne Glück geschieht, obgleich Ebrard selbst eine sehr willkührliche allegorische Auslegungsmethode befolgt. Zahlreiche Citate beweisen, daß ihm einige klassische Schriftsteller, besonders Dichter, geläufig waren; der ganze Ton jedoch ist rauh und heftig, wie die Zeit, welcher die Schrift angehört. Sie wurde zuerst herausgegeben von dem Jesuiten Gretser, unter dem falschen Titel Contra Waldenses, in der Trias scriptorum contra Waldenses. Ingolstadt 1614, 4.; dann in der Bib. P.P. Max. von Lyon, B. XXIV., und zuletzt in Gretsers sämmtlichen Werken B. XII, Th. II. Das Buch hat zwei Anhänge: 1) einen Katalog von allerlei ältern Ketzereien, aus den Origines des Isidorus Hispal., Lib. VIII, cap. 5; 2) eine Disputatio gegen die Juden. — Einige andere diesem Verfasser zugeschriebene, großentheils unwichtige Traktate, unter andern ein Laborinthus betiteltes, Grammatik und Rhetorik behandelndes Gedicht, gehören wahrscheinlich einer spätern Epoche an; der Name Ebrard kommt ziemlich häufig ohne weitere Bezeichnung vor. **C. Schmidt.**

Ebzan, sieben Jahre lang Richter in Israel, unmittelbar nach Jephthah, ein Bethlehemite (Richt. 12, 8—10.), von dessen Wirken die Geschichte schweigt. Ob seine Heimath Bethlehem Juda war, wie Josephus (Antt. 5, 7. 13.) annimmt, oder das Josua 19, 15. genannte Bethlehem im Stamm Sebulon, wie Michaelis und Hetzel wollen, bleibt ungewiß; doch scheint für die Ansicht des Josephus zweierlei zu sprechen: a) die Stärke seines Geschlechts (Vater von 30 Söhnen und 30 Schwiegersöhnen) wozu das auch bei kleinem Umfang auch später doch mit starken Geschlechtern gesegnete Bethlehem Juda wohl besser paßt als der nur ein einziges Mal erwähnte Punkt im Stamm Sebulon; b) die Betonung, womit der Verf. des Buchs der Richter (12, 11 ff.) von dem auf Ebzan folgenden Richter Elon hervorhebt, daß dieser ein Sebulonite gewesen sey. Pf. Pressel.

Ecchellensis, Abraham, gelehrter Maronit, hat seinen Namen von dem Ort Eckel, woselbst er im letzten Viertel des 16. Jahrh. geboren wurde. Nachdem er zu Rom im Colleg der Maroniten gebildet und zum Dr. der Theol. und Philos. promovirt worden war, erhielt er bei der Propaganda die Professur des Syrischen und Arabischen. Im J. 1640 wurde er nach Paris zur Mitarbeiterschaft an Le Jai's Polyglotte berufen; mannigfache Differenzen veranlaßten ihn, schon im folgenden Jahre nach Rom zurückzukehren, doch finden wir ihn 1645 wieder in Paris, vor 1653 wieder in Rom, wo er hochbejahrt 1664 starb. A. Ecchellensis hat eine große Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller entwickelt; im Ganzen aber verdient er den bitteren Tadel der Oberflächlichkeit, den J. S. Assemani öfter über ihn ausspricht. Er lieferte ein kurzes Lehrbuch des Syrischen (Rom 1628) und eine Bearbeitung des Katalogs von Ebed Jesu (Rom 1653), die aber durch die Assemani's vollständig verdunkelt wurde; mehrere Uebersetzungen aus dem Arabischen nebst einigen flüchtig bearbeiteten Texten; seine Hauptthätigkeit war der Pariser Polyglotte und einer polemischen Behandlung der Kirchengeschichte zugewendet. An dem syrischen und arabischen Theil der ersteren hatte vorher Gabriel Sionita mitgearbeitet, dessen wissenschaftliche Befähigung aber Le Jai bezweifelte; A. Ecchellensis lieferte als Rest das Buch Ruth syr., arab. und lat., und das 3. Buch der Makkabäer arabisch, wie er auch die Arbeiten des Gabriel Sionita (nicht zu dessen Unehre) zu revidiren hatte. Für diesen zurückgesetzten Gelehrten trat mit scharfer Kritik des A. Ecchellensis Valerian de Flavigny in drei Briefen (Paris 1646) auf, die wieder eine heftige Replik von Seiten des Angegriffenen (Paris 1647) hervorriefen, vgl. Le Long bei Masch, Bibl. Sacra 1, 357 sq. Einen andern, kirchengeschichtlich-interessanten Streit hatte Ecchellensis mit dem Engländer J. Selden über die historische Berechtigung des Episcopats, der sich an die Darstellung der alexandrinischen Patriarchengeschichte durch Eutychius knüpfte (*Eutychius,* Patriarcha Alexandrinus vindicatus; Rom. 1661. 4.); er glaubte die von Selden daraus gezogene Folgerung für eine Art von Presbyterialverfassung widerlegen zu müssen. Noch sind zu nennen seine Ausgaben von des heil. Antonius des Großen Briefen (Paris 1641) und Sermonen u. s. w. (Paris 1646), von dem aus dem Arabischen übersetzten Chronicon orientale (des Ibn ar-Râhib, eigentlich nur eine Geschichte der alexandrinischen Patriarchen, Paris 1653, wieder 1685 und vermehrt durch Assemani, Venedig 1729 Fol., als besondere Abtheilung der verschiedenen Byzantiner-Ausgaben), den im Orient gültigen Constitutionen des Nicänischen Concils (Paris 1645) und mit L. Allatius die Concordantiae nationum christianarum orientalium in fidei catholicae dogmata (Mainz 1655). — Vgl. noch *Jourdain*, Biogr. univers. 12, 457 sq. und Gesenius bei Ersch und Gruber I. Bd. 30, 360. R. Gosche.

Ecclesiastes, s. Prediger Salomo.

Ecclesiasticus, s. Jesus Sirach.

Eck, Johann, eigentlich Johann Maier, der bedeutendste, aber auch berüchtigtste Gegner Luthers und der Reformation, wurde geboren den 13. November 1486 in dem Dorfe Eck, in der schwäbischen Grafschaft Mindelheim, in welchem sein Vater Michael Maier dreißig Jahre lang die Stelle eines Amtmanns bekleidete und von woher er auch nach der Sitte jener Zeit den Namen Eck führte im Unterschiede von dem gleichnamigen

chur-trierischen Official Johann von Eck. Nachdem er sich von seinem neunten bis zu seinem zwölften Jahre bei einem Oheime väterlicher Seits, dem Pfarrer zu Rothenburg, Martin Maier, aufgehalten und in dessen Hause die Bibel kennen gelernt hatte, die er daselbst noch vor seinem eilften Jahre fast ganz ausgelesen zu haben behauptet, bezog er noch nicht 12 Jahre alt (1499) die Universität Heidelberg, wo er sich mit dem Studium der alten Sprachen und der Philosophie beschäftigte. Von Heidelberg begab er sich nach Tübingen, wo er in den alten Sprachen Reuchlin und J. Agrikola hörte, und nachdem er in seinem 14. Jahre die Magisterwürde erhalten hatte (1500), nun Theologie studirte. Er selbst zählt neun Theologen auf, worunter Jakob Lemp und Paulus Scriptoris, von denen er sagt: „die hab ich all' gehört inn Theologia lesen und dispu-tiren." Die Pest vertrieb ihn 1501 aus Tübingen; er wandte sich nach Köln, wo er mit den Schriften des Thomas von Aquino bekannt wurde; als aber die Seuche auch in Köln zu wüthen anfing, ging er dem Wunsche seines Oheims gemäß nach Freiburg im Breisgau, wo er theils den Umfang seiner Kenntnisse durch das Studium der Rechtswissenschaften, der Mathematik und Cosmographie noch zu erweitern suchte, theils selbst die Laufbahn eines Lehrers der Philosophie betrat. Im Jahre 1506 begann er auch seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift über die Logik (logices exercitamenta). Von jetzt an scheint er sich mehr der Theologie zugewandt zu haben, in welcher Wissenschaft er bald nacheinander die Grade eines Baccalaureus und Licentiaten erwarb, und nun auch Vorlesungen im Geiste und Geschmacke eines Occam hielt. Bei seinem bisherigen Studiengange hatte er es übrigens weit weniger auf wissenschaftliche Gründlichkeit als auf gelehrten Prunk abgesehen, und besonders suchte er sich im Disputiren hervorzuthun. Seine Gewandtheit in der Disputirkunst lenkte nun auch wirklich die Aufmerksamkeit bedeutender Männer, selbst eines C. Peutinger von Augsburg auf ihn; in Ingolstadt, wohin ihn der letztere empfohlen hatte, imponirte er durch seine dialektischen Fechterkünste dergestalt, daß der Herzog Wilhelm von Bayern ihm eine erledigte Lehrkanzel der Theologie übertrug. Nachdem er zuerst noch die theologische Doktorwürde erworben*), trat er im November 1510 seine Lehrstelle in Ingolstadt an. Sein ganzes Bestreben ging nun darauf hinaus, Ruhm zu erwerben, Glanz um sich zu verbreiten, Besoldungen und Ehrenstellen an sich zu ziehen. Es gelang ihm in Verbindung mit einem Kanonikat, das ihm der Bischof von Eichstädt an seiner Domkirche übertragen hatte, die Stelle eines Prokanzlers bei der Universität zu Ingolstadt zu erhalten (1512) und durch eine nach den verschiedensten Seiten hin sich erstreckende Schriftstellerei seinen Ruf auch nach außen hin zu vermehren. In der Theologie versuchte er sich an der schwierigen Materie von der Prädestinationslehre**) und in der Moral; in der Philosophie commentirte er die Logik und die Physik des Aristoteles; außerdem gab er bald hie bald da den bewundernden Zeitgenossen das Schauspiel einer öffentlichen Disputation, so zu Bologna (1515), zu Wien (1516). Auch mit der Mystik befaßte er sich, wie er denn einen Commentar zu den Werken des Dionysius Areopagita schrieb. Allen diesen Arbeiten fehlte es aber an Originalität und Gründlichkeit; er benützte meist nur die Forschungen anderer, um sich selbst damit zu schmücken. An Einsicht in die Gebrechen seiner Zeit fehlte es ihm völlig; er wandelte ganz nur in den Fußstapfen der verbrauchten Zeitphilosophie; von Wahrheitstrieb und Gewissenserregung findet sich bei ihm gar keine Spur.

Es ist begreiflich, daß ein solcher Mann von den ersten Reformationsbewegungen ganz unvorbereitet überrascht wurde. Er selbst rühmt sich, gerade in dem Augenblicke, in welchem Karlstadt und Luther das Schifflein Petri dem Untergange entgegenzuführen

*) Eck erhielt nicht in Freiburg, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern in Ingolstadt die theologische Doctorwürde. Vgl. *Mederer*, Annales Ingolstadiensis Academiae I, S. 82 Anm.

**) Er hatte centuriae VI. de praedestinatione in dem semipelagianischen Geiste der Schule, welcher er angehörte, 1514 zu Augsburg in den Druck ergehen lassen.

40*

den Anlauf genommen hätten, mit der „philosophia trismegistica, orphica, platonica, aegyptiaca et Arabum," und der „theologia dionysiaca" angelegentlichst beschäftigt gewesen zu seyn. Uebrigens war Eck schon vor dem Thesenanschlage durch den Nürnberger rechtsgelehrten Patricier Christoph Scheurl mit Luther bekannt geworden, und Luther hatte ihm sogar in freundlichem Tone geschrieben, ja Eck nennt noch unter dem 28. Mai 1518 in einem Schreiben an Karlstadt (bei Löscher, vollständige Reformationsakta, II. 64) Luthern den „gemeinschaftlichen Freund." Diese angebliche Freundschaft hatte ihn aber nicht gehindert, nachdem Luthers Sätze gegen den Ablaß (wider Luthers Willen) allgemeine Verbreitung und eine äußerst günstige Aufnahme gefunden hatten, sogenannte obelisci zu schreiben, die übrigens nur abschriftlich, aber mit unverkennbarer aufreizender Absichtlichkeit herumgeboten wurden. Der Ton, in dem die Obelisken geschrieben sind, (s. dieselben bei Löscher, a. a. O. II. 333 f.) ist unverkennbar darauf berechnet, Luthern in den Ketzergeruch zu bringen, wie denn auch Eck damals schon das Amt eines Ketzer-Inquisitors für Bayern und Franken bekleidete. Abgesehen von der sophistischen und armseligen Argumentation geht nämlich der Hauptzweck der „Obelisken" darauf aus, Luthern als einen Zerstörer der kirchlichen Ordnung darzustellen, der damit umgeht (Obel. 18.) das böhmische Gift zu verbreiten und die legitimen kirchlichen Autoritäten zu erschüttern. Eck wirft Luthern Mangel an Ehrfurcht gegen den heiligen Vater vor, bezeichnet ihn (Obel. 24.) spöttisch als einen neuen Propheten, der über die Väter hinausfliegen wolle, gesteht aber (Obel. 29.) selbst zu, daß seine Arbeit eine flüchtige sey. Er wurde jedoch für den Uebermuth, mit welchem er sich an einen Gegner wie Luther gewagt hatte, furchtbar gezüchtigt. Zuerst überließ es Luther dem Dr. Karlstadt, seine Vertheidigung zu übernehmen, welcher vom 9. Mai 1518 an eine Reihe von Thesen (im Ganzen 380) in akademischen Disputationen aufstellte, welchen er noch 26 insbesondere vom freien Willen handelnde beifügte. Der Zweck derselben ist Vertheidigung der biblischen, nicht römisch-kirchlichen, Rechtgläubigkeit der Wittenberger Professoren, welche von den Schlägen des Ketzergerichtes bedroht waren. Die Eck'sche Scholastik wird von Karlstadt als „opiniones novorum Theologorum" bekämpft, wogegen Karlstadt die Streitfrage auf die „decreta Christi Paulique" zurückführen zu wollen erklärt. Indem Karlstadt somit einerseits seinem Gegner die Autorität der heil. Schrift entgegenstellt, weist er aus dieser nach, daß die wahre Rechtfertigung des Menschen allein von Gott kommt, daß unsere guten Werke vor Gott keinen Werth haben, sondern von Gott uns geschenkt werden müssen, daß unsere Seligkeit mithin nur von der göttlichen Erwählung, nicht von unserm Thun abhängig seyn könne, daß der freie Wille durch die Sünde geknechtet sey, und daß der Begriff der Ketzerei nicht darin bestehe, wider die Pabstkirche, sondern wider das Wort Gottes und den durch den heiligen Geist geforderten Schriftsinn zu sündigen (Th. 349: haereticus est, quicunque aliter scripturam intelligit, quam sensus Sancti Spiritus efflagitat). Mit der letzteren Wendung beabsichtigte Karlstadt den gegen die Wittenberger in böswillig verderblicher Absicht gerichteten Ketzerbegriff nicht nur von denselben abzuwenden, sondern die in der römischen Kirche herrschende scholastische Theologie als eine schriftwidrige und deßhalb ketzerische zu brandmarken. Daraus, daß Karlstadt in den Schlußthesen so sehr darauf dringt, daß eine Ketzerverurtheilung nicht ohne ordentlich geführten Proceß Gültigkeit in der Kirche haben könne, sieht man deutlich, wessen sich die Wittenberger von Eck und seinem Anhange zu versehen hatten. Eck, von dem gegen ihn eröffneten Feldzuge benachrichtigt, wäre noch gern zur Zeit den von ihm befürchteten Folgen desselben ausgewichen. In dieser Absicht schrieb er unter dem 28. Mai 1518 einen ziemlich demüthigen Brief an Karlstadt. In diesem Briefe sucht er sich wegen der Verbreitung der „Obelisken" damit zu entschuldigen, daß dieselben nur privatim für den Bischof von Eichstädt geschrieben worden seyen, ohne sein Wissen und gegen seinen Willen dagegen den Weg in die Oeffentlichkeit gefunden hätten. Es sey aber ein großer Unterschied, ob wir nur eine vertrauliche Privatansicht aussprechen, oder mit einer Ansicht vor die Oeffentlichkeit hintreten. Er verwahrt sich

überdies noch gegen die Annahme, daß er durch Schmeichlerkünste gegen die Sache der Wittenberger gewonnen worden sey, und drückt die Hoffnung aus, daß Karlstadt mit Rücksicht auf ihre bisherigen freundschaftlichen Verbindungen mit ihm, dem „unschuldigen Eck," sich doch nicht in einen Streit einlassen werde. Doch droht er auch, im letztern Falle sich gehörig vertheidigen zu wollen (s. bei Löscher a. a. O. II. 64 f.). In jeder Beziehung kam jedoch der Rückzug Eck's zu spät. Die karlstadt'schen Thesen waren in Wittenberg bereits durch Anschlag veröffentlicht worden, ja Karlstadt bekämpfte seinen Gegner auch mit den Waffen des Spottes durch eine Carikatur, welche die scholastische Theologie zu verspotten bestimmt war, was den Dr. Eck so sehr verdroß, daß er sich in einem Schreiben bei dem Kurfürsten von Sachsen über die ihm zugefügte Beleidigung beklagte. Unterdessen entspann sich zwischen Eck und Carlstadt ein nicht leidenschaftlos geführter Schriftwechsel. Namentlich bekämpfte Eck die Lehre von der Nothwendigkeit täglicher Buße für alle Christen und vertheidigte die Lehre vom freien Willen in einer wider Carlstadts Thesen veröffentlichten Apologie seiner „Obelisken." Karlstadt erwiderte mit einer „defensio adversus Eckii monomachiam" (im August 1518), in welcher er den reformatorischen Satz von der alleinigen Schriftautorität gleich in der Einleitung mit aller Kraft hervorhebt, und den Eckschen Pelagianismus mit Schriftgründen siegreich bekämpft.

Unter Anderem hatte sich jedoch Carlstadt in dieser Schrift auch bereit erklärt unter der Bedingung, daß ihm persönliche Sicherheit, kostenfreie Reise und getreue Notariatsprotokollirung verheißen würden, sich mit Eck, dem „disputator," oder vielmehr „clamator inexpugnabilis" in eine öffentliche Disputation vor einem akademischen Collegium einzulassen. Eck konnte ein solcher Vorschlag nur höchst erwünscht kommen, da er sich auf seine Mundfertigkeit weit mehr als auf seine Schreibfertigkeit verließ. Während der Anwesenheit Luthers zu Augsburg (im Herbste 1518) wurde zwischen ihm und Eck die Verabredung getroffen, im nächsten Jahre die Disputation — nach dem Vorschlage Ecks — in Leipzig abzuhalten. Einem Schreiben Luthers an Eck zufolge vom 15. Nov. 1518 schien Luther wirklich einige Hoffnung auf einen friedlichen Vergleich zu nähren. Allein Eck, gerade durch dieses wohlwollende und dem Herzen Luthers alle Ehre machende Entgegenkommen in seinem Uebermuthe noch gesteigert, ließ im Februar 1519 einen Entwurf für die bevorstehende Disputation drucken, in welcher er die Universität Wittenberg überhaupt, insbesondere aber Karlstadt und Luther, den letzteren wegen seiner Lehren vom Ablasse und der Pabstgewalt als Ketzer auf's Neue zu verdächtigen suchte. Dieser Angriff von Seite Eck's war um so tückischer, als Luther sich damals gegen Miltitz zum Stillschweigen verpflichtet hatte. In Folge des Eckschen Angriffs hielt sich jedoch Luther seines Versprechens (mit vollem Rechte) für entbunden, was er unter dem 13. März dem Kurfürsten Friedrich mit den Worten erklärte, daß „um die Wahrheit in solchem Spotte stecken zu lassen, man ihm das Maul zubinden müßte," und schrieb gegen Eck einen (an Karlstadt gerichteten) offenen Brief von so durchschlagender Derbheit, daß Eck, dessen disputatorische Fechterstreiche Luther hier zum Voraus verspottet, über das, was zu Leipzig auf ihn warte, nicht länger im Ungewissen bleiben konnte.

Unstreitig war es Eck viel mehr daran gelegen, an Luther als an Karlstadt, mit welchem er eigentlich verabredetermaßen disputiren sollte, zum Ritter zu werden. Deßhalb veröffentlichte er auch (im Februar 1519) 13 Thesen, welche er gegen Luther vertheidigen zu wollen erklärte, und welche sich meist auf die Lehre von der Buße und Ablaß bezogen, deren dreizehnte aber darauf berechnet war, Luthern einen, eines Ketzerinquisitors würdigen, Fallstrick zu legen. Sie lautete: „Romanam Ecclesiam non fuisse superiorem aliis Ecclesiis ante tempora Sylvestri, negamus. Sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et Vicarium Christi generalem semper agnovimus." In der That erreichte Eck den gewünschten Zweck. Luther nahm den hingeworfenen Handschuh auf und setzte dem 13. Eckschen Satze den Satz entgegen: „Romanam Ecclesiam esse omnibus aliis superiorem, probatur ex frigidissimis Rom. Pontificum decretis, intra quadringentos annos natis. *Contra* quae sunt historiae approbatae mille

et centum annorum, textus scripturae divinae et decretum Niceni Concilii omnium sacratissimi.“ Um Luthern desto sicherer auf den Kampfplatz zu bringen, warf ihm Eck in einer unter dem 14. März 1519 herausgegebenen „excusatio adversus criminationes Fr. M. Lutheri, ordinis Eremitarum“ mit ziemlich deutlichen Worten Feigheit vor, und daß er den Karlstadt an seiner Stelle nur vorschieben wolle, um sich selbst den Rücken zu decken, worauf Luther wieder in einer „excusatio Fr. Martini Lutheri adversus criminationes Dr. Jo. Eckii“ antwortete, und kühn erklärte, daß er sich „weder vor dem Pabste und des Pabstes Namen, noch vor Päbstchen und Puppen fürchte.“ Es gelang übrigens Eck, auch treue Freunde Luthers einzuschüchtern, und Luther sah sich genöthigt, den Spalatinus zu beruhigen, der wegen des Ausganges der Disputation sehr in Sorgen war. Bereits war Luther entschlossen, den römischen Stuhl nicht mehr zu schonen. Die römische Kirche heißt ihm (bei de Wette, Luthers Briefe, I. 260) schon jetzt „Babylon“; die Gewalt des römischen Stuhls zählt er unter die weltlichen Dinge (a. a. O. I. 264). Mittlerweile hatten sich der angesagten Disputation ganz andere Hindernisse in den Weg gestellt. Die Universität zu Leipzig, der Bischof zu Merseburg, die Leipziger Theologen hatten weiter blickend als der ruhmsüchtige Eck sich der Disputation widersetzt, und nur die persönliche Verwendung des Herzogs Georg, der den Bischof aufforderte: „er möchte doch die faulen Geistlichen nicht vertheidigen, sondern es vielmehr diesen Nachtvögeln, die das Licht scheuten, ernstlich zur Pflicht machen, diesen Kampf mannhaft aufzunehmen, so lange ihn der Pabst nicht ausdrücklich verbiete,“ schlug endlich alle Protestationen nieder.

Die Disputation selbst nahm den 27. Juni 1519 ihren Anfang. Eck disputirte (vom 27. Juni — 3. Juli) mit Karlstadt über die Lehre vom freien Willen. Die Grundüberzeugung der Reformatoren, daß es außer der Schrift keine Lehrautorität gebe, hatte bereits so viel Eingang gefunden, daß Eck dieselbe anerkennen mußte. Er berief sich aber in etwas bedenklicher Weise auf die apokryphische Stelle Sirach 15, 14 f., und gab auch zu, daß der freie Wille ohne göttliche Gnade nichts vermöge. Karlstadt dagegen behauptete, daß der freie Wille von Natur gar kein Wirkungsvermögen habe, durch die Gnade aber allerdings wirksam werde. Eck nahm einen Synergismus der göttlichen Gnade und des menschlichen freien Willens zur Hervorbringung von guten Werken an, während Karlstadt dagegen die guten Werke nur aus Gott entspringen ließ. Mit sophistischer Fechterkunst erwiderte hierauf Eck: Gott thue das ganze (totum) gute Werk, aber nicht gänzlich (totaliter). Er verleihe nur das Vermögen zum guten Werke, nicht die guten Werke selbst. Zu einer eigentlichen Entscheidung kam es dabei über die Prinzipienfrage gar nicht, um so weniger, als es Eck gar nicht um das Resultat der Wahrheit, sondern einzig und allein um den Ruf eines großen Disputators zu thun war. So wand und drehte er sich wie ein Aal nach allen Seiten hin und her, und entschlüpfte dem Gegner, wenn er ihn fassen wollte, durch eine sophistische Wendung immer wieder auf's Neue. Auf ein starkes Gedächtniß pochend hatte er keine literarischen Hülfsmittel mitgenommen und wollte nun auch nicht zugeben, daß Karlstadt sich solcher bediene, so daß am vierten Tage wegen Meinungsverschiedenheit über diesen Punkt die Disputation beinahe ihr Ende gefunden hätte. Am 4. Juni begann die Disputation Ecks mit Luther über den 13. Satz, betreffend die Pabstgewalt. Eck vertheidigte die göttliche Autorität des Pabstthums, und zwar so, daß er gleich alle diejenigen, welche sie bestritten, mithin Luthern selbst, als Ketzer bezeichnete. Luther berief sich namentlich darauf, daß Christus das alleinige Haupt der Kirche sey; und auf Luthers Aufforderung an Eck, ihm die Schriftstelle zu zeigen, wo Petrus einen Nachfolger geordnet habe, fühlte sich Eck sehr verlegen. Das Primat des Pabstes wurde in der bekannten Weise aus Matth. 16, 16. und den Kirchenvätern, besonders Cyprian hergeleitet. Da diese Gründe aber sehr schwach waren, so mußte die Verdächtigung aushelfen, und Luther wurde mit giftigen Worten als ein Feind der „Kirche“ und ein Freund der ketzerischen Böhmen von Eck gebrandmarkt. Als nun Luther sich gar noch Hussens annahm, erklärte Eck das für „einen in den Ohren aller Christen gräulichen“ Irrthum. Die Disputation nahm einen immer

heftigeren und leidenschaftlicheren Karakter an, und, weil Luther die Pabstgewalt nur als menschlich autorisirte gelten lassen wollte, so fragte ihn Eck: woher er denn seine Mönchskutte habe? Den 8. Juli begann die Disputation über das Fegfeuer (den 9. Satz Luthers). Der Streit wurde darüber geführt, ob die römische Lehre vom Fegfeuer sich aus der Schrift beweisen lasse. Eck behauptete, Luther bestritt diesen Satz. Der Hauptpunkt des Streites war der, ob die Bücher der Makkabäer deßhalb, weil die Kirche sie unter die Zahl der kanonischen Schriften aufgenommen, auch wirklich zum Kanon gehörten? Vom 11. Juli an wurde über die Lehre vom Ablaß und der Buße disputirt. Am 14. wurde die Disputation über den freien Willen zwischen Eck und Karlstadt noch einmal aufgenommen, jedoch ohne daß es im Wesentlichen zu einem wirklichen Resultate kam.

Im Allgemeinen war der Eindruck der Disputation ein dem Dr. Eck günstiger. Sein zuversichtliches Auftreten, seine Gewandtheit im Disputiren und sein Pochen auf die Autorität der kirchlichen Tradition und der päbstlichen Gewalt imponirte der durch Schein und Glanz leicht bestimmbaren Menge. Außerdem hatte Eck Alles gethan, um seine Gegner einzuschüchtern; es sollte nach seiner Meinung an den Pabst, wenigstens an die ihm wohlgeneigten, durch den Scholasticismus beherrschten Universitäten rekurrirt werden. Da es Eck um die Wahrheit nicht zu thun war, so machte er überdies beständige Concessionen, um sich dann rühmen zu können, daß er den Gegner auf seine Seite hinübergezogen habe. Am meisten hatte es Eck zu Leipzig darauf abgesehen, als ein Verfechter der damals ernstlich bedrohten Pabstgewalt zu erscheinen, und er soll auch erklärt haben, daß er seinen Gegnern in Allem würde nachgegeben haben, wenn Luther nur nicht auf seinem dreizehnten Satze bestanden hätte. Ihn geschlagen und überwunden zu haben, dessen rühmte er sich mit prahlerischen Worten; denn er wußte, was dieser Ruhm ihm eintrug. Es war ihm gelungen, Luthern den Ketzerstempel aufzudrücken. Man begegnete in Leipzig Luthern und Karlstadt kalt und unhöflich, während Eck gefeiert, beschenkt, von Berittenen geleitet wurde. Eck trat während des Leipziger Gespräches auch als Prediger auf, und benützte diese Gelegenheit, den großen Haufen gegen Luther aufzureizen. Luthern wurde das Betreten einer Kanzel verweigert. Da Eck auf der Disputation offenbar der von den Behörden in besonderen Schutz Genommene war, so wurde es ihm um so leichter gemacht, seine Gegner zu überschreien und immer das letzte Wort an sich zu reißen. Da er von der reformatorischen Bewegung der Geister, welche durch keine künstlichen Mittel mehr aufzuhalten war, keine Ahnung hatte, so erschien ihm überhaupt der ganze Handel als ein gewöhnlicher Mönchs- und Schulstreit, und er sagte es auch in einer Leipziger Predigt offen heraus: wenn die Ablaßkrämer nur gemäßigter vom Ablaß gepredigt hätten, so wäre Luthers Namen keinem Menschen bekannt. Aber Luther meinte: Philipp Melanchthons Urtheil über ihn wäre mehr werth als das Urtheil von „tausend nichtswürdigen Ecken.“ Er wolle Ecken nicht schelten, sagt er in einem Schreiben an Spalatinus vom 15. Aug. 1519 (bei De Wette a. a. O. I, 290 ff.), aber seine argen Ränke und Kunstgriffe, mit denen er Zwietracht anzuzetteln und ihn zu verdächtigen gesucht habe (crassas istas seminandae discordiae et invidiae concitandae vafritias) — diese verabscheue er von ganzem Herzen, und diese habe er bei Niemandem in größerer Anzahl und Böswilligkeit angetroffen als bei Eck. Wie übrigens unbefangene Theilnehmer an dem Leipziger Gespräche über Eck urtheilten, das entnehmen wir aus der Schilderung, welche Petrus Mosellanus in einem Schreiben an Julius v. Pflug (vom 8. Dez. 1519) über Eck entwarf. „Eck,“ heißt es daselbst, „ist groß und lang, von starkem und breitem Leibe, grober und recht deutscher Stimme, von dichten und starken Lenden, daß er nicht nur zu einem Schauspieler, sondern auch zu einem öffentlichen Ausrufer geeignet wäre, jedoch so, daß seine Stimme etwas rauh und nicht ganz vernehmlich ist, daher er Alles eher als den lieblichen Wohllaut des ciceronischen Mundes an sich hat. Sein Gesicht, seine Augen und sein Aussehen ist von einer Beschaffenheit, daß man eher einen Fleischer oder karischen Soldaten als einen Theologen hinter ihm suchen würde. Dabei hat er aber ein vortreffliches Gedächtniß,

und wenn sein Verstand eben so groß wäre, so wäre er ein rechtes Meisterstück der Natur geworden. Allein er hat kein so großes Vermögen, etwas einzusehen oder scharf zu beurtheilen, ohne welches es mit allen anderen Gaben nichts ist.« P. Mosellanus tadelt noch an ihm, daß er beim Disputiren ein »haufen Zeug« vorbringe, und den Zuhörern ein Blendwerk vorzumachen suche. Seine Unverschämtheit kenne keine Grenzen, und er sey im Stande, die Ansicht des Gegners durch einige listige Wendungen zu der seinigen zu machen, und sich dann geschwind für den Sieger auszugeben. Darum mochte Luthers Urtheil über Eck in seinem Schreiben wohl nicht zu hart seyn: »Eck passe zur Theologie wie ein Esel zur Leier.«

Es mußte nach dem Schlusse der Disputation natürlich Eck nun Alles daran gelegen seyn, die Früchte seines vermeintlichen Sieges zu erndten. In der That posaunte er denselben nun in alle Welt aus. Von Karlstadt sagte er: derselbe sey ein Mensch ohne alles Gedächtniß, und er habe wie ein Schulknabe seine Repliken vom Zettel lesen wollen; in Beziehung auf Luther rühmte er sich: dem habe er eine »gute Bosheit« angethan. Der sittlich verwerflichste Schritt, den er that, war wohl, daß er den Kurfürsten von Sachsen, Luthers Beschützer, durch ein Schreiben vom 23. Juli an denselben gegen Luther aufzureizen suchte, und ihn als einen Ketzer, der die Autorität des Pabstes läugne, darstellte. Es erfolgte nun ein häßlicher, mit größter Erbitterung geführter Schriftstreit, in welchen auch Melanchthon verwickelt wurde, da er in einem Briefe an Oecolampad (vom 19. Juli) sich auf die Seite Karlstadts und Luthers gestellt hatte. Der Uebermuth riß in diesem Streite Eck bis zu der wegwerfenden Aeußerung über Melanchthon hin: »Wenn derselbe auch im Lateinischen und Griechischen nicht ohne Gelehrsamkeit sey, so sey er doch nicht der Mann, mit welchem ein Theologe sich in einen theologischen Streit einlassen könne.« Allein gar bald sah sich Eck genöthigt, aus der günstigeren Stellung des Angreifenden in die ungünstigere des sich Vertheidigenden überzugehen. In der Vorrede zu seinen »Resolutionen« hatte Luther ihm aufgedeckt, daß er in Beziehung auf den freien Willen zugestanden habe: er wirke außerhalb der Gnade nur Böses, und Eck mußte in seiner „expurgatio“ gegen Luther wieder zu dem Kunstgriffe der Verdächtigung seine Zuflucht nehmen. Je ohnmächtiger er sich aber einem Manne wie Luther gegenüber fühlte, je größer die Zahl seiner Gegner ward, die ihn namentlich auch durch Verspottung zum Zorne reizten: desto mehr ging sein ganzes Bestreben darauf hinaus, Luthern, wo immer möglich, zu verderben. Schon aus dem Titel der Schrift, in welcher er sich (gegen Ende 1519) Emsers annahm: „responsio pro H. Emser contra *malesanam* Lutheri *venationem* ad J. de Schleinitz Eccl. Misn. episcopum“ bricht sein Zorn hervor. Nachdem er umsonst von dem Kurfürsten zu Sachsen verlangt hatte, daß er Luthers Schriften verbrennen solle, so veranstaltete er zu Ingolstadt die Verbrennung derselben auf öffentlichem Markte, die aber zu Eck's großem Aerger durch J. Reuchlin verhindert wurde. Dagegen war es Eck gelungen, die theologischen Fakultäten zu Köln und zu Löwen zu einem Verdammungsurtheile gegen Luther zu bewegen, und namentlich den alten Hochstraaten zu Köln gegen ihn in Harnisch zu bringen. Nachdem er noch eine Schrift de primatu Petri lib. III. im Anfange des Jahres 1520 zu Ingolstadt beendigt hatte, schien es ihm an der Zeit, den entscheidenden Schlag gegen Luther zu führen. Er reiste nach Rom (Januar 1520), um dem Pabste sein Buch dort selbst zu übergeben und Waffen gegen den Wittenberger »Ketzer« herbeizuholen. Den Parteinamen »Lutheraner« hatte Eck in böswilliger Absicht damals bereits aufgebracht. Er brannte vor Wuth und Rachsucht, seit Oecolampads beißende „epistola Canonicorum indoctorum ad Eccium“ *) und (vermuthlich) Wilibald Pirkheimers Eccius dedolatus gegen ihn erschienen war. Die »Ketzer« mußten vernichtet werden.

*) In seiner Schrift ad malesanam Lutheri venationem etc. responsio hatte er behauptet, es seyen nur einige ungelehrte Canonici in den niedern Stiftern, welche Luthern Recht geben.

In Rom war man mit Luthern sehr unzufrieden, und um so mehr fanden Eck's Insinuationen beim römischen Hofe Eingang. Auf die bedenklichen Nachrichten hin, welche der gerade in Angelegenheiten des Kurfürsten von Sachsen in Rom verweilende Valentin Teutleben an den kurfürstlichen Hof berichtete, schien der Kurfürst etwas unsicher zu werden, es war von einer Flucht Luthers die Rede, und Luther selbst entzündete durch seine „Ermahnung an den christlichen Adel deutscher Nation" einen Kampf auf Leben und Tod mit dem päbstlichen Stuhl. Zu derselben Zeit war auf Ecks Anbringen in Rom Luthers Verdammung beschlossen und am 15. Juni die berühmte Eck'sche Bulle (s. Sattler's Geschichte des Herzogthums Würtemberg II. Beilage Nr. 92, S. 216) erlassen worden, in welcher einundvierzig Artikel aus den Schriften Luthers als „ketzerisch, irrig, verführerisch, ärgerlich und christlichen Ohren unleidlich" bezeichnet waren. Schon unter dem 3. Mai hatte Eck triumphirend geschrieben, daß man ihm die Bekanntmachung und Vollziehung der Bulle in Deutschland in Auftrag geben werde, und der Pabst beging wirklich den unverzeihlichen Mißgriff, Luthers unversöhnlichsten Feind zum Exekutor der Bannbulle zu machen. Gerade dieser Umstand entschied die Entwickelung der Angelegenheit zu Luthers Gunsten. Als Eck im August 1520 mit der Bulle in Deutschland ankam, fand er eine mehr als kühle Aufnahme. Schlug er sie auch in Meißen, Merseburg, Brandenburg öffentlich an, so zögerten doch die Bischöfe mit der Publikation. Selbst der Herzog Georg, Eck's großer Gönner, verbot die Bekanntmachung ohne besonderen Befehl des Bischofs von Merseburg. Die Studenten verhöhnten ihn in Leipzig öffentlich, er wagte es kaum bei Tage sich sehen zu lassen. In Erfurt wurde vor Eck's Augen die Bulle von den Studenten zerrissen und in's Feuer geworfen; er sah sich genöthigt, nach Freiburg zu fliehen und dort Sicherheit zu suchen. Ein freilich trauriges Schicksal für den apostolischen Notarius und Nuntius, in welcher Eigenschaft er durch besonderes Creditiv vom Pabste selbst angekündigt wurde. Welchen übeln Ausgang aber immer das Unternehmen mit der Bannbulle haben mochte: dennoch war es Eck damit gelungen, den Bruch zwischen dem Pabste und Luther herbeizuführen, eine Versöhnung beider Theile zur Unmöglichkeit zu machen, und die abendländische Kirchenspaltung somit auf die Dauer zu begründen*). Dr. Schenkel.

Er betrieb fortan mit Heftigkeit die Bekämpfung der Reformation, und es ist ein eigenthümliches Zeichen der Zeit, daß er es dahin brachte, als eine der Hauptstützen der katholischen Kirche angesehen zu werden, und daß selbst viele seiner Glaubensgenossen, obschon sein Karakter ihnen keine Achtung einflößte, ihn als einen Hauptverfechter ihrer Sache mußten gelten lassen. Nachdem er noch zweimal, in minder wichtigen Angelegenheiten, im Auftrage des Herzogs von Bayern nach Rom gereist war, nahm er 1524 Theil am Regensburger Convente, wodurch sich die katholischen Stände zur Aufrechthaltung des Wormser Ediktes verbanden, und zugleich Verordnungen wegen Abschaffung einzelner Mißbräuche trafen: es zeigte sich das Unternehmen bald als ein gänzlich verfehltes, es wurde zum Gelächter des Volkes und konnte den Ruhm derer, welchen es seine Entstehung verdankte, nur wenig erhöhen; eben so geringen Zuwachs an Ruhm brachte ihm die Ehre ein, welche ihm Heinrich VIII. auf einer Reise in England erwies. Seinen in Deutschland bedeutend geschmälerten Ruf herzustellen und zugleich die wankende katholische Kirche in der Schweiz zu stützen, bot er der Tagsatzung seine Dienste an für das auf den Monat Mai 1526 ausgeschriebene Religionsgespräch zu Baden. Er benahm sich auf diesem Gespräche, wie man es von ihm erwarten mußte, hochfahrend, plump, oft sehr ungeschickt; so warf er den Reformirten vor, daß sie das Sakrament des Abendmahls eine „Rübschnitze" nennen. Er verfuhr manchmal mit großer Ungeschicklichkeit in Vertheidigung des katholischen Dogma; um die Wandlung zu beweisen, wornach nur noch die accidentia sine subjecto des Brodes bleiben, sagt er: „Jesus hat genom-

*) So weit reicht die Arbeit von Dr. Schenkel, der durch Krankheit bis jetzt verhindert wurde, diesen Artikel zu vollenden. Die Fortsetzung und den Schluß hat die Redaktion beigefügt.

men das Brod; ohne Zweifel sind die Anhänge (accidentia) auch dabei gewesen, und nachmals nennt der Herr dasselbe seinen Leib und sagt: das ist mein Leib, sagt nicht, das ist das Brod, das der Beck gebacken hat. Darum mußten die zwei da seyn, der Leib und die Gestalt des Brodes, die wir sehen.« Da Eck dazu setzte: »wegen hoc oder τουτο bekümmern wir uns nicht, und glauben einfältig dem Worte unsers Erlösers,« so erwiderte Oekolampad, »es sey dies eine Ausflucht, daß Eck sich um das Wörtlein hoc nicht bekümmere. Wenn es nicht den Tisch (worauf die Elemente sind) noch die anhängenden Dinge (accidentia) des Brodes bedeute, so müsse es wesentliches Brod bedeuten; man möchte sonst auch sagen, das Taufwasser sey kein wirkliches Wasser mehr, da es ein Sakrament sey.« Eck meinte, dieses Beispiel vom Taufwasser lange nicht, da in dem Sakrament nicht gesagt sey, daß das Wasser in der Taufe etwas Anderes sey als Wasser; was das Brod des Abendmahls betrifft, so stellte er nun den Satz auf: »Christus habe mit hoc dasjenige angezeigt, was er den Aposteln dargereicht habe.« Oekolampad erwiderte treffend: »wegen hoc braucht Eck der Stücklein eins, das man nennt petitio principii; es ist gleich als wenn einer fragt einen Sohn, wie er heiße, und er würde sprechen: ich heiße wie mein Vater, und so man ihn fragt, wie heißt dein Vater? antwortete er: er heißt wie ich; da wüßte man ebensoviel wie vorhin. Dr. Eck hat geantwortet, hoc sey das, was der Herr dargereicht. Hat denn Jesus ein anderes Brod genommen und den Jüngern gegeben als er in die Hand genommen und gegeben; das sieht ja dem Texte ungleich.« — Auch noch in anderer Beziehung gab sich Eck einige Blößen; als Oekolampad mit einer Reihe von trefflich gewählten biblischen Sprüchen die Mittlerschaft der Heiligen angegriffen, rief Eck aus: »Die Kirche hat von jeher die Heiligen angerufen. Ich halte es mit der Kirche, auch wenn keine Schrift da wäre.« Wenn er Beweise aus der Schrift anführte, so waren sie fast immer aus dem A. T. geschöpft. Mit einer gewissen Naivetät bekannte er den alttestamentlichen Standpunkt, worauf die katholische Kirche die Gläubigen stellt: »Gott sey ein verzehrendes Feuer, darum fürchten wir uns vor dem Feuer und beten die lieben Heiligen an. — Die Juden hätten auch den Berg Sinai nicht berühren dürfen. Erschrocken hätten sie Mosen gebeten, daß er sie vor Gott vertreten möchte.« Der äußere Erfolg des ganzen Gespräches war freilich für Eck sehr günstig: die Tagsatzung sprach das Urtheil aus gegen die ganze reformatorische Partei, die Katholischen triumphirten; doch war jene Partei keineswegs besiegt, und gerade von jenem Gespräche an begann sie mächtig vorwärts zu schreiten. Eck hat auch in der Schweiz das Seinige dazu beigetragen, daß die Kirchenspaltung sich befestigte und erweiterte *). — Eine ähnliche Disputation hatte er 1527 in Augsburg mit Urban Rhegius, aber besonders that er sich hervor auf dem Reichstage in Augsburg 1530; er war einer der Verfasser der berüchtigten Confutation der A. C. Er benahm sich so, daß selbst Cochläus in einem Briefe an Pirkheimer es als einen Mißgriff erklärte, daß man ihn beigezogen. Er erlebte damals den Triumph, daß ihn der Cardinalbischof von Lüttich in seine Dienste ziehen wollte, wogegen der Herzog von Bayern ihn durch Gehaltserhöhung bewog, in Ingolstadt zu bleiben. Später wohnte er noch dem Religionsgespräche in Worms und Regensburg bei (1540. 1541) und starb 1543. In seinen letzten Stunden soll er nach Veit Dietrichs Versicherung (s. Strobel, Leben V. D. S. 89) im Delirium ausgerufen haben: »hätte ich nur 4000 Gulden, so wollte ich es schon machen.«

Eck war ein fruchtbarer Schriftsteller und hatte in der That mannigfaltige Gelehrsamkeit; aber in keiner Beziehung hat er ein Werk herausgegeben, welches selbst unter seinen Religionsgenossen sich ein bleibendes Andenken erworben und die Sache, die es behandelte,

---

*) Die vorstehenden Aeußerungen sind aus den zu wenig gekannten Akten der Disputation zu Baden (die Disputation vor den XII. Orten einer löblichen Eidgenossenschaft) geschöpft, und beweisen zugleich, daß diese Akten, obgleich von den Katholiken herausgegeben, doch im Ganzen als getreue Relation der Verhandlungen anzusehen sind. Vgl. auch Herzog, Leben Oekolampads. 2. Bd. 1. Buch. 1. Kapitel.

wesentlich gefördert hätte. Seine Kenntnisse in der hebräischen u. griechischen Sprache waren schwach, sein lateinischer Styl schlecht, seine Theologie die scholastische des 16. Jahrhunderts, zwar ohne die subtilen Distinktionen der früheren Scholastiker, aber auch ohne den Geist derselben. Vor seiner Einmischung in die Reformationsstreitigkeiten und im Anfange derselben gab er mehrere Schriften zur scholastischen Theologie, und, wie bevorwortet, sogar eine über mystische Theologie heraus. Besonders zahlreich sind die auf die Reformation bezüglichen Schriften. Gänzlich verfehlt ist seine deutsche Bibelübersetzung 1537, welche Luthers Uebersetzung verdrängen sollte; das A. T. ist von seiner Hand, das N. T. ist von Emser (s. d. Art. Bibelübersetzungen). Das A. T. hat er nach der Vulgata übersetzt und dabei Luthern benützt. Außerdem gab er den Haggai, den hebräischen Text, die griechische und lateinische Uebersetzung heraus mit Anmerkungen. Der hebräische und griechische Text ist aus der Complut. Polyglotte, der lateinische aus der Vulgata geschöpft. In dem beigegebenen Commentare ergreift er gerne die Gelegenheit, sich selbst zu preisen und auf seine Gegner loszuschlagen, wie er Beides auch in den andern Schriften thut. In einer eigenen Schrift vertheidigte er das Concil zu Constanz wegen der Verbrennung von Joh. Huß und Hier. v. Prag, 1522. — Andere Schriften sind: De non tollendis Christi et SS. imaginibus, 1522. De poenitentia et confessione, 1523. De initio poenitentiae seu contritione, 1523. De satisfactione, 1523. Enchiridion locorum communium. Adv. Lutheranos. 1525; eine seiner berühmtesten Schriften ist die de sacrificio missae, 1526, worin er die Messe aus Maleachi beweist, übrigens der katholisch-exegetischen Tradition folgend. — Eine Schrift zur Vertheidigung des Fegefeuers, 1530. — Auslegung der Evangelien u. andere Predigtsammlungen, um der Verbreitung der evangelischen Predigten entgegenzutreten. — Eine Sammlung seiner theol. Schriften hat er selbst veranstaltet, 1530—1535. Andere Schriften sind schon angeführt, noch andere übergehen wir.

Eckart. Im 14. Jahrhundert lebte ein tiefsinniger Dominikanermönch, einer der ausgezeichnetsten Denker des Mittelalters und vielleicht aller Zeiten, mit Namen Eckart. Lange vergessen, ist ihm erst in unsren Tagen wieder die gebührende Anerkennung geworden. Speculative Philosophen und orthodoxe Theologen, Protestanten und Katholiken betrachten ihn als den ihrigen; noch ist man nicht einig über die Stelle, die ihm anzuweisen ist. Von seinen Schriften sind eben nur erst einige den Tauler'schen Predigten, Basler Ausgabe von 1521, angehängte Predigten, und kürzere Traktate allgemein zugänglich; indessen wird der gelehrte Sammler Prof. Franz Pfeiffer, der seit Jahren Eckarts Schriften nachforscht, nächstens eine Anzahl derselben veröffentlichen.*) Der nothwendig zu beobachtenden Kürze wegen müssen wir uns hier darauf beschränken, nach Zusammenstellung dessen, was uns über Eckarts Leben bekannt ist, seine Lehre nach ihren wesentlichsten Zügen so vorzulegen, wie wir sie aus den angeführten gedruckten Predigten und einigen uns zu Gebote stehenden Handschriften glauben erkannt zu haben.

Weder Jahr noch Ort der Geburt Eckarts sind uns bekannt. Zum ersten Mal erscheint er zu Paris als Dominikaner und Lehrer im Collegium von S. Jakob. Nachdem er zu Rom den Grad eines Doctors der Theologie erhalten, wurde er zum Provinzial für Sachsen erwählt; ein 1304 zu Toulouse gehaltenes Ordenskapitel erneuerte diese Wahl. Drei Jahre später ernannte ihn ein zu Straßburg versammeltes Kapitel zum Generalvikar Böhmens, mit der Vollmacht die Prediger-Klöster dieser Gegend zu reformiren. Bald darauf treffen wir ihn zu Straßburg, wo er in Nonnenklöstern predigte

---

*) Wie wir vernehmen, ist der zweite Band von Pfeiffer's deutschen Mystikern des 14. Jahrh., welcher die Schriften M. Eckarts bringen wird, im Drucke soweit vorgeschritten, daß dessen Erscheinen noch im Laufe dieses Jahres erwartet werden darf. Die Sammlung, wofür dem Herausgeber über 40 Handschriften zu Gebote gestanden haben, wird so vollständig wie möglich seyn: sie enthält 110 Predigten, 18 größere und kleinere Tractate, 70 einzelne Sprüche und den von Trithemius erwähnten Liber positionum. D. Red.

und ohne Zweifel mit den Brüdern des freien Geistes in Berührung kam; die 1317 durch Bischof Johann verurtheilten beghardischen Sätze stimmen zum Theil wörtlich mit Eckartschen Lehren überein. Von Straßburg wurde er nach Frankfurt am Main als Prior der dortigen Dominikaner berufen; hier wurde zuerst Klage gegen ihn geführt. Man beschuldigte ihn und einen andern Bruder, Dietrich von St. Martin, verdächtige Verbindungen zu haben; der damals zu Metz anwesende Ordensmeister Hervé beauftragte die Prioren von Worms und von Mainz das Betragen der Angeklagten zu untersuchen; sie wurden jedoch, wie es scheint, noch nicht für strafbar erkannt. Da man indessen auf die Brüder des freien Geistes immer aufmerksamer wurde, und Eckart kurz darauf auch in Köln predigte und lehrte, wo Erzbischof Heinrich schon 1322 die beghardischen Lehren auf einer Provinzial-Synode verurtheilt hatte, so konnte der tiefsinnige Mönch nicht länger der kirchlichen Ahndung entgehen. Vor ein zu Venedig, 1325, gehaltenes Ordenskapitel wurden schwere Klagen gebracht gegen Brüder, die in Deutschland in der Landessprache Dinge predigten, wodurch das unwissende Volk zum Irrthume verführt würde. Gervasius, Prior von Angers, wurde mit der Untersuchung beauftragt, und das Jahr darauf wurde, auf einem zu Paris gehaltenen Kapitel, der Provinzialprior Deutschlands abgesetzt; letzterer war damals wohl Niemand Anders als Meister Eckart. Da seine Lehre besonders unter den Kölner Dominikanern Anhänger gefunden, klagte, in demselben Jahre 1326, Erzbischof Heinrich den gesammten Orden als der Ketzerei verdächtig an, worauf Pabst Johann XXII. dem Bruder Nicolaus von Straßburg den Auftrag gab, die Klöster der Provinz Deutschland zu visitiren. Als jedoch den 14. Jan. 1327 der Erzbischof Eckarten vor das Inquisitionsgericht forderte, legte Nicolaus dagegen Protest ein und appellirte an den Pabst. Eckart, überzeugt, nichts dem kirchlichen Dogma Widersprechendes gelehrt zu haben, erklärte den 13. Februar 1327, daß er sich dem Gerichte unterwerfe und bereit sey zu widerrufen, was in seinen Meinungen als ketzerisch erwiesen würde. Die Inquisitoren verlangten aber einen unbedingten Widerruf; da dieser nicht erfolgte, wurde Eckart als Ketzer verurtheilt. Den 20. Februar appellirte er an den Pabst; nach Avignon citirt, legte man ihm 28 Sätze vor, die er als die seinen erkannte, und die sich großentheils in seinen gedruckten Predigten wiederfinden; 17 derselben wurden als ketzerisch verurtheilt, die übrigen als verdächtig und übelklingend verworfen, Eckart selbst getadelt und seine Schriften verboten. Die Verdammungsbulle wurde den 27. März 1329 publicirt; damals war Eckart bereits todt. Es wird in der Bulle gesagt: er habe vor seinem Ende Alles widerrufen; dies heißt wohl nur so viel, daß er die ketzerische Auslegung verwarf, die man seinen, seiner Ueberzeugung nach mit der Orthodoxie übereinstimmenden Lehren geben konnte. 1330 erließ der Pabst eine Bulle gegen die Brüder des freien Geistes, in der die nämlichen Sätze angeführt werden, die sich in der Bulle gegen Eckart finden. Daß jedoch die Verurtheilung dieses Letztern ihren Zweck nicht erreichte, beweist die Verehrung, die seine Schüler fortwährend ihm widmeten; Heinrich Suso, in seiner eignen, um 1360 geschriebenen Biographie, nennt ihn den heiligen Meister Eckart und preist dessen süße Lehre. Seine Predigten wurden in vielen Klöstern Deutschlands, der Schweiz, Tyrols, Böhmens abgeschrieben. Im Jahr 1430 wurden seine Lehren abermals verdammt, von der Heidelberger theologischen Facultät; dies hinderte jedoch den Cardinal Nicolaus von Cusa nicht, in der Apologie seines Buches de docta ignorantia (1440) Eckarts Schriften unter den Hauptquellen seines philosophischen Systems zu nennen; und noch 1463 übersetzte ein bairischer Benediktiner eine derselben in's Lateinische, da sie zwar für einfältige Layen zu „subtil“, für Gelehrte aberhöchst nützlich sey.

Folgendes sind, so vollständig als es hier möglich ist, die Hauptlehren dieses merkwürdigen Mannes:

Die Grundlage des Systems bildet der logische Begriff Wesen, der das einzig wahre Seyn, das Allgemeine, das Nothwendige in seiner letzten Abstraction bezeichnet; die Erscheinung, die Verschiedenheit ist bloß Zufall und berührt das Wesen nicht. Das Wesen gehört bloß Gott zu; er ist nicht das höchste Wesen, dies würde ein Verhältniß aus-

drücken und niederere Wesen voraussetzen; er ist das einzige Wesen, darum ist er über alle Namen; die Namen, die ihm die Menschen geben, bezeichnen nur die Relationen, in denen sie ihn erkennen. Er ist das ewig Allgemeine, er hat in sich das Wesen aller Dinge, er allein kann sagen: ich bin. Er ist aber nicht bloß das allgemeine abstrakte Seyn; er ist der lebende, reelle Geist, in welchem Denken und Seyn identisch ist. Da er allein ist, so ist nur er selbst Gegenstand seines Denkens; indem er sich so selbst denkt, wird er erst Gott; hierin liegt der Unterschied zwischen Gottheit, dem einfachen, verborgenen Grund des göttlichen Seyns an sich, und Gott, dem sich offenbarenden, sich selbst zum Gegenstande seines Denkens machenden Geist. Dieses Sichoffenbaren ist das Schaffen, das Wirken Gottes, das ewige Sprechen des Worts oder das ewige Gebären des Sohns. In dem Worte, dem Logos, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann sich nicht erkennen, ohne das All zu erkennen, und indem er das All erkennt, erkennt er sich allein. Dies ist ein ewiger, zum Wesen Gottes gehörender Akt. Die Kreatur ist aber nicht getrennt von Gott, sonst wäre er durch etwas außer ihm Seyendes begrenzt. Gott und das Wort sind eins; durch das Wort sind alle Dinge in ihm, und was in ihm ist, ist er selbst; „alle Ding sind Gott selber“ und „Gott ist alle Ding; er ist also die absolute reale Einheit des Subjekts und des Objekts. Wenn dies nicht Pantheismus ist, so wissen wir nicht, was dieser Name bedeutet.

Jede Kreatur ist eine Erscheinung Gottes, trägt an sich „eine Urkunde göttlicher Natur“; darum hat auch jede ein Streben, sich der Schranke der Endlichkeit zu entledigen, um in die Einheit zurückzukehren. Dies bezeugt, daß zu dem Heraustreten Gottes aus sich selbst auch das Zurückkehren in sich selbst gehört; dieser Akt ist ebenso ewig wie das Heraustreten, das Sichoffenbaren. Gott indem er sich im Logos erkennt, liebt sich selber in ihm; Liebe aber ist Einigung, Aufhebung des Unterschieds; diese Liebe ist der heilige, Gott und den Logos, den Vater und den Sohn vereinigende Geist. So stellt sich die Dreieinigkeit dar, als Vollendung des göttlichen Wesens und Wirkens; der absolute Gott unterscheidet sich ewig, um sich selbst zu erkennen; er gebiert ewig den Sohn „außer dem er nichts kennt“ und durch den er, vermittelst der Liebe, in sich selber zurückkehrt; es ist gleichsam „ein Spiel, das Gott ewig in seiner Natur mit sich selber hat“; „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber.“ Der menschliche Geist nun ist nicht bloß ein Geschöpf des göttlichen, sondern dieser göttliche selber, insofern dieser sich als Geist offenbart; Gott wird sich seiner im Geiste des Menschen bewußt, „sein Erkennen ist mein Erkennen.“ Dessen soll sich aber auch der Mensch bewußt werden; er soll dazu kommen, zu wissen, daß der ewige Geist sich in dem seinigen weiß, mit andern Worten, daß das Bewußtseyn des Menschen von Gott und das Selbstbewußtseyn Gottes identisch sind. Wie ist dies aber möglich, da der Mensch der Erscheinung, dem Zufall angehört? Die Schranke der Endlichkeit soll eben als eine nichtige erkannt und aufgehoben werden; des Menschen Geist, die Vernünftigkeit, „der ungeschaffene Funke der Seele“ besitzt die „gottförmige Kraft“ den Unterschied aufzuheben, Gott zu begreifen und sich der Einheit mit ihm bewußt zu werden. Drei Dinge hindern zwar dies Begreifen, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit und die Zeitlichkeit, und deren Macht, ist so groß daß der im Endlichen verlorne Geist des Menschen sich nie zum Bewußtseyn der Einheit erhoben hätte, wenn ihm diese nicht in gegenständlicher Weise wäre geoffenbart worden. Darum ist Gott im Fleische erschienen; in Christo ist das ewige Wort vollkommen geoffenbart, in ihm erwies sich Gott als Sohn und von ihm geht der heilige Geist aus, der wieder mit dem Vater verbindet. Christus aber hat uns nichts anderes gelehrt, als daß wir sämmtlich Gottes Söhne, ja daß wir im Wesen „derselbe Sohn sind.“ Um zu diesem Bewußtseyn, das zugleich die Seligkeit ist, zu gelangen, ist es nöthig, einerseits sich durch logische Abstraction zur reinen absoluten Idee Gottes zu erheben, „indem man ihn desto mehr lobt, je mehr man von ihm läugnet“, und andererseits auch praktisch allem Geschaffenen zu entsagen.

Diese Vereinigung der Speculation und der Askese ist einer der Hauptkaraktere dieser Religions-Philosophie. Das Geschaffene, dem entsagt werden muß, ist aber nicht bloß das irdische

Gut, sondern Alles, was nicht Gott an sich ist; hiemit also die eigene Persönlichkeit, „die Geschaffenheit“ des Ich; so lange sich der Mensch als ein besonderes Ich ansieht, steht er noch auf niederer Stufe, er verharrt in dem Unterschiede, in der Trennung von Gott; selbst das anscheinend Beste, der reinste Wille, den göttlichen Willen zu thun, muß schwinden; das ewige Leben, Gott selbst, insofern er gedacht wird als über oder außer dem Geist, müssen überschritten werden, um nur Gott zurückbleiben zu lassen und das Bewußtseyn der Identität mit ihm. Dies ist der Zustand der Armuth, der Abgeschiedenheit; in ihm weiß der Geist Gott und sich selbst als Gott, oder vielmehr Gott weiß und erkennt sich in ihm; denn der Geist ist nur Einer. Dies ist dann auch die Seligkeit, die also in der Erkenntniß, in dem Bewußtseyn der Einheit des Geistes besteht: „der Kern des ersten Begriffs und ewiger Seligkeit liegt an der Erkenntniß.“ In diesem Zustande „der Gerechtigkeit“, offenbart und gibt und liebt sich Gott in dem Menschen vollkommen und nothwendig. Der Mensch braucht um nichts mehr zu bitten, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre, gleich als ob „Gott ein Fremder wäre“; er wirkt nicht mehr als von Gott getrennt. Gott allein wirkt, der Mensch als solcher hat dabei nichts zu thun als zu leiden, sich in Ruhe zu verhalten, zu schweigen. Der Gerechte hat keinen eignen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Ursache willen, weder Tugend noch Seligkeit; sein Wille ist in dem göttlichen aufgegangen, er sündigte sogar, wenn es in Gottes Willen läge. Der Gerechte ist zugleich der Freie; keine Schranke, kein Verhältniß hemmen ihn mehr; ebenso bedarf er keines Gesetzes noch Verbots; er thut was er will, denn er will nur was Gott will; zwischen seiner Neigung und dem göttlichen Willen ist kein Widerstreit; ja um Gottes Willen zu erkennen, braucht er nur seiner eigenen Neigung zu folgen, dem innern Worte, das der Geist in ihm spricht. Es ist ihm alles eigen, was den vollkommensten Heiligen, was Christo selbst nach seiner Menschheit eigen war; „er ist Gott gleich, denn Gott ist die Gerechtigkeit, und darum wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott und ist selber Gott.“ Dies ist das letzte Ziel der Eckart'schen Speculation: sie soll zum Bewußtseyn der Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen führen. Das Erwachen dieses Bewußtseyns bezeichnet er mit dem Ausdrucke die Geburt des Sohnes im Menschen. Hat der Mensch allem Endlichen, zumal seiner Persönlichkeit, entsagt, so geschieht diese Geburt mit Nothwendigkeit; „des Vaters ganzes Wesen und Natur liegt daran, daß er sich in die Seele gebäre.“ „Des Gerechten Wirken ist nichts, als das Gebären des Vaters“; es ist ein fortwährendes Zeugen des Sohnes, das heißt ein fortwährendes Sichoffenbaren, Sich seiner selbst bewußtwerden Gottes. Gottes Wirken ist ohne Unterschied der Zeit noch des Raums noch der Zahl; so hat er, in der Wahrheit, nur einen Sohn, und der sind wir; das heißt, es ist nur ein Geist, als den sich jeder Mensch erkennen muß. Da nun „zwischen dem Sohn und der Seele kein Unterschied ist“, so theilt ihr Gott in dieser Geburt Alles mit, was ihm eigen ist, seine Seligkeit, sein Wesen, „die tiefste Wurzel seiner Gottheit.“ Er gibt ihr Gewalt, Alles mit ihm zu wirken und zu zeugen; „sie gebiert mit dem Vater ohne Unterlaß in des Vaters Kraft sich selber und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun.“ In diesem Wirken „empfängt der heilige Geist sein Wesen und Werden von mir gerade wie von Gott“. „Da erkennt Gott keinen Unterschied zwischen mir und ihm; denn er und ich und alle Dinge und das Wort sind eins.“ „Wäre ich nicht, so wäre er nicht; er kann meiner so wenig entbehren, als ich seiner.“ Das menschliche Subjekt geht völlig auf in dem Absoluten, Unendlichen; „der Mensch ist nicht geringer als Gott“; „wir werden ohne Unterschied dasselbe Wesen und Substanz und Natur, die Gott selber ist.“ Es ist also nicht bloß eine Einigung durch die Liebe, eine Identifizirung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, bei der der persönliche Unterschied fortbesteht; es ist eine unbedingte Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen; letzteres allein hat Wesen und Bestand; das Menschliche als solches ist nur Zufall und Schein.

Diese pantheistischen Lehren finden sich in allen Dokumenten wieder, die von den Brüdern des freien Geistes Kunde geben; allein bei Eckart kommen die praktischen Sätze dieser

Sekte nirgends vor; in seinen Schriften, so wie sie uns vorliegen, haben wir nichts von den gegen die kirchlichen Gebräuche und gegen das Sittengesetz gerichteten Ansichten entdeckt, die den Begharden vorgeworfen wurden. Daß er, ein hoher, edler Geist, sich vor diesen Verirrungen bewahrte, begreift sich leicht; ebenso leicht aber lassen sich diese aus dem ganzen Geiste seines Systemes folgern. Auf die Zusammenstimmung dieses letztern mit der Hegel'schen Religionsphilosophie brauchen wir nicht weiter aufmerksam zu machen; beim Lesen Eckarts und Hegels wird man überrascht von der Geistesverwandtschaft beider Denker. Hegel selbst hat bekanntlich Eckart sehr hoch gestellt, und überhaupt den mittelalterlichen Mysticismus ein ächtes Philosophiren genannt. Nach öfterem Forschen, um des alten Meisters Sinn zu fassen, können wir auch jetzt noch nicht von unserm Urtheile abstehn, nach dem wir ihn für einen der Väter des neuern Pantheismus halten. Vollständig wird man ihn allerdings erst begreifen können, wenn seine Schriften alle veröffentlicht sind; ob aber unser Urtheil sich dann ändern wird, wagen wir nicht zu hoffen.

S. über Eckart unsern Aufsatz in den theolog. Studien und Kritiken, 1839, 3. Heft; weiter ausgeführt und vollständiger in unsern Etudes sur le mysticisme allemand au XIV. siècle in den Mémoires de l'Academie des sciences morales et politiques, Paris, 1847. — Martensen, Meister Eckart, eine theologische Studie, Hamb., 1842. — Böhringer, in seinem neuesten Werke, über die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Zürich 1855, hat Eckart nicht behandelt; während Noack, in seiner christlichen Mystik, Königsberg 1853, Bd. I. ihm nur wenige Seiten widmet. **C. Schmid.**

Edelmann, Joh. Christ., der schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts als ein warnendes Beispiel dasteht, wohin das Stehen auf eigenen Füßen, losgerissen von Bibel und Kirche, führt, ward geboren am 9. Juli 1698 zu Weißenfels, sein Vater war Kammermusikus. Der Sohn besuchte die Schulen zu Weißenfels, Sangerhausen und Lauban, in dieser letzten Schule war er schon ein großer Disputator, war jähzornig und unversöhnlich, dabei hochmüthig, doch wurden diese Fehler durch Klugheit verdeckt. Von Lauban kam er nach Altenburg, 1719 auf das Gymnasium zu Weißenfels, seine Armuth stand mit seinem Ehrgeiz in schreiendem Widerspruch. Im Jahre 1720 geht er nach Jena, Theologie zu studiren, hier hört er besonders Buddeus, auch Walch, religiöse Zweifel waren ihm noch ein Gräuel, das rohe Leben der Studenten sagte ihm nicht zu, er predigt häufig, aber er muß emsig memoriren. Von Nicander wird er 1724 in Eisenach examinirt, doch schon mit der inneren Zuversicht, daß er nie werde Prediger werden. Bald darauf erhält er eine Hofmeisterstelle in Oesterreich bei dem Herrn von Kornfeil, disputirt mit den dortigen Mönchen, die er für die gröbsten Ignoranten erklärt. Von hier geht er als Informator nach Wien in eine pietistische Familie, wo es ihm nicht gefällt, er kommt zum Grafen von Auersperg. Um nicht im Vaterlande vergessen zu werden, geht er nach Sachsen zurück, geräth in Zweifel über die Wiedergeburt und Kindertaufe, zweifelt an der Gesundheit der lutherischen Kirche und beschäftigt sich viel mit den Sekten und Ketzern, Arnold's Kirchengeschichte flößt ihm Haß gegen die Orthodoxie ein. Von Dresden aus besuchte er Herrnhut, Zinzendorf schickt ihm das Geld zur Reise, denn ihn verlangt sehnlich ächte Christen zu sehen, allein er wird wenig befriedigt. Damals schon 1735 schrieb er die ersten Stücke der unschuldigen Wahrheiten, von der Gleichgültigkeit der Religionen, der Toleranz ꝛc. Edelmann lernte in Dresden einen Gichtelianer kennen, fast wäre er in dessen Gesellschaft getreten, die Verbindung mit Herrnhut wird abgebrochen, er gibt seine Stelle auf und zieht zu einem Separatisten, seine Heterodoxie wird schon in Dresden ruchbar, da wird er eingeladen, theilzunehmen an der Berleburger Bibelübersetzung. Das war die Stellung, die er beständig gewünscht hatte; „nun," sagt er, „wird man meiner gedenken, so lange noch ein Blatt der neuern Kirchengeschichte vorhanden ist." Im Jahre 1736 zieht er nach Berleburg, übersetzt den 2. Brief an den Timotheum, den Brief an Titum und an Philemon. Darauf überwirft er sich mit Haug, der die Bibelübersetzung leitete, trennt sich und zieht zu einem Separatisten. Von hier aus lernte er die Gemeinde der Inspirirten zu Homburghausen kennen, die von hu-

genottischen Propheten aus Frankreich stammten, er schließt sich denselben an, entzweit sich mit ihnen über das Gebet, der Prophet J. Fr. Rock will den Streit schlichten. In dieser Erwartung lebt Edelmann in großer Angst, bis ihm seine Uebersetzung der Stelle: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, Gott ist die Vernunft, große Zuversicht gibt. Edelmann trennt sich von den Inspirirten und lebt nun ganz für sich, er lernt das Weben und ernährt sich dadurch. Da fordern ihn auswärtige Freunde auf, wieder zu schreiben, schicken ihm auch Geld, er folgt diesem Wink, setzt seine unschuldigen Wahrheiten fort, und schreibt gegen die Inspirirten, späterhin einen Tractat, „der unbekannte Gott“ und „die Göttlichkeit der Vernunft,“ endlich „Moses mit aufgedecktem Angesicht“ in 12 Anblicken, von denen jedoch nur 1—3 gedruckt sind.“ Im Jahre 1742 zog er nach Hachenburg einer Steuer wegen, hier schreibt er 1744 „die vernünftige, lautere Milch“ und zieht noch in demselben Jahre nach Neuwied, wo er seine separatistische Kleidung ablegte, einen Mennonisten-Kittel, wieder eine Perücke auffsetzte und ein ordentliches Kleid anzog. Dem Grafen in Neuwied mußte er ein schriftliches Glaubensbekenntniß aufsetzen, das nicht gedruckt werden sollte, durch die Gegner aber doch, und zwar entstellt verbreitet wurde, da gab es Edelmann selbst 1746 mit Anmerkungen versehen heraus. Nun aber mußte Edelmann den kaiserlichen Fiscal meiden, hielt sich an mehreren Orten verborgen und kam über Braunschweig nach Altona, wo er 1747 sein Evangelium St. Harenbergs herausgab. Bolten theilt folgende Beschreibung von ihm mit: er war ein Melancholico-cholericus, von mittelmäßiger Größe, vollem Gesicht und steifen Zügen, hatte schon viele graue Haare, studirte fleißig und meist ganz entkleidet, und doch rann ihm der Schweiß vom Gesicht; er ging einher niedrig gekleidet, war meist ernsthafter Miene. Bei seinem Aufenthalt in Altona wurde er von den Reepschlager-Jungen auf dem Hamburger Berg dergestalt verhöhnt, daß er nicht mehr wagte, seine Briefe aus Hamburg selbst zu holen. Er hielt sich zuletzt am Tage auf den umliegenden Dörfern auf und kam nur des Abends zur Stadt, seine Freunde zu besuchen. Von Altona ging er nach Berlin, wo Probst Süßmilch vor ihm warnte, 1748 und 1749 ist er wieder in der Umgegend von Hamburg, noch in demselben Jahre nimmt er seinen bleibenden Aufenthalt in Berlin unter dem Versprechen, nichts drucken zu lassen, doch beschäftigte er sich viel mit schriftlichen Arbeiten, seiner Autobiographie, Uebersetzungen ꝛc., gestorben ist er zu Berlin 1767. Edelmann hat sich bei seinem wirklich grauenhaften Lästern gegen Bibel und Kirche, seiner leichtsinnigen, frechen und zum Theil niedrigen, schmutzigen Schreibart doch eine gewisse pantheistische Frömmigkeit erhalten, die zu unserer Zeit freilich auch wohl verloren gegangen seyn würde. Auf die Zeitgenossen hat er zum größten Theil nur abstoßend gewirkt, doch sind seine Schriften nicht ohne Nachtheil geblieben. Von seinen Manuscripten befinden sich viele Abschriften auf der Hamburger Stadtbibliothek, man vergl. die von mir Berlin 1849 herausgegebene Selbstbiographie Edelmanns, nach einer unvollständigen Abschrift auf der Hamburger Stadtbibliothek, das Original-Manuscript befand sich nach einem Auctionscataloge einst im Besitz des Baron Joh. Detlew von Cossel, des Erben des Edelmann'schen literarischen Nachlasses 208¼ Bogen; jetzt befindet es sich nach einer Nachricht des verstorbenen Dr. Guhrauer in dem Besitz einer Buchhandlung zu Brieg. Wichtig ist unter der Sammlung der Edelmann'schen Schriften auf der Hamburger Stadtbibliothek ein mit Papier durchschossenes und mit reichlichen Anmerkungen versehenes Exemplar von Pratje's Leben Edelmanns, da diese Anmerkungen von Edelmann selbst herzurühren scheinen.

W. Klose.

Edelsteine werden in der Bibel vielfach erwähnt und zwar sowohl im Allgemeinen als auch mit ihren speziellen Namen. Die Hebräer waren mit denselben und ihrem Werthe sehr wohl bekannt, um so mehr, da sie zum Theil gerade in der Nachbarschaft solcher Länder wohnten, aus denen im Alterthum mehrere der geschätztesten Gemmen bezogen wurden, wie Arabien (1 Kön. 10, 2.) und Aegypten, theils aber mit andern Heimathländern dieser kostbaren Mineralien, wie Indien und Cyprus, in Handelsverkehr standen. Der durch Salomo in größerm Maßstabe betriebene Handel brachte Edelsteine in Menge

nach Palästina (1 Kön. 10, 10 f.), und die Phönicier waren auch für diese Waare die Krämer Israels (Ezech. 27, 22.). Kein Wunder daher, daß die Hebräer schon in sehr früher Zeit die Kunst des Fassens und Gravirens der Gemmen verstanden und sie als eine auf den Geist Gottes zurückzuführende Fertigkeit in Ehren hielten (Exod. 35, 33.). Sie gebrauchten sie theils zu profanen Zwecken, wie zu Fingerringen (Hohel. 5, 14. vgl. Ezech. 28, 12 f.) und anderm Schmuck von Vornehmen und Fürsten wie andre Völker des Morgenlandes (1 Chr. 29, 8. 2 Chr. 32, 27. Spr. 17, 8. — 2 Sam. 12, 30. Judith 10, 21.), theils zu heiliger Symbolik. So war das festliche Schulterkleid des Hohenpriesters (s. d. Art.) auf jeder Schulter mit einem großen Edelsteine besetzt und auf dessen Brustschildlein befanden sich sogar in 4 Reihen 12 solche, auf welche die Namen der 12 Stämme gravirt waren (Exod. 28, 9 ff.); und wie das irdische Heiligthum mit Edelsteinen ausgeziert war (1 Chr. 29, 2. 2 Chr. 3, 6.), so wird solcher Schmuck bei Beschreibung des himmlischen Thrones Gottes in Visionen nicht vergessen (Ezech. 1, 16. 26; 10, 9. Exod. 24, 10. Dan. 10, 6. Apok. 4, 3.) und ebenso angewandt zur Schilderung des hellleuchtenden Glanzes, der kostbaren Pracht und Festigkeit des künftigen, verherrlichten, neuen Jerusalem. Das letztere ist auf Grundlage der Prophetie Jes. 54, 11 f. namentlich der Fall Tobia 13, 16 f. und besonders Apok. 21, 11. und 18 ff., wo die Grundsteine der Mauern des neuen Jerusalem mit 12, den Namen der 12 Apostel tragenden Edelsteinen geschmückt sind, welche offenbar nach dem Muster von Exod. c. 28. gewählt sind, obwohl nicht ganz in der nämlichen Reihenfolge, mehr der Farbe nach zusammengestellt und vielleicht dem Verfasser selber nicht mehr alle ganz sicher bekannt, sondern nur ungefähr durch ihm bekannte Namen wiedergegeben (s. *Ewald*, comment. in Apoc. p. 315 sq. und *de Wette*, ad l. l.); auch die Stelle Ezech. 28. geht übrigens auf die Grundstelle im Exodus zurück (s. Hitzig, z. St.).

Im Einzelnen werden in der Bibel folgende Edelsteine erwähnt, bei deren Aufzählung wir die Exod. 28. genannten voranstellen, indem wir zur Erläuterung theils die alten Versionen und Joseph. Antt. 3, 7, 5; B. J. 5, 5, 7, theils das im Ganzen sehr genau über die den Alten bekannten Gemmen handelnde 37. Buch der Naturgeschichte des Plinius vergleichen. 1) אֹדֶם, der Sard, oder der, damit nahe verwandte, von den Alten wenigstens dem Namen nach nicht davon unterschiedene, Karneol, in jenen Zeiten äußerst beliebt und viel gebraucht, röthlich-braun, wie das auch die Etymologie des hebräischen Namens (von אָדַם = roth seyn) zeigt; der schönste kam aus der Gegend von Babylon. 2) פִּטְדָה, der grünlichgelbe Topas, aus dem südlichen Arabien (Cusch) ausgeführt, auch Hiob 28, 19. erwähnt. 3) בָּרֶקֶת, Smaragd (Apok. 4, 3.), besonders auch aus Aegypten und Arabien bezogen. 4) נֹפֶךְ, ἄνθραξ, Karbunkel (Tobia 13, 17.), Name für mehrere roth-glühende Steine, besonders den indischen Rubin. 5) סַפִּיר, schon dem Namen nach deutlich der Sapphir (Hiob 28, 6. 16.); Plinius bezeichnet den lapis lazuli so, was aber für das A. T. nicht gilt. 6) יַהֲלֹם gibt Luther nach einigen Rabbinen unrichtig durch „Diamant“, den die Alten nicht zu graviren verstanden; wahrscheinlich ist's der Onyx, benannt von seiner dem Nagel eines menschlichen Fingers ähnlichen Farbe; ein sehr beliebter Stein aus Arabien und Indien. 7) לֶשֶׁם, nach den Versionen λυγκούριον, d. h. unser Hyazinth, in Aethiopien, Arabien, Indien heimisch, nach Andern wäre unser Opal gemeint. 8) שְׁבוֹ, der im frühern Alterthum so geschätzte, in einer Menge von Spielarten vorkommende, unter andern auf Cypern, in Syrien, Aegypten und Arabien gefundene, Achat. 9) אַחְלָמָה, der Amethyst, sehr beliebt, violett, durchsichtig, aus Indien, Arabien und Aegypten gebracht. 10) תַּרְשִׁישׁ, auch Ezech. 1, 16; 10, 9.; Hohel. 5, 14. Dan. 10, 6. erwähnt, ist der Chrysolith und hat seinen hebräischen Namen ohne Zweifel von der Gegend, aus welcher er den Hebräern durch die Phönicier zukam, d. h. aus den westlichen Küstenländern des Mittelmeeres, zumal Spanien (s. d. Art.) „Tharschisch“ vgl. Movers, Phönik. II. 2. S. 594 ff.). Dieser Stein ist sehr durchsichtig und nach Plin. H. N. 37, 42. goldgelb, was zu Ezech. und Dan. l. l. trefflich paßt. Da indessen die Neuern einen blaß-

grünen Stein Chrysolith nennen, so verstehen Andere, wie Rosenmüller, unter dem hebräischen Namen den Topas, den wir aber schon oben unter Nr. 2. hatten. 11) שֹׁהַם wird von den Versionen an den verschiedenen Stellen, wo er vorkommt, verschieden übersetzt, bald durch Beryll, einen meergrünen Stein Indiens, bald durch ὁ πράσινος (lauchgrün), was indessen vielleicht der nämliche Stein seyn soll, der in der Glyptik viel vorkommt, den Griechen aber erst seit Alexander bekannt wurde, bald durch Onyx (Luther und A.) oder genauer, da schon Nr. 6 dieser Stein vorkam, der mit diesem sehr nahe verwandte, nur eine besonders schöne Art desselben bezeichnende Sardonyx, von dem blaßfleischfarbenen Tone desselben benannt (s. bes. *Knobel,* ad Genes. 2, 12.); er wird mit dem vom Nagel bedeckten Fleische verglichen, so daß dieses durchschimmere, und kam vorzüglich in Indien und Arabien vor, womit die Angabe Genes. 2, 12., wo er als Hauptprodukt von „Chavila" erscheint, zusammentrifft. Die beiden großen Steine auf den Schultern des Hohenpriesters waren dieser Art (Exod. 28, 9.), auf jedem waren die Namen von 6 Stämmen Israels eingegraben. Apok. 21, 20. führt Beryll und Sardonyx neben einander auf. 12) יָשְׁפֵה, der vielfach verarbeitete Jaspis, dessen beste Sorten aus Indien kamen. Apok. 4, 2; 21, 11. 19.

Außerdem werden im A. T. noch genannt: כַּדְכֹּד und אֶקְדָּח, nach der Etymologie roth oder feurig glänzende Steine, etwa Granaten, Karfunkel, Rubine (Jes. 54, 12.; Ez. 27, 16.); שָׁמִיר = Diamant, Ez. 3, 9.; Sach. 7, 12., treffendes Bild der israelitischen Hartnäckigkeit; Jer. 17, 1. wird ein „Schamir-Griffel" erwähnt, wie man sie wohl zum Schneiden anderer Steine verwendete, vgl. Plin. H. N. 37, 15.; Indien, Arabien und Cypern galten als sein Vaterland. Bochart hieros. III. p. 843 sqq. ed. Lips., dem Rosenmüller später beipflichtet, verstand freilich unter diesem Worte den *σμίρις,* Smirgel, der zum Poliren und Graviren der Gemmen verwendet wurde; doch entbehrt diese Deutung einer haltbaren Begründung. Apok. 21, 19 f. werden endlich außer den schon genannten noch 2 Steine genannt, von denen nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln ist, wiefern sie mit den oben Nr. 1—12 aufgeführten identisch sind, oder nicht: Chrysopras, nach Plin. H. N. 37, 20. nur eine Art des Beryll, und Chalcedon, ein himmelblauer Achat, also wahrscheinlich mit Nr. 8 zusammenfallend.

Vgl. außer den Exegeten zum Exod. und zur Apokal. besonders: *Braun,* de vestitu sacerdot. hebr. II. cap. 8 sqq.; Hartmann, die Hebräerin am Putztische I. S. 278 ff. III. S. 27 ff.; Bellermann, Urim und Thummim, 1824; — Winer's R.W.B. I, 281 ff. und Krause in Pauly's Realencyklopädie III, 673 ff. Rüetschi.

Eden. Mit dem Namen „Eden" d. h. Lust, Wonne, welche appellative Bedeutung nach dem Sinne der Masorethen festgehalten werden soll, da sie עֵדֶן, und nicht wie die andern Orte dieses Namens עֶדֶן, punktirten, oder genauer „Garten in Eden," „Garten Eden's" bezeichnet die heil. Urkunde Gen. 2, 8. 15.; 3, 23 f.; 4, 16. den Aufenthaltsort der ersten Menschen vor dem Falle, den man gewöhnlich nach dem Vorgange der LXX. das „Paradies" nennt, mit welchem späteren, chaldäischen Worte (פַּרְדֵּס, παράδεισος = Park, Lustgarten, Neh. 2, 8.; Hohel. 4, 13.; Predig. 2, 5.; Xenoph. Cyrop. 1, 3, 12. — vgl. über die Etymologie E. Meier in Pauly's Realencyklop. V. S. 1158 f. Not.) jene Uebersetzer den „Garten" Eden's ausdrücken. Die Bibel beschreibt zwar die geographische Lage dieser Gegend im Allgemeinen als vom Standpunkte des Schreibenden aus „im Osten" liegend (Gen. 2, 8.); aber, was noch Spezielleres für die Ortsbestimmung angeführt wird, ist nicht der Art, daß sich daraus eine ganz klare Vorstellung gewinnen ließe, wie es denn wirklich bis diesen Tag Niemanden gelungen ist, in der heutigen Geographie das irdische Paradies aufzufinden, obwohl es an Hypothesen nicht gefehlt hat, welche dasselbe, sey's in Skandinavien oder an der preußischen Ostseeküste, sey's in Kaschmirien oder auf den Südseeinseln, sey's in irgend einem dazwischen liegenden Lande, nachzuweisen versuchten. Man braucht übrigens zur Erklärung dieser Unmöglichkeit der Auffindung der wahren Lage Eden's nicht einmal sich auf die durch die Sündfluth veränderte Gestalt der Erdoberfläche zu berufen, wie von Aeltern z. B.

Clericus und Reland, von Neuern v. Raumer und Baumgarten (im theol. Comment. z. Pentat. I.) gethan haben, wogegen sich schon der in so manchen Stücken viel unbefangenere Calvin ad Genes. 2, 10. erklärt. Man hat vielmehr einfach die vor Augen liegende Thatsache anzuerkennen, daß die Schilderung Genes. c. 2. keinen streng historischen Karakter hat, sondern das Gebilde der dichtenden Sage, ein Stück mythischer Geographie ist, wie wir Aehnliches auch von andern Völkern des Alterthums haben.

Nach der idealen Beschreibung, welche Gen. 2, 10—14. von der Lage des Gartens entwirft, bewässerte Ein, aus Eden kommender Strom den Garten und theilte sich dann außerhalb desselben (מִשָּׁם) in vier Ströme. Schon dies ist aber ein mythischer Zug im Gemälde, denn es ist nirgends ein solcher Strom zu finden, aus dem vier andere entstehen, ein solcher dürfte, wie Tuch im Comment. bemerkt, „nur da anzutreffen seyn, wo das Urwasser dem Throne Ormuzd's entströmt oder von Meru, dem indischen Götterberge, aus die vier Ströme nach allen Weltgegenden vordringen." Der eine jener vier Flüsse heißt Pischon (פִּישׁוֹן, der strömende), er umfließt oder durchströmt (סָבַב kann auch bloß Letzteres bezeichnen, vgl. Jes. 23, 16.; Cant. 3, 3.; 1 Sam. 7, 16.) das ganze Land Chavila, wo das beste Gold, Bdellium (s. d. A.) und der Edelstein Schoham (s. oben Art. „Edelsteine" Nro. 11) gefunden werden. Der zweite heißt Gihon (גִּיחוֹן, der hervorbrechende) und umfließt das ganze Land Cusch; der dritte ist Chiddekel, östlich von Assur; der vierte der Phrat. Will man sich diese Angaben in Eine geographische Anschauung vereinigen, so muß man jedenfalls von den sonsther sicher bekannten Namen ausgehen und darf diese nicht willkürlich anders deuten; so aber will es nicht gelingen, eine diesen Angaben irgend näher entsprechende Localität zu finden. Nämlich die beiden letztgenannten Ströme sind ohne allen Zweifel Tigris (Diglitho bei Plin. H. N. 6, 27. vgl. Curt. 4 9, 16. und die gleichlautende syrische und arabische Benennung, s. Ritter's Erdk. II. S. 128 und Forbiger in Pauly's Realencykl. VI. 2. S. 1963 ff.) und Euphrat, welche beide zwar schon nicht gerade aus Einer Quelle, aber doch nahe genug beieinander auf dem armenischen Hochgebirge entspringen, daß auch latein. Dichter beiden Eine Quelle zuschreiben konnten. Die Namen der beiden andern Ströme kommen sonst im A. T. nicht vor, und die Versuche, sie zu deuten, gehen daher sehr weit aus einander. Wollte man bei dem Quellgebiete jener zwei andern bekannten bleiben, so konnte man am besten, vom Wortlaute geleitet, bei Pischon an den, auf den moschischen Bergen entspringenden Phasis denken und nahm dann Chavila = Colchis (so z. B. *Reland*, diss. miscell., und Calmet); Gihon wäre dann der Araxes, welcher in derselben Gegend wie der Euphrat entspringt (Plut. Pompej. 33) und auch dessen „Bruder" heißt (Steph. Byz. s. v. *Εὐφρατίς*), und Cusch = dem Lande der Cossaei im nördlichen Susiana (Strab. XI. p. 524, XVI. p. 744 — vgl. Grotefend in Pauly's Realencykl. II. 729 und Knobel, Völkertaf. d. Genes. S. 250). Allein Chavila bezeichnet in der Bibel constant (Gen. 10, 7. 29.; 1 Sam. 15, 7.) ein südliches Land, Südarabien, Abyssinien, Indien (Knobel, a. a. O. S. 186 f., 260 ff.), wohin wirklich die hier genannten Produkte weisen, und Cusch ist eben so constante Benennung von Aethiopien, Südarabien und überhaupt den dunkelfarbigen Südländern (Knobel, a. a. O. S. 247 ff.); deßhalb aber mit Joseph. Antt. I, 1, 3. und vielen Alten an den Nil zu denken, dessen Quellen auch sonst bald mit dem Euphrat (Pausan. 2, 5, 2.), bald mit Indien (Arrian. Anab. 6, 1. vgl. Forbiger bei Pauly a. a. O. V. S. 643 Note) combinirt werden, geht doch auch nicht an, da dieser Strom den Hebräern zu bekannt war, als daß sie ihn mit jenen zwei asiatischen Strömen verbunden hätten denken können. Man muß daher einen Schritt weiter gehen und sagen: der heil. Autor hatte selbst von der Lage Eden's keine ganz deutliche und historisch sichere Kunde mehr, sondern sich anlehnend an die allgemeine asiatische Tradition und die specielle Sage der Hebräer, gab er eine geographische Bestimmung, so gut er konnte, bekannte und halbbekannte Elemente combinirend und möglichst zu Einem Ganzen verknüpfend. So dachten sich die süd- und westasiatischen Völker die Wiege und gemeinsame Heimath des Menschengeschlechts im hohen Cen-

tralasien, (vgl. Duncker, Gesch. d. Alterth. II. S. 14 f.) — für den Hebräer also im NO.; — mit Recht, denn aus jener Gegend stammen wirklich nach allen Spuren die semitischen wie die indogermanischen Völker her, wie auch Gen. 8, 4. die postdiluvianische Menschheit sich von dort ausbreitete. Ebenso reden beinahe alle asiatischen Paradiessagen von vier Strömen, zu deren Erklärung Bähr, mos. Cult. I. 168 f. erinnert an die symbolische Bedeutung der 4 als Zahl der Welt, der göttlichen Schöpfung und Offenbarung, wodurch also das Paradies als die primitive Welt erscheine; so gehn von Meru, dem indischen Götterberge im hohen Norden (Ezech. 28, 13 f., welcher ausdrücklich Eden damit in Verbindung bringt, Jes. 14, 13. und vgl. Gesen. zu Jes. II. p. 316 sqq., v. Bohlen, d. alte Indien I. 12; II. 210), von dem auch die Hebräer dunkle Kunde hatten, vier Ströme in alle Weltgegenden aus, und nach dem Zendavesta (übs. v. Kleuker, I. 82; II. 222, 299 ff., 277; III. 91, 96) geht ein Strom aus vom Throne Ormuzd's und bewässert die Welt, an ihm lag Airjana Veedjo, der Ursitz der arischen Menschheit, und in diesem die Gegend Heden; auf dem Hara Berezaiti sprang die Quelle Ardvicura, die Mutter aller Ströme der Erde*). Wie nun jedes Volk nach seinen geographischen Kenntnissen sich die specielleren Angaben über den ersten Wohnsitz der Menschen noch genauer zurechtlegte, so thaten es auch die Hebräer, in deren Paradiesessage unverkennbar mehrere Elemente aus dem ostasiatischen Sagenkreise stammen und nicht ursprünglich hebräisch sind. So können, wie Ewald, Gesch. Isr. I. S. 331 f. (1. Ausg.) vermuthet, beim Wandern der Sage die Namen der Ströme theilweise verändert worden seyn, indem von den Hebräern in Palästina dem Pischon und Gihon, welche ursprünglich Indus und Ganges bezeichneten, statt zwei zu diesen wirklich passenden die zwei ihnen bekannten Flüsse Mesopotamiens zugesellt wurden, was nur auf's Neue bestätigt, daß die Hebräer an den Quellen dieser Ströme ihr Eden, ihren Ursitz, sich dachten; ihnen war nur eine dunkle Erinnerung gewaltiger Ströme geblieben, die jenseits des mesopot. Stromgebietes von N. nach S. strömen, und bei ihrer mangelhaften geographischen Kenntniß setzten sie dieselben, ohne die Größe der Entfernung der so combinirten zu ahnen, mit den zwei ihnen bekannten in nähere Verbindung. Aehnlich, doch im Einzelnen etwas abweichend, finden Lassen, indische Alterthumskde. I. 528 ff. und Knobel, Genes. S. 27 ff. im Gihon den Oxus, der wirklich bei den orientalischen Autoren alter und neuer Zeit jenen Namen trägt (so schon J. D. Michaelis), im Pison den Indus, welcher Name ebenfalls »Strom« bedeutet (so auch Gesen. L. M.); Cusch wären dann die westlich vom Indus wohnenden Dunkelfarbigen (Knobel, Völkert. S. 248, 270 f.?), Chavila, den Produkten ganz entsprechend, Indien, oder speziell das Land der Daraba, bei Aelian. nat. anim. III. 4. Kampila genannt (?). Doch was man auch im Einzelnen von diesen und ähnlichen, mehr oder minder gelungenen und scharfsinnigen Combinationen halten möge, welche alle aufzuzählen und zu beurtheilen hier überflüssig wäre, so viel ergibt sich aus Allem, daß der hebr. Schriftsteller selbst keine ganz genaue Kunde von dem Garten in Eden hatte, sondern die Elemente, wie die Sage ihm sie bot, nach seinen anderweitigen Kenntnissen möglichst zu einem Gesammtbilde vereinigte. Für weitere Nachweisungen und namentlich die sehr zahlreiche Literatur über die Lage des Paradieses verweisen wir auf die Commentare zur Genesis von Tuch und Knobel, wie auf v. Lengerke, Ken. I. S. 20 ff. und besd. Winer, RWB. I. S. 284 ff., woselbst nachzutragen ist: Redslob, d. Schöpfungs-Apolog, 1846 und Bertheau, Beschreibg. d. Lage d. P. 1848. Endlich bemerken wir noch, daß dieses Eden auch erwähnt wird Ezech. 28, 13.; (31, 9. 16.) 36, 35.; Joel 2, 3.; Jes. 51, 3., vgl. Qorân 9, 73.; 20, 78. — Ueber den Zustand der ersten Menschen in Eden aber s. oben I. S. 118 f. und unten Art. »Sündenfall.«

Ein anderes עֵדֶן nennt Am. 1, 5. in der Nähe von Damaskus, und man hat

*) Duncker, Gesch. d. Alterth. II. S. 371 f., vgl. *Vendid.* VII. 37 — 40 und *Burnouf*, comment. p. 239 sqq., 395 sqq., 441.

dasselbe entweder im Dorfe Ehden auf dem Libanon (Burkhardt's Reisen I. S. 66, vgl. *παράδεισος* bei Ptolem. 5, 15 f. Forbiger in Pauly a. a. O. V. S. 1159) zu suchen, oder im heutigen Beit el Dschanne (= Haus des Paradieses) in der Nähe von Damaskus.

Ein drittes עֵדֶן, das von den Assyrern erobert wurde (2 Kön. 19, 12.; Jes. 37, 12.), erwähnt Ez. 27, 23. in Verbindung mit den bekannten Lokalitäten Haran und Calneh, also in Nord-Mesopotamien, gegen den Tigris hin, vielleicht die von *Assemani*, bibl. or. II. p. 224 erwähnte Gegend Maadon ܡܥܕܘܢ Rüetschi.

Edessa, Stadt in Mesopotamien, Edesia der Armenier, Urhoi (ܐܘܪܗܝ) der Syrer, er-Rohâ (الرها) der Araber, bei den Türken und Christen Orfa (اورفا), auf der Grenze zwischen felsiger Wüste und Fruchtland gelegen, da wo das Blachfeld des südlichen Mesopotamien gegen Nordwest in steileren Bergklippen ein kühneres Ansehen gewinnt, etwa 10 Meilen vom linken Ufer des Euphrat entfernt. Die Tradition setzt die Entstehung der Stadt in das höchste Alterthum, denn nach dem Targum des Pseudo-jonathan, dem Targum Jeruschalmi, dem Hieronymus und Ephräm Syrus ist Edessa das 1 Mos. 10, 10. erwähnte Erech, eine der Hauptstädte des babylonischen Reiches des Nimrod (s. u. d. Art. Chaldäa. II. S. 617). Diese Tradition halten unter den Neueren Michaelis (Spicil. I, 220—225), Buttmann (Ueber die alten Namen von Osrhoëus und Edessa, im Mythologus I. S. 235 ff.), v. Bohlen (Die Genesis S. 129) fest; weil aber das Land Schinear eine so weite Ausdehnung nach Norden zu nicht wohl zuläßt, vergleichen Andere (Salmas. ad. Solin. p. 841. A. Bochart. Phaleg. IV, 16. Gesenius Thes. p. 151) *Ἄρεκκα* bei *Ptolem.* VI, 3, 4. *Ammian. Marcell.* XXIII, 6, 26. am Tigris an den Gränzen von Babylonien und Susiana, oder auch *Ὀρχόη* bei *Ptol.* V, 20, 7, südlich von Babylon in der Nähe des Euphrat bei den aus dem abgeleiteten Flusse entstandenen Seen, s. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. I, 2, S. 25 f. Tuch, Kommentar über die Genesis S. 235. Knobel, Völkertafel d. Gen. S. 341. Winer, Realwörterb. u. d. W. Edessa. Eine andere Tradition der dortigen Araber und Juden findet sogar das Ur der Chaldäer, Abrahams Stammort, in Edessa (s. Ritter, Geogr. XI. S. 295. 333). Historisch ist uns von Edessa als Stadt vor den Zeiten der Macedonier und Seleuciden gar nichts bekannt. Nach *Cedrenus,* Histor. Compend. ed. Imm. Bekker. I. p. 293, und *Joann. Malalas*, Chronogr. XVII. ed. Dindorf. p. 418 ist sie von Seleukus Nikator gegründet, der ihr den Namen Antiochia Mixobarbara gab. Hiermit stimmen *Plinius,* Hist. Nat. V, 21. und *Stephan. Byzant.* unter *Ἀντιόχεια* (p. 45, 2. ed. Westerm.: *ὀγδόη ἡ ἐπὶ τῆς Καλιῤῥόης λίμνης,* worunter Edessa gemeint ist, obgleich Stephan. selbst unter *Ἔδεσσα* p. 115, 24. jenen Namen nicht erwähnt, sondern nur sagt, daß sie von der gleichnamigen Stadt in Macedonien wegen ihres reißenden Wassers benannt sey: *διὰ τὴν τῶν ὑδάτων ῥύμην οὕτω κληθεῖσα ἀπὸ τῆς ἐν Μακεδονίᾳ,* vgl. Ritter a. a. O. S. 335 f.) überein. Ein anderer Name war Kalirrhoë von den reichlich strömenden Quellen der Stadt, aus welchem wahrscheinlich die orientalischen Namen Urhoi, Roha, welches weiter in Orfa übergegangen ist, nur Verstümmelungen sind. Vgl. *Golius* ad Alfergan. p. 244. *Michael.* Spicil. I. p. 221. Buttmann, Mythol. I. S. 235 f. Der Name Antiochia wurde bald durch den herrschender werdenden Namen Edessa verdrängt. Hier hatte sich nach der Herrschaft der Seleuciden eine eigene einheimische Herrschaft, nach dem Namen der Stadt (Urhoi, Orhoï, Osrhoë) die Osrhoënische genannt (s. *Assemani,* Biblioth. Orient. I. p. 470), gebildet, als deren erster König Orhoi (oder Osrhoës) Bar Chevjo (ܐܘܪܗܝ ܒܪ ܚܘܝܐ) c. 136 v. Chr. genannt wird, s. *Assemani*, Biblioth. Orient. I. p. 388. Die Verfassung dieses aus griechisch-macedonischer Colonisation entstandenen Reiches war eine aristokratische Wahlmonarchie, indem die Herrschaft sich nicht immer vom Vater auf den Sohn forterbte, sondern die

Angesehenen sich aus den benachbarten Völkern einen Mann an ihre Spitze wählten, um sie gegen die Nachbarn und gegen die übeln Folgen einer Oligarchie oder Anarchie zu schützen. Der achte Herrscher dieser Reihe, Abgar Bar Abgar, diente in des Tigranes Heere gegen den Lucullus, trat aber, als die Römer Sieger geworden waren, auf die Seite derselben; als fünfzehnter König wird jener Abgar Uchomo, reg. 8—45 n. Chr., genannt, von welchem der angebliche Briefwechsel mit Christo herrührt (s. oben I. S. 58, auch Ritter, Geographie XI. S. 341—343); dem zweiundzwanzigsten Könige, Ma'nu Bar Aizat (ܡܥܢܘ ܒܪ ܐܝܙܛ), bei Dio Cassius, Hist. Rom. LXVIII, 17—21., auch Abgar, wurde die Herrschaft durch Trajan entrissen und die Hauptstadt zerstört. Den Beschluß der selbstständigen Osrhoënischen Fürsten macht der neunundzwanzigste, Abgar Bar Ma'nu (ܐܒܓܪ ܒܪ ܡܥܢܘ, reg. 200—217 n. Chr.); diesen setzte der Kaiser Caracalla während seines Aufenthaltes in Edessa im J. 217 n. Chr. treuloser Weise gefangen und verwandelte sein Reich in eine römische Provinz. Edessa tritt nun als Colonia auf, wurde durch Caracallas Nachfolger, Opelius Macrinus, zur Metropolis erhoben, und nimmt von jetzt Antheil an den Schicksalen der Römer in Mesopotamien bis zur Besitznahme durch die Araber, zwischen 637 und 641. Von dieser Zeit an blieb es unter Muhammedanischer Herrschaft, mit Ausnahme einer fast fünfzigjährigen Episode, wo es in den Kreuzzügen eine christliche Grafschaft war, gegründet von Balduin 1097, wieder erobert von Imadeddin Zenki 1144, und ganz zerstört von Nureddin 1146 (s. Ersch und Gruber, Encyklop. Art. Edessa. Bd. XXXI. S. 70 f. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge I. S. 166 ff. II. S. 720—734).

Für die Geschichte der morgenländischen christlichen Kirche hat Edessa als Bischofssitz und Hauptsitz syrischer Gelehrsamkeit große Wichtigkeit. Wenn schon die Einführung des Christenthums in Edessa durch Abgar Uchomo in die Zeit Christi selbst versetzt wird, so ist dies eben nur Legende; gewiß aber ist, daß das Christenthum sich frühzeitig in dieser Gegend ausbreitete. Der sechsundzwanzigste Osrhoënische König (reg. 152—187) war, wenn nicht selbst ein Christ, doch dem Christenthum nicht abgeneigt, und der Gnostiker Bardesanes soll viel bei ihm gegolten haben (*Epiphan.*, Haer. LVI. *Asseman.*, Bibl. Orient. I. p. 389. 423). Im Jahr 202 hatten die Christen in Edessa schon eine Kirche, welche durch eine gewaltige Ueberschwemmung des Flusses Daizan (ܕܝܨܢ, *Σκίρτος* der Griechen, ein Winterstrom an der nördlichen Seite der Stadt) zerstört wurde, s. *Assemani* a. a. O. p. 391. Ein Jahrhundert später legte der Bischof Cono im J. 313 den ersten Grundstein zu einem Kirchenbau, welchen dessen Nachfolger Saades beendigte, doch wurde später noch durch Bischof Aitallaha die Südseite desselben erweitert und ein Gottesacker hinzugefügt. Nur 30 Jahre später erbaute der Bischof Abraham eine Kirche der Bekenner (ܥܕܬ ܡܘܕܝܢܐ, templum confessorum), und 371 wird das große Baptisterium (ܥܕܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܪܒܬܐ) errichtet. Kaiser Julian gab im Vorüberziehen mit höhnenden Worten gegen die dortigen Christen, er wolle ihnen den Eingang zum Himmel ihrer Lehre gemäß durch Armuth erleichtern, den Befehl, daß die Kirchenschätze unter seine Soldaten vertheilt würden, unter dem Androhen, sich jedes Widerstandes zu enthalten, wenn sie nicht bei der Rückkehr seine Rache durch Feuer und Schwert büßen wollten. Sein Tod (363 n. Chr.) befreite die Stadt von der angedrohten Zerstörung. Den inneren Streitigkeiten der morgenländischen Kirche in der damaligen Zeit konnte Edessa nicht entgehen. Schon zu Julians Zeit hatte die Arianische Parthei in Mesopotamien gegen die Valentinianer blutige Händel erregt und verjagte auch aus Edessa im J. 373 ihre Gegner, aber schon fünf Jahre darauf kehrte die orthodoxe Edessenische Kirche triumphirend in ihre Stadt zurück, worauf noch in diesem und dem folgenden Jahrhunderte sich ein großer Eifer im Bauen von Kirchen, Monasterien und Krankenhäusern zeigt. Vgl. das Chron. Edessenum und die Reihe der Edessenischen Bischöfe bei

Assemani I. p. 424 sqq., sowie auch dessen: Dissertat. de Monophysitis (Bibl. Orient. T. II.) u. d. W. Edessa. In Edessa, als dem Sitze der syrischen Kirche und Gelehrsamkeit, blühten damals die ersten Schulen des Landes und die nestorianische Lehre fand hier ihre Ausbildung und ihre Vertheidiger, die besonders an der persischen hohen Schule, welche um's Jahr 440 hier blühete, als erste Lehrer fungirten. Als dann die nestorianischen Lehrer und Schüler von den orthodoxen Kaisern gezwungen wurden, das römische Reich zu verlassen, fanden sie bei den Persern freudige Aufnahme, wo nun der Nestorianismus die große Ausbreitung und syrische Sprache und Literatur Achtung und Pflege gewann. Vgl. *Assemani*, Bibl. Orient. I. p. 203 sq. 351. 353. II. 402. IV. 70 sqq. 428 sq. 744. 924 sqq. *Lengerke*, de Ephraemi Syri arte hermeneutica. p. 85 sq.

Das heutige Roha oder Orfa, Urfa, ist seiner Lage nach genauer erst durch Niebuhr (1766. Reisebeschreib. II. S. 406 ff.) bekannt geworden; dann gab Olivier (1804. Voyage dans l'empire Ottoman etc. Paris an XII. Vol. II. p. 331 ff.) eine Beschreibung ihrer merkwürdigen Bauwerke und Ainsworth (Researches in Assyria, Babylonia etc. Lond. 1836. p. 261 ff.; Travels and Researches in Asia Minor etc. Lond. 1842. Vol. II. p. 106 ff.) der Natur ihrer Umgebung. Auch Buckingham (Travels in Mesop. p. 51 ff.) gibt eine ausführlichere Beschreibung der Stadt, und früher schon erwähnen und schildern sie, freilich nur oberflächlich, Rauwolff (Ausg. 1583. S. 259), Tavernier (Les six voyages etc. à la Haye. 1718. 8. Tom. I. Livr. 2. p. 183) und Pococke (Beschr. des Morgenlandes. Uebers. v. Fr. v. Windheim. Erlang. 1754. Th. II. S. 259). Einen Grundriß der Stadt gibt Niebuhr a. a. O. Tab. LI.; Ansichten von Orfa Buckingham a. a. O. S. 51. 69. Die Stadt liegt an der südwestlichen Ecke einer weiten Ebene, Edne, am Abhange des hinter der Ebene aufsteigenden Gebirges auf zwei Erhöhungen und dem dazwischen liegenden Thale. Die Gestalt ist die eines gleichschenkligen irregulären Dreiecks, dessen Basis nach Süden liegt, die Spitze, welche sich fast eiförmig abrundet, nach Norden. Das Ganze ist von einer weißen Kalksteinmauer umgeben. An der südwestlichen Ecke erhebt sich auf einer Anhöhe, die von einem noch höheren Bergzuge beherrscht wird, das Castell, welches zu Oliviers Zeit bis auf einen großen Saal, in dem die Wachtsoldaten waren, in Trümmern lag. Hinter demselben auf der Höhe liegen noch Ruinen, Nimrods Thurm oder Palast genannt. Das Castell, fast rings von einem in den Felsen gehauenen Graben umgeben, ist nach Procop. de aedific. Justin. II, 7. p. 228—231 ed. Dind. vom Kaiser Justinian errichtet. Am Fuße des Castellberges entspringen mehrere Quellen, die der Stadt reichlich Wasser geben. Unterhalb zweier derselben sind große Bassins angelegt, welche voller Karpfen oder Barben sind, die die Einwohner als dem Abraham geheiligt ansehen. Die Muhammedanische Sage nämlich bringt Orfa mit der beabsichtigten Tödtung Abrahams durch Nimrod in Verbindung, und jene beiden Quellen sollen an der Stelle entsprungen seyn, wo Abraham nach seiner Errettung knieend gebetet habe. Hiervon hat auch die große, nördlich an den einen Teich stoßende prächtige Moschee den Namen Chalîl er-rachmân oder Makâm Ibrâhîm. Die Bewohner Orfa's (nach Olivier 20—24,000; nach Buckingham 50,000) bestehen hauptsächlich aus Kurden, Arabern, Armeniern (nach Niebuhr 500 Familien), die ein Paar Kirchen haben, und Juden, letztere aber nur in geringer Anzahl. Zu Niebuhrs Zeit besaß die Gemeinde der Jakobitischen Christen 150 Häuser und eine Kirche. Die Hauptsprache ist die Türkische, neben welcher auch Arabisch, Kurdisch und Armenisch gesprochen wird. Edessa ist im Morgenlande berühmt durch seine Manufakturen feiner baumwollener Zeuge und gelben Saffians.

Ueber Edessa und seine Geschichte findet sich Ausführlicheres in: Chronicon Edessenum bei *Assemani*, Biblioth. Orient. I. p. 387—428. *Th. L. Bayeri*, Historia Osrhoëna et Edessena ex nummis illustrata. Petropol. 1734. 4. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. I, 2. S. 145 ff.; Ersch u. Gruber, Encyklopädie, Art. Edessa. Bd. XXXI. S. 67—71. Ritter, Erdkunde. Bd. XI. S. 315—356. Von morgenländischen Schriftstellern ist zu vergleichen: Ißtachri, Buch der Länder. Uebers. v. Mordtmann. S. 47.

Abulfeda, Géogr. ed. Reinaud. Text. p. 276. *Edrisi* trad. p. Jaubert II. p. 136. Lex. Geogr. ed. Juynboll. I. p. 293. **Arnold.**

Edikt von Nantes, s. Nantes.

Edilthryda (Aethelbritha, Ethelbrida, Edeltrude), die heilige, Tochter des angelsächsischen Königs Anna, hatte schon das Gelübde der Keuschheit abgelegt, als sie genöthigt wurde, Tondberten, dem Ealderman der Girvier ihre Hand zu geben. Auf ihre Bitten achtete dieser ihr Gelübde. Nach seinem baldigen Tode hoffte sie ihrem Wunsche gemäß, ein Leben der Betrachtung und Entsagung führen zu können, auf der Insel Ely, die ihr der Gatte geschenkt hatte. Allein sie wurde wieder genöthigt, Egfrid, Sohn des Königs von Northumbrien, zu heirathen. Da sie auch in dieser Ehe ihr Gelübde beobachtete, so kam es dahin, daß das bloß zur Form eingegangene eheliche Band, auf den Rath Wilfrids, des Bischofs von York, aufgelöst wurde. Im Jahre 671 verließ sie das Haus ihres Gatten und begab sich in das Kloster Coldingham, von da nach der Insel Ely, wo sie ein Doppelkloster (nach älterer Sitte für Männer und Frauen in abgesonderten Räumen) stiftete. Sie wurde von Wilfrid als Aebtissin dieses Klosters eingeweiht und leuchtete in allem Glanze ascetischer Tugend und Frömmigkeit bis zu ihrem Tode 679. Das Kloster blühte auch nach ihrem Absterben, und wurde 870 von den Dänen zerstört. Im Jahre 970 wurde es wieder hergestellt und 1109 zum Sitze eines Bischofs erhoben. **Herzog.**

Edmund, 1) König und Märtyrer. Offa übergab, um sein Leben in Rom zu beschließen, die Krone von Ostangeln (die Halbinsel nördlich und östlich von Cambridge) im J. 855 an den 15jährigen Edmund. Er regierte in Demuth, ein Schirm der Schwachen, der Wittwen und Waisen, lernte den Psalter auswendig; „sein ganzes Leben war eine Vorbereitung auf das Märtyrthum.“ Um 870 landeten Schaaren heidnischer Dänen, erschlugen die Geistlichen, schändeten die Nonnen, verbrannten Kirchen und Wohnungen. Edmund versuchte zuerst Widerstand, lehnte die ihm gemachten Bedingungen, als seinen Unterthanen und der Religion schädlich, ab, und wurde auf dem Rückzuge in einem Verstecke gefangen. Auch jetzt lehnte er die Anträge ab, „da er nie einwilligen werde, den Gott, welchen er anbete, zu beleidigen.“ Er wurde nun mit Ruthen zerfleischt und geduldig betend dann zum Ziel ihrer Pfeile gemacht, endlich am 20. November (welcher daher sein Kalendertag ist) 870 enthauptet. Seine Reliquien wurden später auf seinem Erbgute Edmundsbury (Bury ist angelsächsisch und bedeutet: Hof, Burg) beigesetzt. Es geschahen gewöhnliche Wunder. An die Stelle der aus eingerammelten Bäumen erbauten Kirche führte Kanut 1020 eine prächtige Kirche und Abtei auf. Viele Vornehme ließen sich daselbst begraben. Ein National-Concil zu Oxford 1122 setzte das Fest des St. Edmund unter die englischen Feiertage. Besonders verehrten ihn die Könige von England als ihren Patron, aber Heinrich VIII. ließ die Abtei zerstören, obgleich seine Schwester Katharina, Wittwe Ludwigs XII. von Frankreich daselbst begraben war. Quellen: seine Lebensbeschreibungen von Abbo, damals Mönch in Kanterbury nach Dunstans Bericht und von Joh. Lydgate. Dieser und Andere sammelten die Erzählungen von seinen Wundern.

Außer ihm sind zu nennen: 2) Edmund, König und Bekenner und 3) der 1247 kanonisirte Edmund, auch Engländer, welcher 1234 zum Erzbischof von Kanterbury geweiht, aber wegen seiner Vertheidigung der Ansprüche der katholischen Kirche vertrieben wurde und den 16. Nov. 1242 in Frankreich starb. **Reuchlin.**

Edom, Edomiter (אֱדוֹם, בְּנֵי אֱדוֹם). I. Der Stammvater der Edomiter war Esau (עֵשָׂו, *Ἠσαῦ*), der erstgeborne Sohn Isaaks von der Rebekka, der Zwillingsbruder Jakobs. Schon vor der Geburt beider Söhne hatte ein göttliches Orakel (Gen. 25, 23.) das Stoßen derselben im Mutterleibe als ein Vorzeichen künftiger Feindseligkeit der Nachkommen beider gedeutet und dem Jüngern eine größere Bedeutung vor dem Aeltern zugesprochen. In Esau entfaltete sich ein kräftiger, ungebundener, wilder Sinn, der nur in dem umherschweifenden rohen Jagdleben Befriedigung findet. Nicht gewohnt sich selbst zu beherrschen und sich irgend etwas zu versagen, verkauft er dem seinen gie-

rigen Hunger ausbeutenden Jakob um ein Linsengericht seine Ansprüche an die Vortheile und Rechte der Erstgeburt. Von der stürmischen Gier, mit welcher er damals ausrief: „Laß mich essen von dem Rothen, dem Rothen da!“ leitet die Urkunde (Gen. 25, 30.) seinen Zunamen Edom ab. Neuere Kritiker wollen darin eine verunglückte etymologische Mythe finden, und meinen der Name sey erst vom rothen Meere auf die anwohnenden Nachkommen Esau, und von diesen auch auf den Stammvater übergetragen. Aber diese Combination ist jedenfalls eine sehr wenig begründete, denn der Name „rothes Meer“ ist nicht ein semitischer, sondern ein griechischer und bezeichnet im Alterthum das ganze Südmeer einschließlich des persischen und arabischen Meerbusens. Letzterer hieß bei den Semiten das Schilfmeer. — Während Rebekka ihre Vorliebe dem stillen, in sich gekehrten, sinnigen und listigen Jakob zuwendet, erwirbt sich Esau durch sein kühnes, entschlossenes und kräftiges Wesen des Vaters ungetheilten Beifall; und da dieser bereits erblindet und sein Lebensende nicht mehr ferne wähnend, Anstalten trifft, seinen Liebling als den Erstgebornen kraft väterlicher Vollmacht durch feierlichen Segen zum Träger aller Rechte, Hoffnungen und Verheißungen seiner Familie zu weihen, schiebt ihm die schlaue und wachsame Rebekka den jüngern Sohn unter, und dieser trägt wirklich den seinem Bruder bestimmten Segen davon. Der betrogene Esau tobt und weint, aber Isaak, jetzt zu besserer Einsicht gelangt, kann und will an dem Geschehenen nichts ändern. Jakob flieht vor Esau's toddrohendem Zorne nach Mesopotamien, und auch Esau, dessen kanaanitische Weiber den Eltern eitel Herzeleid machen, und der sich dem stillen Vaterhause immer mehr entfremdet, verläßt dasselbe und siedelt sich auf dem Gebirge Seir an. Als Jakob nach zwanzigjähriger Abwesenheit in die Heimath zurückkehrt, kommt ihm Esau mit 400 Mann versöhnt und friedlich gestimmt entgegen. Von feindlichen Reibungen zwischen Beiden lesen wir nichts; Esau hatte ja auch, was seine Seele begehrte, und brauchte den Bruder nicht zu beneiden. Zuletzt noch finden wir Beide am Sterbebette und am Grabe des Vaters als versöhnte Brüder gemeinsam Sohnespflicht übend. — Esau's Karakter und Wesen ist nach entgegengesetzter Seite hin mißdeutet worden. Während jüdische Stammesfeindschaft ihn zu einem Ausbunde aller Gottlosigkeit und Verworfenheit gemacht hat, haben rationalistische Kritiker ihn als einen liebenswürdigen, edeln, offenen, biedern Karakter gepriesen und ihn in sittlicher Beziehung weit über Jakob gestellt. Allerdings tritt uns in seinem Leben eine gewinnende Offenheit, Geradheit und Gutmüthigkeit entgegen, aber die Grundzüge in seinem Karakter sind Ungebundenheit, Leichtsinn, Heftigkeit und Rohheit; namentlich geht ihm aller Sinn und alles Verständniß für den Beruf und die religiöse Stellung seiner Familie ab. Der Verfasser des Hebräerbriefs zeichnet ihn kurz und treffend als πόρνος und βέβηλος, Vgl. Meine Gesch. des alt. Bundes. Bd. I. 2. Aufl. §. 69 ff.

II. Das Land der Edomiter bildet die südliche Fortsetzung des ostjordanischen Hochlandes und erstreckt sich von der Südspitze des todten Meeres bis zum Nordende des älanitischen Meerbusens. Im A. T. tritt es als das Land oder Gebirge Seir (שֵׂעִיר) auf, und noch jetzt führt es den Namen es-Schera; in der Römerzeit hieß es nach den Edomitern (= Idumaei) Idumäa. Im Norden ist es durch das tiefe Felsenthal el-Ahsa von dem Lande der Moabiter (dem Kerek) geschieden. Im Westen ist es von der wüsten Hochebene et-Tih durch das breite, sandige Tiefthal der Arabah (jetzt el-Ghor) abgeschnitten, aus der es sich steil und unzugänglich erhebt, während es auf der Ostseite sich in einer Breite von drei bis vier Meilen allmählich in die syrischen Steppen abdacht. Seine höchsten Gebirgsgipfel erreichen kaum die Höhe von 3000 Fuß; der bekannteste unter ihnen ist der Hor, in der Nähe von Petra, auf welchem Aaron starb. Zwischen den zerklüfteten Felsenmassen liegen Thäler mit fruchtbaren Wiesen, Aeckern und Weingärten, auch fehlt es nicht an waldigen Gegenden. Im Allgemeinen aber trägt das Gebirge doch den vorherrschenden Karakter wilder Nacktheit und insbesondre werden die westlichen Berge als wüste und unfruchtbar geschildert. Die Luft ist rein und die Hitze durch die kühlenden Winde gemäßigt, die ganze Gegend daher eine

sehr gesunde (Palaestina salutaris). Die bedeutendste Stadt des Edomiterlandes war Sela (סֶלַע), bei den Römern Petra (wovon das ganze Land mit Einschluß der großen westlichen Wüste den Namen des peträischen Arabiens erhielt). Die Trümmer dieser alten Wunderstadt hat Burckhardt (II. 703 ff.) östlich vom Berge Hor, im s. g. Wady Musa wieder aufgefunden, vgl. *Laborde*, Voyage de l'Arabie petrée; Robinson, Paläst. III. 128 ff. u. Ritter, Erdk. XIV. 1103—41. In den hohen steilen Felsenwänden des Thales sind unzählige Grabmäler eingehauen; mächtige Ruinen großartiger Paläste, prächtiger Triumphbögen, ein großes in Stein gehauenes Theater zeugen noch von dem Reichthum, der Pracht und der Bedeutung der alten Stadt. Ihre Glanzperiode scheint aber erst der römischen Zeit anzugehören. Eine zweite im A. T. öfter genannte Hauptstadt Edoms war Bozra (בָּצְרָה, LXX. *Βοσόρ*), wahrscheinlich das jetzige Bessejra, ein altes Kastell auf einem Berge nördlich von Petra, mit einem Dorfe von 50 Häusern und vielen Ruinen in der Umgebung. Dazu paßt vortrefflich die Schilderung in Jerem. 49, 7—22., wo von Felsenklüften, Adlersnestern und hohen Bergen die Rede ist. Mit dem später in der römischen Zeit oft erwähnten Bostra kann es nicht identisch seyn, da dieses nicht in Edomitis, sondern in Auranitis, und nicht im Gebirge, sondern in einer offenen Ebene lag. Daß edomitische Eroberung so weit nach Norden vorgedrungen sey, ist höchst unwahrscheinlich. Keinen Falls aber konnte das auranitische Bostra als Repräsentant Edoms genannt werden, wie doch Jes. 63. und Jer. 49. geschieht. Vgl. K. v. Raumer in Berghaus Ann. d. Erdk. I. 564 ff. Eine dritte alte Edomiterstadt war Theman. Schon in Gen. 36, 34. ist von einem Lande der Themaniter die Rede. Nach Hieronymus lag die Stadt fünf, nach Eusebius 15 Millien von Petra. Burckhardt identificirt es mit dem heutigen Maan südlich von Petra. Die Themaniter standen im Rufe besondrer (gnomischer) Weisheit, Jer. 49, 7.; Obadja 8.; Bar. 3, 22 f. Darauf führt auch, daß im B. Hiob Eliphas als Themaniter auftritt. Zum edomitischen Gebiete gehörten auch noch die beiden hochwichtigen Hafenstädte des älanitischen Meerbusens Elath (Aila) und Ezeongeber (s. d. Art.).

III. Die Geschichte der Edomiter. Die ursprünglichen Bewohner des Edomiterlandes waren die Choriter. Sie wurden von Esau, der uns schon Gen. 23, 6. mit einem kriegerischen Gefolge von 400 Mann entgegentritt, theils verdrängt, theils unterjocht. Die Reste der Besiegten verschmolzen mit den Nachkommen der Sieger, und schon zur Zeit Mose's steht das Edomiterreich als ein mächtiger, blühender Königsstaat da. Die ursprüngliche Verfassung war eine Stammesgliederung unter 13 (14) Stammfürsten (אַלּוּפִים) Gen. 36, 15 ff., die sich indessen schon frühzeitig in einem Königthum concentrirt haben muß, da Gen. 36, 31. schon acht auf einander folgende Könige aufzählt. Da keiner dieser Könige ein Sohn seines Vorgängers war und jeder von ihnen einer andern Stadt entsprossen ist, so kann das edomitische Königthum kein erbliches, sondern nur ein Wahlreich gewesen seyn. Die kriegerische Macht der Edomiter hatte ein mächtiges Bollwerk in dem festungsartigen Karakter ihres Berglandes. Ihre Beschäftigung theilte sich zwischen Jagd, Ackerbau, Viehzucht, Weinbau und Handel. Für letztere namentlich war die Lage des Landes eine sehr günstige. Denn diese bestimmte sie zu Trägern des höchst bedeutenden Zwischenhandels zwischen den Häfen des persischen und älantischen Meerbusens einerseits und den phönizischen und den philistäischen Seestädten andrerseits. Ueber die Religion der Edomiter erhalten wir nirgends nähere Kunde. 2 Chron. 25, 13. ist indeß von Vielgötterei die Rede. In der spätern Geschichte der Edomiter erfüllen sich die Weissagungen Isaaks (Gen. 27, 29. 39. 40.) in sehr zutreffender Weise. Schon zu Mose's Zeit benahmen sie sich sehr unbrüderlich gegen Israel, indem sie ihm den erbetenen freien Durchzug durch ihr Land verweigerten, und es so zur Umgehung des Gebirges nöthigten, worauf sie dann freilich sich wohl hüteten, ihm Hindernisse in den Weg zu legen (Num. 20, 15 ff.; 21, 4.; Deut. 2, 4 ff.). Den Israeliten war es auf das Strengste verboten, gegen die Edomiter als ein Brudervolk feindselig aufzutreten (Deut. 2, 5.; 23, 7.). Da aber ihre Feindschaft gegen Israel immer entschiedener wurde, hörte

diese Rücksicht auf. Schon Saul besiegte sie (1 Sam. 14, 47.), David unterjochte sie vollständig (2 Sam. 8, 14.), und Salomo rüstete in den edomitischen Häfen eine bedeutende Handelsflotte aus (1 Kön. 9, 26.). Unter Salomo machte zwar der bei der Eroberung des Landes durch David flüchtig gewordene Königssohn Hadad einen Versuch sein Vaterland zu befreien, aber wie es scheint ohne Erfolg (1 Kön. 11, 14 ff.). Nach der Theilung des Reiches fiel Edomitis dem Reiche Juda zu. Wenn unter Josaphat von Juda ein König Edom's erwähnt wird, der mit ihm und Joram von Israel gegen Moab in's Feld zieht (2 Kön. 3, 9. 12. 26.), und doch andrerseits versichert wird (1 Kön. 22, 48., vgl. 2 Kön. 8, 20.), daß zu Josaphat's Zeiten kein König, sondern nur ein Statthalter über Edom regiert habe, so löst sich dieser Widerspruch ganz einfach in der Annahme, daß dem Statthalter als einem Vasallenfürsten der Titel eines Königs zugestanden war. Die Oberherrschaft Josaphat's über Edom bethätigte sich auch darin, daß er in dem edomitischen Hafen Ezeongeber wieder eine judäische Handelsflotte ausrüstete, die aber dem Sturm erlag (1 Kön. 22, 49.). Unter Josaphat's Nachfolger Joram gelang es indeß den Edomitern, sich der judäischen Abhängigkeit zu entziehen (2 Kön. 8, 20 f.). Amazias und Usias machten zwar Versuche zur Wiedereroberung des Landes, die nicht ohne Erfolg blieben: Ersterer eroberte die Hauptstadt Petra (Sela) und nannte sie Joktheel, Letzterer konnte sich sogar wieder der Hafenstadt Elath bemächtigen (2 Kön. 14, 7. 22.). Aber von Dauer konnten diese Eroberungen bei der zunehmenden Schwäche des Reiches nicht seyn. Unter Ahas machten die Edomiter sogar einen verheerenden Einfall in Judäa (2 Chron. 28, 17.), und gleichzeitig bemächtigte sich der König Rezin von Syrien des wichtigen Hafens Elath. Die feindselige Spannung zwischen Edomitern und Judäern erreichte seitdem ihren höchsten Gipfel. Die Edomiter schlossen sich freiwillig den chaldäischen Eroberern an und entgingen dadurch dem Schicksal der gewaltsamen Eroberung, Verwüstung und Wegführung, obwohl auch ihr Land unter der Geisel des Krieges viel zu leiden hatte (Mal. 1, 3 f.). Aber mit lauter Schadenfreude sahen sie ihre ehemaligen Zwingherrn der chaldäischen Weltmacht erliegen (Klagel. 4, 21. Ezech. 35, 15; 36, 5. Obadj. 12.), förderten nach Kräften ihr Unternehmen (Obadj. 10.), beraubten und tödteten die Fliehenden u. s. w. Unter solchen Feindseligkeiten richteten die Propheten ihre strafenden und drohenden Weissagungen mit besonderer Energie gegen Edom (Joel 3, 24. Amos 1, 11. Jes. 11, 14; 34, 5 ff.; Obadja; Jerem. 9, 25 f.; 25, 21; 27, 2 f.; 49, 7 f.; Ezech. 25, 12 ff.; 32, 29; 35 u. 36, 5. Mal. 1, 2 ff. Nach der Wegführung der Judäer in's babylonische Exil bemächtigten sich die Edomiter ohne Schwierigkeit des verödeten Landes im Süden Palästina's mit Einschluß Hebron's (Ezech. 35, 10. 1 Makk. 5, 65.). Auch während der syrischen Herrschaft bethätigten sie nach Möglichkeit ihren alten Haß gegen die Juden (1 Makk. 5, 3. 65; 2 Makk. 10, 15; 12, 32 ff.), bis endlich Johannes Hyrkanus sie vollständig unterjochte, sie zur Annahme der Beschneidung zwang und dem jüdischen Staate einverleibte (Jos. Ant. 13, 9. 1.; 15, 7. 9.; bell. Jud. 4, 5, 5.). Aber merkwürdiger Weise bahnte gerade diese Maßregel einen neuen Triumph für die Nachkommen Edom's an. Der schlaue Idumäer Antipater wußte sich bei dem schwachen Hyrkan II., dem letzten Könige aus dem Hause der Makkabäer, so beliebt zu machen, daß er die Zügel der Regierung fast willenlos seinen Händen überließ; und als die Römer sich in die Familienstreitigkeiten des makkabäischen Hauses einmengten, setzte Cäsar ihn zum Prokurator über Judäa ein und ließ dem Hyrkan nur die Hohepriesterwürde. Antipaters Sohn Herodes d. Gr. (s. d. A.) wurde sogar im J. 40 vom römischen Senate auf Antrag des Antonius und Octavius feierlich zum Könige von Judäa erklärt. Seitdem stand das jüdische Reich, jedoch mit einem Interregnum römischer Statthalter, bis zu seinem Untergange unter herodianischen Fürsten. Nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus verschwindet der Name Idumäer und Idumäa aus der Geschichte. Das Land wurde fortan in dem weitschichtigen Namen Arabien mit einbegriffen. — Vgl. *B. Michaelis*, de ant. Idumaeor. hist. Hal. 1733; *J. van Iperen*, hist. crit. Edomaeor. et Amalek., Leow. 1768; Hengstenberg, Beitr. III. 273 ff.; Hoffmann in Ersch

u. Grubers Encykl. S. II. Bd. XV. S. 146 ff.; Winer, Reallex. 3. A. I. 292 ff.; K. v. Raumer, Paläst. 3. A. S. 240 ff.; K. Ritter, Erdk. XV. 1. S. 124 ff.; G. Baur, d. Proph. Amos S. 97 ff. Kurtz.

Edwards (Jonathan) war einer der ernstesten Christen und einflußreichsten Denker, welche Amerika hervorgebracht hat. Er gehört einer Klasse von Männern an, welche Neu-England in den früheren Perioden seiner Geschichte ganz eigenthümlich war, und unter diesen trat er als der Calvin und als der Fenelon seiner Klasse hervor. Sie, die unmittelbar von denjenigen abstammten, welche in einem langen Kampfe auf Tod und Leben um religiöse, politische und intellektuelle Freiheit gerungen hatten, umgeben von der wilden Natur der neuen Welt und noch unter dem frischen Eindruck aller Ueberlieferungen aus jenem Kampf; getrennt von der gelehrten Welt und den reichen Bibliotheken Europa's, aber voll tiefer Verehrung für Gelehrsamkeit und innigen Verlangens danach; von Haus aus mit einer durch und durch frommen Erziehung und einem zweifellosen Glauben an die Bibel ausgerüstet; sie, die früheren Geistlichen Neu-Englands, zwischen unabsehbaren und pfadlosen Wäldern wohnend, von Kindheit an gegen Ungemach abgehärtet und an Entbehrungen gewöhnt, oft der Gefahr vor wilden Thieren, oft dem Schrecken des Krieges mit wilden Stämmen trotzend, sie drangen bei all dem in ihren Forschungen mit großem Eifer und Kühnheit und auch mit gutem Erfolge bis zu den dunkelsten Geheimnissen der Theologie vor.

So war die Klasse von Männern beschaffen, zu denen Edwards gehörte und deren Haupt er wurde.

Jonathan Edwards wurde am 5. Oktober 1703 zu East Windsor in Connecticut geboren, an welcher Gemeinde sein Vater länger als sechzig Jahre Pastor war. Von Kindheit an war er sehr emsig und sinnend; während er noch im Knabenalter stand, bewältigte er die metaphysischen Schriften Locke's, und ward am Yale College 1720 graduirt. In derselben Anstalt studirte er Theologie und übernahm 1722 eine Predigerstelle bei einer kleinen presbyterianischen Gemeinde in der Stadt New-York. Im Jahre 1723 trat er in die Ehe, die mit 10 Kindern gesegnet wurde. 1724 wurde er zum graduirten Lehrer am Yale College bestellt und verblieb in dieser Stellung zwei Jahre. Im Februar 1727 wurde er zum Amtsgenossen seines Großvaters, des Pastors Foloman Stoddard, zum Pastor an der Kirche der Congregationalisten in Northampton, Massachusetts, ordinirt. Hier predigte er mit ausgezeichnetem Eifer, Geschick und Erfolg bis zum Jahr 1750. Die Kühnheit und Kraft, mit der er die strengste Sittlichkeit unter seinen Pfarrkindern zur Geltung bringen wollte, aber im Besondern noch mehr die entschiedene Festigkeit, mit welcher er darauf beharrte, daß Keiner, der nicht wahrhaft und geistlich wiedergeboren sei, zu dem Sakramente des Abendmahls des Herrn zugelassen werden dürfte, führten einen heftigen Streit herbei, welcher seine Amtsentlassung zur Folge hatte. Zu jener Zeit bestand in Neu-England große Meinungsverschiedenheit über diesen Streitpunkt; obgleich nun Edwards in jenem Kampfe seinen Pfarrsprengel einbüßte, siegten doch seine Ansichten und haben seitdem, wenigstens in der Theorie, immer in den Kirchen Neu-Englands ihre Geltung behauptet. Im Jahr 1751 ließ er sich als Missionar unter den Housatonischen Indianern mitten in den Wildnissen von Berkshire-Bezirk nieder, wo einige seiner am meisten gefeierten metaphysischen Abhandlungen geschrieben wurden. In diesem den Augen der Menschen verborgenen und mühevollen Arbeitsfelde blieb er zufrieden bis zum Jahr 1758, und nur mit Widerstreben nahm er dann die Präsidentenstelle des College zu Princeton in New-Jersey an; er ging dahin, doch nur dem Tode entgegen, denn im März desselben Jahres rafften ihn die Pocken hinweg in dem Alter von 54 Jahren.

Seinen religiös-christlichen Karakter lernt man kennen aus dem Bericht über seine religiösen Erfahrungen, den er selbst verfaßte. „Das erste Mal, dessen ich mich erinnere, wo ich jene Art von innerer, lieblicher Freude an Gott und göttlichen Dingen erfuhr, in denen ich seitdem viel gelebt habe, war beim Lesen jener Worte 1. Timoth. 1, 17.:

„Aber Gott, dem ewigen Könige, dem Unvergänglichen, und Unsichtbaren, und allein Weisen, sey Ehre und Preis in Ewigkeit. Amen.“ Als ich die Worte las, da kam über meine Seele und durchzog sie gleichsam ein Gefühl der Herrlichkeit des göttlichen Wesens; ein neues Gefühl war's, ganz verschieden von Allem, was ich zuvor je erlebt. Nie waren mir Worte der Schrift wie diese erschienen. Ich dachte bei mir, was für ein herrliches Wesen jenes seyn müßte, und wie selig ich seyn würde, wenn ich jenes Gottes mich freuen, und zu ihm in den Himmel entrückt werden und gleichsam in ihm für immer versenkt seyn könnte! Immer und immer sagte ich mir und sang mir gleichsam her jene Worte der heil. Schrift, und schickte mich zum Gebet zu Gott an, daß ich mich seiner freuen dürfte, und betete in einer von meiner bisherigen ganz verschiedenen, in einer neuen Weise. Aber niemals kam mir in Sinn, daß hierin etwas vom Geistlichergriffenseyn oder von Heilsaneignung wäre.“ „Ungefähr von der Zeit an ging mir eine neue Art von Begriffen und Gedanken auf über Christus, über das Erlösungswerk und über den glorreichen Heilsweg durch ihn. Ein innerliches, liebliches Bewußtseyn um diese Dinge kam zu Zeiten in mein Herz und meine Seele ward zu freundlichen Anschauungen und Betrachtungen darüber geführt. Mein Geist war eifrig darauf bedacht, die Zeit im Lesen und Sinnen über Christus, über die Schönheit und Hoheit seiner Person, und über den lieblichen Weg des Heiles aus freier Gnade in ihm hinzubringen. Ich fand keine Bücher, die mich so entzückten, als die, welche hiervon handelten. Jene Worte, Hohel. 2, 1., wohnten reichlich bei mir: „Ich bin eine Blume zu Saron und eine Rose im Thal.“ Mir schienen die Worte die Holdseligkeit und Schönheit Jesu Christi lieblich darzustellen. Das ganze Buch des Hohenliedes wurde mir angenehm, und ich pflegte um die Zeit viel beim Lesen desselben zu weilen; und von Zeit zu Zeit fand sich in meinem Innern ein liebliches Gefühl ein, das mich in meinen Betrachtungen dahinriß. Dies weiß ich nicht anders zu bezeichnen, als dadurch, daß sich meiner eine ruhevolle, anmuthige Abwendung der Seele von allen Angelegenheiten dieser Welt bemächtigte, und zuweilen eine Art Vision oder stetiger Ideen und Bilder des Alleinseyns in den Gebirgen oder in einer einsamen Wildniß fern vom Menschengeschlecht, in anmuthigem Zwiegespräch mit Christus und verzückt und versenkt in Gott. Das Bewußtseyn, das ich von göttlichen Dingen hatte, flammte wohl oft plötzlich auf, gleich wie ein liebliches Feuer in meinem Herzen; es war eine Gluth der Seele, die ich nicht ausdrücken kann.“ „Nicht lange nach dem Anfang meiner Erfahrungen über diese Dinge gab ich meinem Vater von einigen solchen Vorgängen in meinem Gemüthe Kunde. Ich war von dem Gespräch, das wir hatten, ziemlich ergriffen, und als es beendigt war, ging ich allein hinaus an eine einsame Stätte auf meines Vaters Weidegrund zu sinnender Betrachtung. Und wie ich da wandelte, zum Himmel und zu den Wolken aufschauend, kam mir ein so liebliches Gefühl von der herrlichen Majestät und Gnade Gottes in die Seele, daß ich nicht weiß, wie ich ihm Worte geben soll. Es däuchte mich, ich sähe sie beide in holder Vereinigung; Majestät und Huld verbunden; es war eine liebliche und milde und heilige Majestät, und auch eine majestätische Huld, eine Ehrfurcht gebietende Lieblichkeit; eine hohe und hehre und heilige Milde. Nach diesem Vorfall wurde mein Sinn für göttliche Dinge allmählig umfassender und lebendiger. Jegliches Ding erschien mir wie verändert, fast Alles schien eine ruhevolle, liebliche Gestalt zu gewinnen oder einen Schein göttlicher Glorie. Gottes hehre Majestät, seine Weisheit, seine Reinheit und Liebe schienen mir in Allem entgegen zu treten; in der Sonne, dem Monde, den Sternen, in den Wolken, dem blauen Himmel, in Gras, Blumen und Bäumen, im Wasser, in der ganzen Natur. Aber das stellte mich nicht zufrieden. Ich hatte mächtiges Verlangen nach Gott und Christus und nach größerer Heiligkeit, so daß mir das Herz schier brach. (Psalm 119, 20.) Oft vernahm ich im Herzen eine Trauer und ein Wehklagen darüber, daß ich nicht früher mich zu Gott gewandt, auf daß ich mehr Zeit zum Wachsthum in der Gnade hätte haben mögen. — Die Seele eines wahren Christen, wie ich damals meine Gedanken aufschrieb, erschien mir gleich einer kleinen weißen Blume, wie wir sie im Frühjahr niedrig und demüthig auf

dem Boden erblicken, die ihr Herz aufschließt, um die anmuthigen Strahlen der Herrlichkeit der Sonne aufzunehmen, die sich mit stillem Entzücken erfreut, um sich lieblichen Duft verbreitet, friedlich und liebend mitten unter andern Blumen ringsum dasteht, welche alle ebenso ihre Herzen aufschließen, um das Licht der Sonne zu trinken. Es gab keinen Zug in der heiligen Gesinnung des Geschöpfes, von dessen Liebenswürdigkeit ich eine so tiefe Ueberzeugung hatte, als von der Demuth, einem zerschlagenen Herzen und der Armuth im Geist, und es gab nichts, wonach mich so ernstlich verlangte. Mein Herz schmachtete, im Staube vor Gott zu liegen, damit ich nichts sey und daß Gott Alles sey, auf daß ich werden möchte wie die Kindlein.« (Edwards' Werke, nach Worcester's Ausgabe, Bd. 1. S. 34. 35. 36—38.)

Die Strenge, mit der er eines frommen Wandels sich befleißigte, mag man aus einigen hier folgenden seiner siebzig Vorsätze abnehmen, welche er zeitig gefaßt hatte und treulich hielt, indem er sie jede Woche durchlas, damit er sie nie vergesse. »1. Vorgenommen, daß ich überhaupt all das thun will, wovon ich glaube, daß es am meisten zu Gottes Ehre und zu meinem eignen Heil, Nutzen und Frommen und Freude gereicht, ohne alle Rücksicht auf Zeit, ob jetzt oder nach noch so vielen Myriaden von Jahrhunderten; Alles zu thun, wovon ich glaube, daß es meine Pflicht sey und vornehmlich zum Wohl und Vortheil der Menschen im Allgemeinen gereiche, auf welche Schwierigkeiten ich auch immer, auf wie viele und große ich stoßen mag. 11. Vorgenommen, wenn ich an irgend einen in der Gottesgelahrtheit zu lösenden Lehrsatz denke, auf der Stelle zu thun, was ich zu seiner Lösung vermag, wenn äußere Umstände mich nicht daran hindern. 13. Vorgenommen, mich zu bestreben, passende Gegenstände ausfindig zu machen, an denen christliche Liebe und Freigebigkeit sich erweisen mögen. 18. Vorgenommen, zu allen Zeiten also zu leben, wie ich in meinen frommen Gemüthsverfassungen es am besten erkannt, und gemäß den klarsten Vorstellungen über das Evangelium und eine andere Welt. 24. Vorgenommen, daß ich, wenn ich je eine unrechte Handlung begehe, ihr allemal nachforschen will, bis ich ihre ursprüngliche Ursache entdecke; und dann sowohl sorgfältig mich bemühen, sie nicht mehr zu thun, als auch mit aller Macht zu kämpfen und zu beten gegen die erste Ursache. 34. Vorgenommen, in Erzählungen nie etwas außer die reine und einfache Wahrheit zu sprechen. 36. Vorgenommen, niemals von irgend Jemand Uebles zu reden, außer wenn ein bestimmtes Gute es fordert.« (Ebenda, S. 14. 15. 16. 17.)

Die Früchte seines angestrengten Arbeitens, das gewöhnlich zwölf bis sechszehn Stunden des Tages umfaßte, sind seine mit eigner Hand geschriebenen, hinterlassenen Manuskripte, mehr als 1400 an der Zahl. Sie waren mit großer Sorgfalt und Sauberkeit geschrieben und mit sorglichster Genauigkeit geordnet. Hier folgt ein Verzeichniß einiger seiner Hauptwerke mit der Zeitangabe des ersten Erscheinens derselben.

1736: A Narrative of the work of God in the conversion of many hundred souls in Northampton — es ist ein mit Bescheidenheit geschriebener Bericht von den erstaunlichen Wirkungen seiner Predigten und den Predigten anderer Diener des Wortes zu jener Zeit.

1742: Thoughts on the Revival of Religion in New-England in 1740 — ein Werk, welches der Widerstand gegen die Bemühungen des berühmten George Whitefield hervorgerufen hatte, dessen warmer Freund und geschickter Verfechter Edwards war.

1746: A Treatise concerning religious Affections — eine sehr tüchtige und scharfsinnige Arbeit, welche die Irrthümer, Mißbräuche und Auswüchse bei den Erweckungen von 1740 und dem vorhergehenden Jahre zu sichten bestimmt war.

1749: Life of the Rev. David Brainerd — ein sehr eifriger Missionar unter den Indianern und ein Zögling von Edwards.

1749: Humble Inquiry concerning the Qualifications for membership in the visible Christian Church.

1752: A Reply to S. Williams Answer.

Diese zwei Bücher betrafen den Gegenstand des Northampton-Streites.

1754: A Treatise on the Freedom of the Will.

1758: A Treatise on Original Sin.

Diese zwei scharfsinnigen und sehr berühmt gewordenen Abhandlungen wurden im Gegensatz zu der arminianischen Theologie, die angefangen hatte in Neu-England beträchtlichen Boden zu gewinnen, geschrieben, und in ihnen entwickelt der Verfasser einige seiner eigenthümlichen Ansichten, welche die Grundlage der sogenannten Edwards'schen Theologie bilden. Die letztere Schrift war im Druck, als der Verfasser starb. Beide wurden in der Tiefe der Wälder geschrieben, während der Zeit seiner Missionsthätigkeit unter den Indianern.

Nach des Verfassers Tode wurden herausgegeben:

1774: The History of Redemption — eines der am meisten karakteristischen und interessantesten Werke, die Einleitung zu einem umfassenden theologischen Systeme, welches er sich entworfen hatte, dessen Vollendung er aber nicht erlebte.

1788: On the Nature of Virtue.

1788: God's last end in Creation.

Und von 1731 bis 1796 mehrere Bände Predigten und vermischter Schriften; und dennoch sind die handschriftlichen Schätze dieses unermüdlichen Schriftstellers noch lange nicht erschöpft. Vor wenigen Jahren ist ein starker Band „on Charity“, ein nie zuvor an's Licht getretenes Werk, aus seinen Handschriften herausgegeben worden.

Von seinen gesammelten Werken sind die folgenden, mehr oder weniger vollständigen Ausgaben gedruckt worden:

Jonathan Edwards' Werke

1) herausgegeben von S. Austin, D. D., 6 Bände. 8. Worcester, Massach. 1808—09;
2) herausgegeben von Williams und Parsons. 8 Bände 8. London 1817;
3) herausgegeben von S. E. Dwight, D. D. 10 Bände 8. New-York 1829—30.
4) mit Vorrede von Henry Rogers. 2 Bände. gr. 8. London 1834.
5) herausgegeben von Leavitt u. Comp. 4 Bände 8. New-York 1852.

In Hinsicht auf alle diese Ausgaben ist die Klage ausgesprochen worden, daß sie nicht nur unvollständig sind durch Auslassung so mancher wichtiger, noch im Manuskript vorhandener Abhandlungen, sondern daß sie auch in vielen Stellen sehr beträchtlich von des Verfassers handschriftlichem Text abweichen. Allen diesen Mängeln abzuhelfen und eine vollständige und genaue Ausgabe herzustellen, wird eine völlig neue von allen seinen Schriften vorbereitet, die etwa vierzehn Oktavbände umfassen und bei Johnson und Hunter in Edinburg in Schottland erscheinen soll, als die dritte Lieferung in ihrer periodisch erscheinenden Ausgabe der „Standard Divines“ (Muster-Gottesgelehrten).

Edwards war ein Denker von Kraft, Kühnheit und Originalität, nie beruhigte er sich dabei, nur den gebahnten Weg seiner Vorgänger nachzuwandeln. Es besteht die Ansicht, daß durch ihn, und vornehmlich durch ihn in Verbindung mit seinen unmittelbaren Schülern, das Calvinistische System der Theologie mehrere bedeutende Modifikationen erhalten habe. Nach der Annahme seines Sohnes, des Dct. Edwards aus Connecticut, betreffen des Vaters wichtige Verbesserungen in der calvinistischen Theologie hauptsächlich folgende zehn Punkte: 1) den Endzweck Gottes in der Schöpfung; 2) Freiheit und Nothwendigkeit; 3) das Wesen der wahren Tugend; 4) den Ursprung des sittlich Bösen; 5) die Lehre von der Versöhnung; 6) die Zurechnung der Sünde Adams und der Gerechtigkeit Christi; 7) den Stand der Unwiedergebornen und deren Gebrauch von Gnaden-Mitteln; 8) das Wesen der erfahrungsmäßigen Religion; 9) die Lehre vom uneigennützigen Willen, das Gute zu thun; 10) die Lehre von der Wiedergeburt.

Alle diese Lehrpunkte finden in seinen herausgegebenen Schriften reichliche Erörterung; und unter seinen handschriftlichen Werken ist ein sorgfältig ausgearbeitetes über die Lehre von der Trinität, das mit großer Selbstständigkeit des Denkens, Kühnheit und Kraft der Gedanken abgefaßt ist. Was er wirklich in die Förderung der theologischen Wissenschaft seiner Zeit wirksam eingreifend vollbrachte, kann in folgende Sätze

zusammengefaßt werden: 1) Alle Tugend entstammt dem Willen, diesen Ausdruck in seinem umfassendsten Sinne genommen, nicht aber den pathologischen Gefühlen, noch der natürlichen Leibes- oder Gemüthsbeschaffenheit. 2) Wahre Tugend besteht in der freiwilligen Liebe zu Wesen im Allgemeinen, und kann daher in dem Vorzug, der Gott vor allen andern Wesen und der den Interessen des gesammten Universums vor den individuellen Interessen gegeben wird, zusammengefaßt werden. 3) Alles menschliche Unvermögen, das Gute zu thun, ist Sünde; d. h. es gibt kein tadelfreies Unvermögen, das vor aller Sünde rückwärts liege, welches die Ursache der Sünde sey, sondern all unser Unvermögen ist unser sündiges Nichtthunwollen des Guten. Dies wird sittliches Unvermögen genannt und wird von natürlichem Unvermögen unterschieden, welches, soweit es vorhanden ist, von allem sittlichen Tadel freispricht. 4) Der Mensch hat niemals irgend etwas von seiner Freiheit verloren; er besitzt jetzt all die Freiheit, welche er vor dem Abfall hatte, und alle, die er haben kann. — Ueber diesen Lehrpunkt spricht sich Edwards sehr nachdrücklich aus: „Nichts, was ich behaupte, hat zur Voraussetzung, daß die Menschen überhaupt durch ein irgend wie über sie verhängtes Unvermögen gehindert sind zu thun und selbst zu wollen und zu wählen, wie es ihnen beliebt, mit voller Freiheit, ja mit dem höchsten Grade von Freiheit, der je gedacht worden, oder den zu erdenken nur je möglicher Weise in irgend eines Menschen Seele kommen konnte.“ (Edwards' Werke, Dwight's Ausgabe, Bd. 2. S. 293.) Auch sagt er in derselben Verbindung: „Im Gegentheil habe ich weitläufig erklärt, daß die Verbindung zwischen den vorausgehenden Umständen und den nachfolgenden, welche in Beziehung auf die Handlungen und Willensbestimmungen der Menschen statt findet, welche sittliche Nothwendigkeit genannt wird, mit dem Ausdrucke Nothwendigkeit uneigentlich bezeichnet wird; und daß alle solche Ausdrücke, wie: müssen, nicht können, unmöglich, unfähig, unwiderstehlich, unvermeidlich, unüberwindlich u. s. w., hier angewendet, nicht nach ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen sind und entweder keinen Sinn haben und vollkommen bedeutungslos sind, oder einen solchen Sinn darbieten, der von ihrer ursprünglichen und eigentlichen Meinung und ihrer Anwendung in gemeiner Rede völlig verschieden ist; und endlich daß eine solche Nothwendigkeit, wie sie die einzelnen Handlungen des Willens der Menschen begleitet, eigentlicher: Gewißheit, als: Nothwendigkeit genannt wird, da es keine andere ist, als die gewisse Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat des Satzes, welcher behauptet, daß sie vorhanden sind.“

Die theologische Schule Edwards'. Zu den frühsten und fähigsten von Edwards' Schülern gehört Samuel Hopkins. Geboren in Waterbury in Connecticut 1721, studirte er mit Edwards Theologie und erhielt 1743 eine Stellung in der Wildniß von Housatonoc in Massachusetts, einer kleinen Ansiedlung von nur dreißig Familien, unter denen er sechsundzwanzig Jahre lang studirte, forschte, predigte und schrieb, worauf er wegen Mangel an Geldmitteln entlassen wurde. Dann nahm er einen festen Beruf in Newport, Rhode Island, an einer kleinen Kirche an, wo er bis 1803 blieb und in dem hohen Alter von zweiundachtzig Jahren starb. An wahrhaft christlicher Einfalt und Frömmigkeit, an Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Denkens und Geisteskraft stand er seinem Lehrer Edwards durchaus nicht nach. Einer der biedersten und furchtlosesten Männer, war er unter den Ersten, die kühn und entschieden gegen Negersklaverei und den afrikanischen Sklavenhandel hervortraten, obgleich viele seiner Freunde und Gönner an jenem ruchlosen Handel sich betheiligten, dessen Wesen damals nur wenig eingesehen wurde. Er besaß keine anmuthigen Zierden des Styls und sein Redevortrag war fast so schlecht, als er nur seyn konnte, so daß er niemals ein beliebter Prediger war; bei allen diesen Uebelständen jedoch handhabte er durch die bloße Gewalt seiner Gedanken, wie unbehülflich sie auch ausgedrückt waren, einen kaum geringeren Einfluß als Edwards selbst. Neben seinen zahlreichen vermischten Schriften und Predigten war sein Hauptwerk ein durchgearbeitetes System der Gottesgelahrtheit, in 2 großen Bänden 8., zuerst in Boston 1791 und in zweiter Ausgabe 1811 erschienen. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke wurde

1852 in Boston von dem Bücherherausgabe-Comité der Congregationalisten besorgt in drei Oktavbänden mit einem höchst interessanten Abriß seines Lebens von Prof. Park in Andover.

Einige seiner hervortretenden Lehrsätze sind folgende: 1) Gott ist die wirkende Ursache aller Willensthätigkeiten des menschlichen Herzens, seyen sie gut oder böse. 2) Adam nur war mit der Schuld der Erbsünde behaftet, und gänzliche sittliche Verdorbenheit besteht in dem Widerstande des Willens oder Herzens der Menschen, das zu thun, was sie zu leisten wahrhaft und völlig fähig sind. Dies wird sittliches Unvermögen genannt im Unterschied von dem, was Temperaments- oder natürliche Beschaffenheit ist. 3) Heiligkeit in einem sittlichen Wesen besteht ausschließlich in einem uneigennützigen Willen, das Gute zu thun. 4) Sünde besteht ausschließlich in einem selbstischen moralischen Ausüben. 5) Versöhnung und Erlösung sind in ihrem Wesen und ihren Wirkungen verschieden; jene thut die Gnadenthür auf, diese bringt die Heilswohlthaten Christi an den Einzelnen. 6) Wirksame Berufung besteht darin, daß Gott in den Herzen der Sünder eine Willigkeit, sich retten zu lassen, schafft. 7) Ob auch die Gerechtigkeit Christi der einzige Grund der Rechtfertigung der Sünder ist, so wird doch seine Gerechtigkeit nicht auf sie übertragen. Weder Sünde noch Heiligkeit kann übertragen werden, sey's von Adam auf seine Nachkommen, sey's von Christus auf die Seinen. 8) Reue geht dem Glauben vorher; Liebe umfaßt in ihrem Wesen alle die christlichen Tugenden.

Jonathan Edwards, der jüngere, welcher 1801 in einem Alter von 56 Jahren starb, war ein tüchtiger Ausleger und Vertheidiger der Theologie seines Vaters und that aus seinen eigenen selbstständigen Forschungen Manches hinzu. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke ist zu Andover in 2 Bänden 8. 1842 herausgekommen.

Joseph Bellamy aus Connecticut, der 71 Jahre alt 1790 starb, ein beredter Prediger und eifriger, einflußreicher Theolog, war ein andrer von Edwards' ausgezeichneten Schülern. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke ist in Boston von dem Bücherherausgabe-Comité der Congregationalisten in 2 Bänden 8. 1850 herausgegeben.

Nathaniel Emmons starb zu Franklin, Massachusetts, im hohen Alter von 95 Jahren, nachdem er beinahe zwanzig Jahre Pastor einer kleinen Landkirche der Congregationalisten in jenem abgesondert gelegenen Dorfe gewesen war. Er wirkte als ernster, unermüdlicher Denker, treuer Prediger und fruchtbarer Schriftsteller. Sein Styl ist klar, geht gerade auf's Ziel los, ist einfach und kraftvoll, und in dem allen unübertroffen. Was von ihm erschienen ist, besteht hauptsächlich in ursprünglich in seiner Gemeinde gehaltenen Predigten, von denen viele Bände während seines Lebens gedruckt sind. Nach seinem Tode gab sein Schwiegersohn Dr. Ide eine vollständige gleichmäßige Ausgabe seiner Werke heraus mit Einschluß eines Memoirs, der Hauptsache nach Selbstbiographie, die zu Boston 1842 in 8 Oktavbänden erschien. Die vorzüglichsten Lehrpunkte, welche Emmons' im Besondern durcharbeitete, sind: 1) Sittliche Eigenschaften kommen allein dem „Ausüben“ (exercise) zu. 2) Jedes sittliche Ausüben, sey es gut oder böse, obgleich vollkommen frei, ist das Resultat direkter göttlicher Wirksamkeit. 3) Jedes Ausüben eines sittlichen Wesens ist entweder vollkommeu gut oder vollkommen böse. — Die ersten beiden Sätze hatte er mit Hopkins gemein, der letzte war ihm und seiner besondern Schule eigenthümlich.

Timothy Dwight, der Enkel Edwards', war in Northampton in Massachusetts 1752 geboren und starb als Präsident des Yale College 1817. Dieser Geist war einer der umfassendsten, vielseitigsten und fruchtbarsten, welche Neu-England je erzeugt hat. In der Revolutionsarmee war er Feldprediger; er dichtete patriotische Lieder, die zu ihrer Zeit ganz außerordentlich beliebt und durchschlagend waren; er componirte Tonstücke; verfaßte religiöse Gesänge, epische Gedichte und Reisebeschreibungen; er war ein Prediger von ganz ausgezeichnetem Erfolg; ein ungewöhnlich tüchtiger und sorgfältiger akademischer Lehrer; ein Landwirth, ein Politiker und ein Theolog; und in diesen Beziehungen allen hervorragend. Seine Schriften sind sehr zahlreich und sie zeichnen sich sämmtlich durch

guten Geschmack, einen im hohen Grade fließenden und reinen Styl und kräftigen gesunden Verstand aus. In der Theologie verwarf er Hopkins' und Emmons' Idee von der göttlichen Ursächlichkeit in Hervorbringung der bösen Handlungen der Menschen, auch die sogenannte „Ausübungs“-Theorie; und trug mehr als irgend ein andrer Theolog zur Entwicklung, Durcharbeitung und Systematisirung der gesammten Theologie der Edwards-schen Schule bei. So hat denn auch seine Auffassung des Systems, als im Ganzen die beste Entwicklung desselben, die bis jetzt versucht worden ist, die allgemeinste Verbreitung und Zustimmung gefunden. Sein Hauptwerk in diesem Fache ist: „Theologie, erläutert und vertheidigt in einer Reihe von Predigten“, zuerst zu Middletown, Connecticut in 5 Oktavbänden 1818, nachher in New-York in 4 Oktavbänden herausgegeben, und viele Male wieder abgedruckt. An Originalität und angeborner Kraft des Denkens dürfte Dwight weder Edwards noch Hopkins und Emmons erreichen, aber diesen beiden war er überlegen in Vielseitigkeit des Genies, in literarischer Bildung, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, in Geschmack, Takt und Gewandtheit als Schriftsteller.

Unter den lebenden Vertretern der Edwards'schen Theologie sind die hervorleuchtendsten Leonard Woods, seit beinahe 40 Jahren Professor der Theologie in Andover, und Lyman Beecher, früher Professor der Theologie in Cincinnati; jener der sogenannten Alten Schule zugethan, dieser der Neuen Schule. Die Werke Wood's sind von 1849 bis 50 in Andover in 5 Bänden 8. erschienen und Beecher's Werke sind noch gegenwärtig (1855) unter der Presse in Boston, drei Bände sind herausgekommen, das Ganze soll mit fünf bis sechs Bänden vollendet werden.

Viele andere Schriftsteller dieser Schule könnten aufgezählt werden, denn sie ist noch, wie sie immer gewesen, eine strebsame und fruchtbare; indessen dürften die angeführten eine vollständige und angemessene Einsicht in die Theologie dieser Schule und ihre Richtungen gewähren. Dieser theologischen Schule ist Neu-England in nicht geringem Grade für Erhaltung seiner karakteristischen intellektuellen Kraft verpflichtet und für jenen Geist thatbereiter Liebe und unternehmenden Vorwärtsdringens auf praktisch-religiösem Gebiete, durch den es sich so ehrenvoll auszeichnet. Dr. Stowe in Andover V. St.

Egbert, der heilige, ein Northumbrier von edler Abkunft, verdient durch seine Missionen unter den Friesen, im 7. Jahrhunderte geboren, frühe Mönch im Kloster Rathmelsing. Im Jahre 644 von der Pest befallen, gelobte er, im Falle der Genesung sein Vaterland zu verlassen, um das Evangelium zu verkündigen. Schon war er auf der Seereise nach Deutschland begriffen, als ein Sturm ihn zur Rückkehr nöthigte; er begab sich zu den Mönchen von der Insel Hy, ohne jedoch seinen Vorsatz einer Mission unter den Deutschen aufzugeben. Er ging jedoch nicht selbst auf die Reise, sondern schickte den gelehrten Mönch Wictbert, der nach zweijähriger fruchtloser Arbeit unter den Friesen zurückkehrte. Darauf sendete er zwölf Angelsachsen nach Friesland; und so erwachte mehr und mehr unter den Angelsachsen jener eifrige Missionstrieb, der für Deutschland so herrliche Früchte brachte. Egbert führte im Kloster Hy, indem er mit großer Schonung und Sanftmuth zu Werke ging, die römische Osterfeier und die römische Tonsur ein (716). Er starb 729. S. *Beda*, hist. eccl. Angl. III. 27. V. 10. 11. 23. Herzog.

Egbert (Ecgbert), Erzbischof von York, Schüler und Freund Beda, des Ehrwürdigen, ein um die angelsächsische Kirche besonders auch durch seine Thätigkeit als Lehrer hochverdienter Mann. Vor seinem Episkopate war er nämlich Lehrer an der Kathedralschule zu York, und wirkte durch sein ausgebreitetes Wissen (er galt als armarium omnium liberalium artium) sowie durch den christlichen Ernst seines Karakters und seiner Anfassung der Gemüther auf die ihm anvertrauten Jünglinge in ausgezeichneter Weise ein. Aus dieser Schule gingen Alcuin und Aelbert hervor. Nachdem er bereits den Bischofsstuhl von York bestiegen (731), wurde York zum Erzbisthum erhoben. Beda nämlich hatte ihm bei dem Antritt seines bischöflichen Amtes in einer eigenen Epistel Ermahnungen gegeben, betreffend die geistliche Verwaltung seines Bisthums, und

dabei die Aeußerung gethan, daß es passend wäre, den weiten Sprengel von York in mehrere Episkopate zu theilen, worüber der Bischof von York als Metropolit die Oberaufsicht haben sollte. Dieser Brief, der auf Egbert großen Eindruck machte, veranlaßte ihn, unterstützt von König Ceolwulf von Northumbrien, sich nach Rom zu wenden (735), wo er mit dem erzbischöflichen Pallium die Metropolitangewalt über alle nördlich vom Flusse Humber gelegenen Bisthümer erhielt. Er verdoppelte nun seinen Eifer als Seelenhirt und Verkündiger des Evangeliums, weßwegen ihm Alcuin in seinem Gedichte auf die Bischöfe und Heiligen von York ein ausgezeichnetes Lob ertheilt. Außer der musterhaften Erfüllung seiner geistlichen Pflichten, widmete er noch immer einige Zeit dem Unterrichte an seiner Kathedralschule. Bei seinem Tode 767 bestellte er den Alcuin zum Bibliothekar seiner reichen, auserlesenen Bibliothek und bestimmte ihn zum Lehrer an jener Kirche, die unter ihm weit und breit außerhalb England berühmt wurde. Egbert hat einige Werke verfaßt; 1) eine Sammlung von kanonischen Bestimmungen de jure sacerdotali, wovon jedoch nur einzelne Fragmente auf uns gekommen sind, bei *Mansi* XII. fol. 411—431. 2) Einen kleinen Dialog über kirchliche Institutionen bei *Mansi* XII. fol. 482—488. — Der Traktat de remediis peccatorum, ebenfalls bei *Mansi* XII. fol. 489 sq., ist ein wahrscheinlich von einem Anderen verfaßter Auszug aus der ersten Schrift. Ueber die fälschlich ihm beigelegten Bußbücher s. den Art. Bußbücher, Band II. S. 466. Herzog.

Egede, Hans, in Norwegen, im Amte der Nordlande, in der Vogtei Senjen, am 31. Jan. 1686 geboren, ward im Jahre 1707 zum Pfarrer in Vaagen in den Nordlanden ernannt. Schon im folgenden Jahre regte sich in Folge des Lesens alter normännischer Chroniken in ihm das Verlangen, etwas über das jetzige Ergehen seiner vor Jahrhunderten nach Grönland übergesiedelten, allmählig verschollenen Landsleute zu erfahren. Auf seine Erkundigungen bei Grönlandsfahrern wurde er berichtet, daß Grönland von wilden Heiden bewohnt sey, und entsprechend seiner Auffassung, daß diese die verwilderten Nachkommen seiner ehemaligen christlichen Landsleute seyen, fühlte er ein so lebendiges Verlangen erwachen, diesen das Evangelium wieder zu verkünden, daß er desselben nicht Meister werden konnte, sondern einen dahin zielenden Vorschlag an den König schriftlich abfaßte und durch Vermittlung zweier Bischöfe an denselben zu befördern versuchte. Gegen seine Frau und übrigen Verwandten hatte er von seinem Gedanken noch nichts verlauten lassen, aber als der eine der beiden Bischöfe seine Freude über den Plan laut ausgesprochen hatte, gelangte die Kunde davon an seine und seiner Frau Verwandten und durch diese an seine Frau. Dieselbe gerieth darüber in die größte Bestürzung und bearbeitete ihn so lange mit Klagen und Vorstellungen, bis er das Versprechen gab, seinem Entschlusse zu entsagen. Jedoch es währte nicht lange, so fielen ihm die Worte Matth. 10, 37. so schwer auf's Herz, daß er erklären mußte, sein Versprechen nicht halten zu können. Eine Zeitlang hatte er deshalb noch mit seiner Frau zu kämpfen, allein nachdem bald darauf allerlei Unannehmlichkeiten eintraten, die die Stellung zu Vaagen schwierig machten, sah er seine Frau sich in seinen Entschluß als in Gottes Willen sich ergeben. Inzwischen hatten die Bischöfe nichts von sich hören lassen: die Kriegszeiten hatten es ihnen nicht rathsam erscheinen lassen, dem Könige diese Angelegenheit vorzulegen. Daher entschloß Egede sich, persönlich an den König zu gehen, und da sich Niemand finden wollte, der sein Amt übernähme, und ihm einen Theil des Gehaltes überließe, so kündigte er im Jahre 1717 sein Amt, ohne alle Rücksicht auf Bezug von Gehalt, und zog zunächst im Juli 1718 nach Bergen. Hier hatte er gehofft, mit Vorschlägen zu einem Handelsunternehmen nach Grönland Anklang zu finden und so des Gesuchs bei dem Könige erledigt zu werden; allein diese Hoffnung schlug fehl, und Egede sah sich daher genöthigt, den König mit der Angelegenheit zu behelligen. Dem König Friedrich IV. gefiel der Plan; er forderte die Kaufleute von Bergen auf, mit seiner Unterstützung in Grönland eine Handels-Niederlassung zu gründen, allein diese Aufforderung blieb ohne den gewünschten Erfolg, und Egede mußte die Sache wieder selbst in die

Hand nehmen. Es gelang ihm denn auch endlich, nach Ueberwindung mannichfaltiger Schwierigkeiten mit den Berger Kaufleuten, und am 3. Mai 1721, von den Kaufleuten mit der Leitung des Unternehmens betraut, zugleich vom Könige zum Heidenprediger mit einem Jahrgehalte von 300 Thalern bestellt, von Bergen aus mit drei Schiffen, in Begleitung seiner Frau und Kinder unter Segel zu gehen. Nachdem die Landung am 3. Juli an der Westküste Grönlands im Baals Revier zunächst auf einer Insel vollzogen war, mußte Egede bald erkennen, daß er es bei den Bewohnern des Landes keineswegs mit Nachkommen seiner verschollenen Landsleute, sondern mit deren Vertilgern, einem Zweige der Eskimos, zu thun habe. Daraus erwuchsen Schwierigkeiten, auf die er nicht eigentlich gerechnet hatte, denn hier gab es nicht nur keinen Anknüpfungspunkt auf dem Boden der Stammverwandschaft, sondern es kam darauf an, ein ganz fremd geartetes Geschlecht zu bewältigen, dessen Sprache nur mit der größten Mühe erlernt werden konnte, da es an allen Hülfsmitteln zum Verständniß derselben fehlte und sie eine den europäischen Sprachen ganz fremde Eigenthümlichkeit an sich trägt. Unter diesen Umständen konnte die Wirksamkeit nur sehr langsam vor sich gehen, und es gehörte die ganze Zähigkeit und Ausdauer dazu, sowie die Versiegelung auf den Beruf an den Bewohnern dieses Landes, die Egede eigen war, um nicht zurückzuschrecken, um nicht verdrossen zu werden, um das Werk nicht aufzugeben. Egede's Haltung, diesen Schwierigkeiten gegenüber, sowie andern Schwierigkeiten, die ihm aus und in den äußern Umständen erwuchsen, ist eine durchaus großartige, die ihm unter den Heldenseelen eine der ausgezeichnetsten Stellen anweist. Ob ihm auch die mitgesendete Mannschaft das längere Verbleiben kündigte, ob die Zufuhr von Europa ausblieb oder spärlich einging, ob die bergische Handelsgesellschaft sich auflöste: er hielt allezeit tapfer aus. Eine Belohnung fand er in der immer größeren Beliebtheit, so wie in dem immer entscheidender sich ausweisenden Eingang, den er bei den Eskimo fand, die trotz ihrer Priester, und trotz der sonstigen obwaltenden Umstände mehr und mehr Sinn für das Evangelium zeigten, wenn auch von entschiedenen Bekehrungen nicht eigentlich die Rede seyn konnte und Egede es nur in ganz einzelnen Fällen über sich gewann, einen Erwachsenen aus den Eskimo zu taufen, während er in Uebereinstimmung mit den ihm nachgesendeten Mitarbeitern die Taufe an Eskimo-Kindern vollzog, wenn die Eltern der christlichen Lehre Beifall gaben und eine Bürgschaft gewährten, daß sie die Kinder dem Christenthum nicht entfremden würden. Der Tod Friedrich's IV. (12. Okt. 1730) versetzte dem Werke Egede's einen Stoß; denn der Nachfolger auf dem Throne, Christian VI., befahl sofort die Aufhebung der Niederlassung in Grönland, deren Kosten seit Auflösung der Bergischen Gesellschaft vom Könige bestritten worden waren: die derselben angehörenden Leute aus Europa sollten sogleich zurückkehren; wollte aber Egede und etwa sonst Jemand dort bleiben, so sollte für sie auf ein Jahr Vorrath zurückbleiben, vorausgesetzt jedoch, daß die Zurückkehrenden außerdem hinlänglich damit für die Rückreise versehen wären. Egede wie seine Frau waren entschlossen zu bleiben, und zehn Leute schlossen sich ihnen an. Im folgenden Jahre kam Bescheid heraus, Egede solle bis auf Weiteres wegen des Bekehrungswerkes am Platze bleiben, und ein Jahr später wurde sogar Aussicht auf Fortsetzung des Handelsverkehrs wieder eröffnet. Mittlerweile aber war durch einen Eskimo, der in Kopenhagen gewesen, die Blatternseuche nach Grönland eingeschleppt, die ein furchtbares Sterben unter der Bevölkerung anrichtete, dazu kamen sehr unerquickliche Verhältnisse mit den angekommenen Missionaren der Brüder-Gemeinde. Wie Egede den Trieb unwiderstehlich gefühlt hatte, nach Grönland auszuziehen, so konnte er sich nunmehr des Verlangens nicht erwehren, das Land verlassen zu dürfen: er bat um Abberufung; sie ward ihm 1735, allein ehe er noch seine Abreise antreten konnte, starb seine Frau. Körperlich, wie geistig angegriffen, hielt er am 29. Juli 1734 seine Abschiedspredigt über Jes. 49, 4. und kehrte mit den Seinen und der Leiche seiner Frau heim. Hier wurde er nun zum Vorsteher eines Seminars ernannt, in welchem Arbeiter für die grönländische Mission vorbereitet werden sollten, und im J. 1740 wurde er zum Superintendent bestellt

mit der Anweisung, unter der Leitung des zur Förderung der Mission bestehenden Missions-Collegiums über das ganze grönländische Missionswesen die Aufsicht zu führen. In dieser Stellung verblieb er bis zu Anfang des J. 1747; allein da er seine zweckdienlichen Grundsätze nicht geltend machen konnte, sondern da die grönländische Mission nur zu bald ein Posten ward, der demjenigen Candidaten, welcher sich zum Dienst in derselben auf sechs Jahre hingab, eine Anwartschaft auf eine Anstellung in der dänischen Staatskirche gab, auch wenn er sich nicht besonders durch seine Ausbildung dazu eignete, so bat er um seinen Abschied und verbrachte dann seine letzten 11 Lebensjahre im Städtchen Stubbekjöbing auf Falster, wo er am 5. Nov. 1758 heimging. — Quelle: das Tagebuch Hans Egede's. Selbstständige Bearbeitungen: Hans Egede, von Johann Hartwig Brauer in dessen Beiträgen zur Geschichte der Heidenbekehrung. Dritter Beitrag 1839, und von Dr. A. G. Rudelbach in dessen Christl. Biographie. 6. Lief. Brauer.

Eginhard, s. Einhard.

Eglon. 1) Residenz eines der 5 Amoriterkönige diesseits des Jordans (Jos. 10, 3.), nach dem denkwürdigen Tage bei Gibeon und Ajalon von Josua erobert (Jos. 10, 34. 35.) und dem Stamm Juda (Jos. 15, 39.) zugetheilt als eine von den Städten in der westlichen Abdachung des Gebirges Juda. Genauer ihre Lage zu ermitteln, hält schwer: Eusebius (in s. Onomast. sagt: „Eglon, quae et Odollam;“ dies streitet aber wider Jos. 12, 12. 15. u. 15, 35. 39. Doch scheint Eglon nicht ferne von Odollam, wiewohl (nach der Reihenfolge von: Jarmuth, Odollam, Socho, und Lachis, Eglon, Beth Dagon in Jos. 15.) mehr nach Westen, nicht wie Odollam noch in einer der Gebirgsschluchten, sondern schon in der freien Ebene gelegen zu haben. Dazu stimmt alsdann sowohl des Euseb. Rechnung: 10 (12) M. westl. v. Eleutheropolis, wie Robinsons (II. 657.) Identificirung mit dem heutigen Ajlan auf dem Wege von Gaza nach Hebron.

2) König der Moabiter (Richt. 3, 12—30.), 18 Jahre lang eine Zuchtruthe über Israel, bis ihn Ehud, der zweite Richter in Israel, meuchlings ermordete; diese That war übrigens das Loosungszeichen zum allgemeinen Befreiungskampfe Israels wider Moab, der eine 80jährige Ruhe des Volkes herbeiführte. Pressel.

Egoismus, s. Selbstsucht.

Ehe bei den Hebräern. Auf dem natürlichen Boden alter Stammessitten erwachsen wurde die Ehe in Israel allmählig durch den höhern Geist der geoffenbarten Religion geläutert und geheiligt, und bietet ein höchst merkwürdiges Beispiel von dem stillen, ohne gesetzgeberischen Zwang ausgeübten, aber allmächtigen, veredelnden Einflusse der Religion auf die Sitten des alten Gottesvolkes und einen sprechenden Beweis, wie auch in dieser Beziehung die reine Lehre des Evangeliums ist vorbereitet worden durch die Entwicklung im A. T.

Nach uralter Gewohnheit waren es bei den Hebräern, wie bei vielen andern, ältern und neuern Völkern, zumal des Morgenlandes, vorzugsweise die Väter, welche ihren Söhnen eine Braut suchten und gaben (Gen. 24, 3 ff.; 38, 6.), oder wenigstens um die von den Söhnen gewünschten bei deren Vätern warben (Gen. 34, 4. 8. Richt. 14, 1 ff.), wobei gelegentlich auch die Zustimmung der ältern Brüder der Braut zu erhalten gesucht wurde (Gen. 24, 50; 34, 11.). In Ermangelung eines Vaters suchte die Mutter für ihren Sohn ein Weib (Gen. 21, 21,). Außer den wohl überall üblichen Geschenken (מַתָּן) an die Braut und ihre Verwandten (Gen. 24, 53.) mußte dem Vater ein förmlicher Kaufpreis (מֹהַר) für seine zu entlassende Tochter bezahlt werden, wie dies sowohl der klare Wortsinn der betreffenden Stellen (Gen. 31, 15; 34, 12. 1 Sam. 18, 23. 25. Exod. 22, 15 f., vgl. Hos. 3, 2.) aussagt, als auch die Analogie anderer Völker von vornherein wahrscheinlich macht (s. die Parallelen bei Winer, RWB. I. 296 f. 3. Ausg., und füge bei die indische Sitte bei Duncker, Geschichte d. Alterth. II. S. 134, 267), so daß die Einwendungen von Saalschütz, mos. R. S. 731 f., welche nur die nicht ganz richtige Auffassung von J. D. Michaelis treffen, nicht als stichhaltig angesehen werden können. Dieser Preis mochte freilich sehr verschieden seyn (Deut. 22, 29. erscheinen

in einem Spezialfalle 50 Sekel als Durchschnittpreis) und konnte auch durch Gegenleistungen abgetragen werden, wie Knechtesdienst (Gen. 29, 20.) oder Kriegsthaten (Jos. 15, 16.; 1 Sam. 17, 25; 18, 24 f.). Eine Mitgift der Bräute erscheint in frühern Zeiten nur selten (Jos. 15, 18. in einem besondern Falle, 1 Kön. 9, 16. nach ägyptischer Sitte) und wird erst später allgemein (Tob. 8, 21.), ehemals mochten sie blos etwa Mägde und derlei kleine Aussteuer in ihre neue Wirthschaft mitnehmen (z. B. Lea und Rachel; vgl. Exod. 21, 9.). — Das mosaische Gesetz brachte in diese Familiensitten zunächst keine Aenderung; es gibt durchaus keine Vorschriften über die bei Schließung der Ehe üblichen Gebräuche; aus gelegentlichen Notizen ergibt sich, daß in ältern Zeiten ein Ehevertrag zwischen den Aeltern, etwa im Beiseyn von Zeugen (vgl. Ruth 4, 11 f.), bloß mündlich, vielleicht unter eidlichen Versprechungen (Mal. 2, 14., vgl. Gen. 31, 49 f.), abgeschlossen wurde, und erst in nachexilischer Zeit schriftliche Ehecontrakte vorkommen (Tob. 7, 15.), welche dann der talmudische Traktat Kethuboth genau formulirt hat (ein Muster siehe in Mendelssohn's Ritualgesetzen), und die besonders die Mitgift der Frau und die Kethubah d. h. das vom Manne der Frau zu verschreibende Gut bestimmen.

Vielweiberei war bei den Hebräern nach altem Herkommen (Gen. 4, 19.; 1 Chr. 2, 18.) gestattet, doch mag sie schon frühe theils nur auf 2 Weiber sich beschränkt haben (z. B. 1 Sam. 1, 2. 2 Chr. 24, 3.), theils bloß etwa bei Fürsten (wie Saul. 2 Sam. 12, 8., David, 2 Sam. 3, 3 ff.; 5, 13., Salomo, 1 Kön. 11, 3.; Rehabeam, 2 Chr. 11, 21., Abia, ib. 13, 21.; — Herodes d. Gr., Jos. Ant. 17, 1, 3) und Großen (z. B. Richt. 8, 30.) üblich geblieben seyn; und wenn auch das mosaische Gesetz sie nicht verbot, sondern als erlaubt voraussetzt, Deut. 21, 15. Lev. 18, 18. und nur bei Königen sie besonders einzuschränken sich veranlaßt fand (Deut. 17, 17.), so hat es sie doch bedeutend beschränkt und erschwert und dadurch zu ihrem allmähligen Verschwinden das Seine beigetragen, theils durch die Bestimmung, daß jeder Beischlaf auch den Mann einen Tag lang verunreinige (Lev. 15, 18.), theils durch das Verbot, eine Frau vor der andern zu begünstigen (Exod. 21, 8 ff.). Dabei sind übrigens die gleichsam rechtmäßigen, im Genusse aller bürgerlichen Rechte stehenden Ehefrauen zu unterscheiden von den bloßen Beischläferinnen oder Kebsweibern (פִּלֶגֶשׁ, πάλλαξ), so zu sagen Frauen zweiten Ranges, die wohl ohne weitere Förmlichkeiten, Geschenke u. dgl. genommen, wohlfeiler zu erhalten (vgl. Richt. C. 19.) und auch leichter wieder zu entlassen (Ex. 21, 7 ff.; Deut. 21, 10 ff.) waren, und nach hebräischem Herkommen meist aus Kriegsgefangenen oder Haussklavinnen genommen wurden, zumal bei Kinderlosigkeit der Ehefrauen (Gen. 16, 3; 22, 24; 30, 3 ff.; 36, 12. Richt. 8, 31 u. a.). Kinder solcher Concubinen erbten in der Regel nicht mit den andern, sondern wurden durch Geschenke abgefunden (Gen. 21, 10; 24, 36; 25, 6. Richt. 11, 2.); sie selber mußten ihrem Herrn so gut wie die eigentlichen Eheweiber die Treue bewahren (Richt. 19, 2. 2 Sam. 3, 7. — vgl. Gen. 35, 22; 49, 4. 1 Chr. 5, 1.), wie auch für sie die allgemeinen Gesetze über verbotene Grade galten (s. unten; dagegen vgl. 2 Sam. 12, 8; 16, 22.). Gab ein Vater seinem Sohne eine Sklavin zum Kebsweibe, so erlangte diese dadurch Familienrechte, Exod. 21, 9 ff. Namentlich die Könige hielten sich ein zahlreiches Harem solcher Concubinen neben ihren eigentlichen Gemahlinnen, s. außer den oben angef. Stellen noch besond. Hohel. 6, 8.

Dennoch gelangte in Israel die Monogamie allmählig fast zur Alleinherrschaft und gewann ohne Zwang, aber entschieden den Sieg über die entgegengesetzte Sitte durch den unvermerkten, aber gewaltigen Einfluß der Religion, welche die frühern viel laxern Ansichten verdängte und mit ihrem milden, göttlichen Hauche auch dieses Grundverhältniß des israelitischen Volkslebens veredelte und die Ehe, wenn sie auch rechtlich nur als eine Privatübereinkunft galt und nicht einmal etwa durch eine priesterliche Weihe eingesegnet wurde, doch mehr und mehr ihrem wahren Wesen und ihrer höhern Bestimmung nach betrachten lehrte als einen heiligen, von Gott geschlossenen Bund (Sprw. 2, 17. Mal. 2, 14. Hos. 2, 20 ff. Ezech. 16, 8.), weßhalb die Propheten sie öfter als treffendes Bild des Verhältnisses zwischen Jehovah und Israel gebrauchen (vgl. Lutz, bibl.

Dogmat. S. 235). Diese religiöse Auffassung der monogamischen Ehe machte sich in Israel je länger je mehr geltend; Grundlegende Stellen dafür sind Gen. 1, 27 f., wo gleich bei der Schöpfung der Menschen die göttliche Stiftung der Ehe stark genug angedeutet wird, und 2, 18 ff., wo noch besonders das Wesen und der Grund der Einehe in's rechte Licht tritt; man beachte dort v. 24. namentlich das Suff. „seinem Weibe," und wie schon LXX. durchaus im Interesse der Monogamie als Subjekt ausdrücklich beifügt „οἱ δύο," in welcher Gestalt die Stelle durchweg im N. T. angeführt wird, Matth. 19, 5. Mk. 10, 8. 1 Kor. 6, 16. Eph. 5, 31. (s. Meyer zu 1 Kor. 6, 16.). So wird ferner in Isaak und seiner Rebekka ein schönes Vorbild aufgestellt der israelitischen Ehe: einfache Treue, fromme Liebe und Ergebenheit wie Vorsicht in Auswahl des Weibes aus würdigem Geschlechte zeichnen sie aus. Wie die Propheten in ihren Reden überall die Einehe als die allein rechte voraussetzen und auch selber (z. B. Jesaja, Hosea) deutlich nur Ein Weib haben, so erkennen die Sprüchwörter (12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.) durchweg nur das monogamische Verhältniß als das wahre an, und die nachexilische Zeit brachte dies nur immer mehr zu allgemeiner Anerkennung (Sir. 26, 1 ff. u. a.).

Dabei war die eheliche Verbindung von dem Gesetze Mosis, das sich hierin wieder zum Theil an die hergebrachten Familiensitten anlehnte, zum Theil aber gemäß dem hohen sittlichen Geiste, welchen dasselbe durchwehte, die Verhältnisse strenger gestaltete als jene (vgl. z. B. Gen. 20, 12.; 28, 8 f.; 29, 19 ff.), nach einem innerlich wohldurchdachten und festgeschlossenen Kreise durch gewisse Verbote in engere Schranken gewiesen. Theils aus einem gewissen natürlichen Abscheu vor allzu naher Verschwägerung, theils in Betracht der daraus entspringenden übeln Folgen für das sociale und physische Wohl der Familien, theils aus Gegensatz gegen die daherige kananitische und ägyptische Sitte (Lev. 18, 3. 24 f. — Gen. 19, 31 f. bildet durchaus keine Ausnahme, wie Winer, RWB. I. 298 Not. 1. meint), waren nämlich schlechthin verboten Ehen zwischen einer gewissen Zahl naher Verwandten, namentlich (Lev. 18, 7 ff., 20, 11 ff., vgl. Deut. 27, 20 ff.; Joseph. Ant. 3, 12, 1.) mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegermutter, Tochter und Enkelin, Tante von väterlicher und mütterlicher Seite und Wittwe des Vatersbruders, Schwiegertochter, mit angeheiratheten Töchtern und Enkelinnen, Schwester und Stiefschwester und angeheiratheten Schwester väterlicher Seite, mit der Schwägerin und der Schwester der noch lebenden Frau. Den Widerhandelnden sollte theils die Lebensstrafe treffen (Lev. 20, 14.) wie einen Ehebrecher, theils Kinderlosigkeit, also eine in Form legislatorischer Verwünschung ausgesprochene, gleichsam theokratische Strafe, deren Vollziehung Gott selber überlassen wird. Dennoch wurden diese, im Wesentlichen auch von den neueuropäischen Gesetzgebungen beibehaltenen und mit Recht sehr hoch gepriesenen (z. B. Gans, Erbrecht I. S. 136; de Wette, Lehrb. d. christl. Sittenlehre §. 245.), Vorschriften in Israel nicht immer streng beobachtet (2 Sam. 13, 13. Ezech. 22, 10 f.), und wie wenig sich namentlich die Großen daran kehrten, beweist das Beispiel der Herodien Jos. Ant. 17, 1, 3. 13, 1; 18, 5, 1. 4, vgl. Mark. 6, 17 f.; Matth. 14, 4. In weiterm Kreise begünstigte altes Herkommen (Gen. 24, 4. 48; 26, 34 f.; 28, 1 f. 8 f.; 29, 19.) Ehen unter entferntern Verwandten, und das Gesetz bestimmte in Betreff der Erbtöchter, daß solche nur innerhalb ihres Stammes heirathen sollten (Num. 36, 6 ff. vgl. Tob. 7, 10.), und machte im Falle kinderlosen Absterbens eines Ehemannes seinem Bruder oder nächsten Verwandten die Verehlichung mit dessen hinterlassenen Wittwe zur Pflicht (Deut. 25, 5 ff.; Ruth 4, 1 ff.; Gen. C. 38.; Matth. 22, 23 ff. — vgl. d. Art. „Leviratsehe"). Die Priester, besonders der Hohepriester, waren dagegen in Wahl ihrer Frauen noch mehr beschränkt, indem sie keine Abgeschiedene (Levit. 21, 7. 14.; Ezech. 44, 22.), keine Hure und Geschwächte, der Hohepriester noch außerdem keine Wittwe, sondern bloß eine israelitische Jungfrau heirathen durften. Aus religiös-theokratischen Gründen war ferner die Ehe eines Israeliten mit Töchtern der als unverbesserlich angesehenen und verabscheuten sieben kananitischen Völkerschaften verboten (Exod. 34, 16.; Deut. 7, 3.; Jos. 23, 12. vgl. Gen. 24, 3.; 27, 46 ff.), woran sich freilich nicht stets Jedermann

hielt (Richt. 3, 6.; 14, 1.; 1 Kön. 11, 1 ff.). Mit andern Ausländern (Lev. 24, 10.; 1 Chr. 2, 34 f.) und Ausländerinnen war die Ehe erlaubt, da solche ja auch in's israelitische Bürgerrecht Aufnahme erlangen konnten (s. Band II. S. 433; Deut. 21, 11 ff.; Ruth 1, 4.; 4, 13.; Num. 12, 1 ff.; 1 Chr. 2, 17.; 1 Kön. 3, 1.; 14, 21.); und erst nach dem Exil wurde auch das gemäß dem immer mehr sich geltend machenden Rigorismus, der übrigens in diesem Stücke durch die Erfahrung von den übeln Folgen solcher Mischehen für Israels Glauben gerechtfertigt erscheint (Richt. 3, 6 f. und Salomo!), verpönt, und die strengere Ansicht nicht ohne Härte durchgesetzt, Esr. 9, 1 ff., 10, 3.; Neh. 13, 23. vgl. Mal. 2, 11.; Jos. Ant. 11, 8, 2; 12, 4, 6; 18, 9, 5. Die zweite Ehe war erlaubt (Jos. vita §. 76.), obwohl es für besondere Heiligkeit galt sich ihrer zu enthalten (Luk. 2, 36 f. u. a. s. unten; vgl. de Wette a. a. O. §. 252). Im Allgemeinen stellten die Juden das eheliche Leben sehr hoch, und eine zahlreiche Nachkommenschaft erschien ihnen als das beneidenswertheste Glück (Ps. 127, 3 f.; 128, 3 f. u. ö.); nur die Essener schätzten die Ehe gering (Philo opp. II. p. 633. 482.; Jos. Ant. 18, 1, 5; B. J. 2, 8, 2 u. a.), doch heirathete ein Theil derselben, freilich unter allerlei selbstgemachten Beschränkungen (Jos. B. J. 2, 8, 13).

Was wir von den Hochzeitfeierlichkeiten wissen, beschränkt sich auf Folgendes: nach vorhergegangener Verlobung begab sich der Bräutigam, begleitet von seinen Freunden (Richt. 14, 10. f.; Matth. 9, 15.; Johann. 3, 29.; 1 Makk. 9, 39. — s. Band II. S. 346), im hochzeitlichen Schmucke in's Haus der Braut und führte sie, ebenfalls geschmückt, aber verschleiert (Jes. 49, 18.; 61, 10.; Apok. 20, 2.; Jer. 2, 32.) und von ihren Gespielinnen begleitet, in feierlichem Zuge, unter Gesang (Jer. 7, 34.; 16, 9.), Musik und Tanz (1 Makk. 9, 37.), bei Fackelschein (Matth. 25, 1 ff.) in sein väterliches Haus, wo das Hochzeitmahl in der Regel 7 Tage dauerte (Richt. 14, 10. 12.; Gen. 29, 27., vgl. Tob. 8, 19.; 11, 19.) und unter Gesang (Jer. 25, 10.; 3 Makk. 4, 6.) und Scherzen (Richt. 14, 12.) die zahlreichen Freunde (Gen. 29, 22.; Luk. 14, 8.; Joh. 2, 2.) zur lautesten Fröhlichkeit vereinte. Der Bräutigam war dabei bekränzt (Hohel. 3, 11.; Jes. 61, 10.; 3 Makk. 4, 8.). Am Brautabend wurde das Paar, nachdem etwa ein Segensspruch über dasselbe gesprochen worden war (Tob. 7, 13 f., vgl. den jetzt üblichen Segen im Tr. Kethub. 7, 6 f.), in's Brautgemach geleitet (Tob. 8, 1.). Nach vollzogenem Beischlaf wurde das Betttuch untersucht, ob sich die „Zeichen der Jungfrauschaft" daran fänden (Deut. 22, 13 ff.), widrigenfalls die geschwächte Braut gesteinigt werden sollte.

In Betreff der Ehescheidung führte das Gesetz ebenfalls keine Neuerung ein, sondern regelte nur das Herkommen mit dem deutlich sichtbaren Zweck, dieselbe möglichst zu erschweren, wenn sie auch um des Volkes Herzenshärtigkeit willen (Matth. 19, 8.) nicht ganz zu verhindern war. Obwohl die Stellung der Frau und des weiblichen Geschlechts überhaupt in Israel keineswegs so herabwürdigend und von der Sklaverei wenig verschieden war, sondern die niedrigere Ansicht von der Frau als einem bloßen Besitze nach und nach der höhern und bessern wich, welche die Frau nicht minder als eine freie Persönlichkeit achtet, wie sie z. B. die Proverbien aussprechen, und Frauen wie Mirjam, Debora, Hulda u. a. thatsächlich zeigen (vgl. auch Lengerke, Kenaan I. S. 508), so erscheint doch darin ihre geringere Selbstständigkeit, daß das Weib nicht scheiden durfte (die Fälle Jos. Antt. 18, 5, 4; 15, 7, 10 sind eben widergesetzliche Licenzen; erst das rabbinische Recht brachte hierin einige Milderung zu Gunsten der Frauen). Desto weniger beschränkt in diesem Stücke war der Mann: er konnte seine Gattin, wenn er „irgend etwas Schandbares", Häßliches, Mißfälliges (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr entdeckte, physisches oder moralisches, jederzeit entlassen (Deut. 24, 1.), es sey denn, er habe sie heirathen müssen, weil er sie früher entehrt hatte, oder er habe einst ihre Ehre verläumderisch angegriffen (Deut. 22, 19. 29.), in welchen beiden Fällen ihm später die Scheidung nicht gestattet war. Daß solche Entlassungen wirklich nicht selten waren, davon zeugen Bilder, wie Jes. 54, 6., Rügen, wie Mal. 2, 14 f. (gegen leichtsinniges Scheiden) und fürsorgliche Bestimmungen des Gesetzes für solche, den Wittwen gleich bedauerten, „Verstoßene,"

Lev. 22, 13.; Num. 30, 10. Eine einigermaßen schützende Beschränkung zu Gunsten des sonst dem Ehemann und seiner Willkühr fast ganz preisgegebenen Weibes war nur die, daß der Gatte der von ihm entlassenen Frau einen förmlichen Scheidebrief (סֵפֶר כְּרִיתוּת, talm. גֵּט, *ἀποστάσιον*) geben mußte (Jes. 50, 1.; Jer. 3, 8.; Matth. 19, 7.; Mark. 10, 4.), der ihr die Möglichkeit einer Wiederverheirathung einräumte, während sie ohne solche immer als noch im Besitz des früheren Gatten stehend angesehen war (Formulare solcher Scheidebriefe nach späterm jüdischen Gebrauch finden sich bei *Maimonid.* tr. Gerusch. K. IV. §. 12, Surenhus. Mishna III. p. 324, Lightfoot ad Matth. 5, 31.). Zur Zeit Jesu waren die Schulen Hillel's und Schammai's getheilter Meinung über das zur Scheidung berechtigende Motiv, da letztere nur Ehebruch und sittliche Blößen dafür gelten ließ — wofür sich denn mit aller Schärfe und strenger als beide auch Jesus entschied (Matth. 5, 51 ff.; 19, 9. — das Nähere unten) —, jene dagegen, in Uebereinstimmung mit dem Wortlaute des Gesetzes, wie mit der gewöhnlichen jüdischen Praxis (Jos. Antt. 16, 7, 3; 4, 8, 23; vita §. 76), jede dem Manne an der Frau mißfällige Sache (*πᾶσα αἰτία* — Matth. 19, 3., Beispiele bei *Othon.* lexic. rabb. p. 566 sq.) für dazu genügend hielt. Eine einmal Geschiedene durfte der frühere Ehemann nicht wieder heirathen, wenn sie sich mittlerweile wieder geheirathet hatte, gesetzt auch der zweite Gatte sey gestorben oder habe sich ebenfalls von ihr wieder geschieden (Deut. 24, 2 f., vgl. Jer. 3, 1.). Diese Beschränkung sollte allzu leichtfertige Entlassungen hindern, als welche alle Würde und Heiligkeit der Ehe zerstört hätten.

Ehebruch endlich mit einer fremden Ehefrau oder mit einer Verlobten, die vor dem Gesetze jener gleich galt, — Umgang eines Ehemanns mit einer Ledigen galt dagegen bei Gültigkeit der Vielweiberei natürlich nicht als Ehebruch —, wurde, wenn nicht etwa der beleidigte Ehegatte aus Schonung der Frau bloß den Scheidebrief gab (vgl. Matth. 1, 19.), an beiden Schuldigen mit dem Tode, wahrscheinlich durch Steinigung (Deut. 22, 20 ff. Joh. 8, 5. 7.), früher wohl auch durch Verbrennung (Gen. 38, 24.), wie noch später bei hurenden Priestertöchtern (Levit. 21, 9. — hier bei einfacher Hurerei und nicht Ehebruch), bestraft (Lev. 20, 10. Ezech. 16, 38 ff.; 23, 43 ff. u. a.). Es ist dies, wie schon die Aufnahme des Verbotes des Ehebruchs in die X Grundgebote (Exod. 20, 13.), ein Beweis, mit welchem hohen, sittlichen Ernste das alte Gesetz Israel's die ehelichen Verhältnisse behandelte. War indessen die Ehebrecherin eine verlobte Sklavin, so kam sie mit einer körperlichen Züchtigung davon und der Ehebrecher mit einem Schuldopfer, Lev. 19, 20 ff. War die Verführung auf dem Felde geschehen, wo also die Geschwächte nicht um Hülfe rufen konnte, so büßte nur der Mann mit dem Leben. Hatte aber ein Ehemann sein Weib im Verdacht des Ehebruchs, so führte er dieselbe vor den Priester, der sie dem Gottesgerichte des Fluchwassers unterwarf (Num. 5, 12 ff.), welches durch die schauerlichen Ceremonien und Flüche darauf berechnet war, die Schuldige vom Reinigungseid abzuschrecken, und, während der Trunk der Unschuldigen nichts schadete, der Schuldigen den Leib aufschwellen und zerreißen machte, sie also tödten sollte. Wer ferner eine Jungfrau schwächte, mußte sie ehelichen oder wenigstens ihrem Vater, falls dieser die Ehe verweigerte, den Kaufpreis der mißbrauchten Tochter bezahlen, Exod. 22, 18 f. Deut. 22, 25 f. Ungeachtet aller dieser strengen Verordnungen müssen die Propheten nicht selten gegen Ehebrecher ihre Rügen erheben, Jer. 7, 9; 23, 10. Hos. 4, 2. Mal. 3, 5. Sprw. 30, 20. u. ö., und zumal zur Zeit Jesu war die Sittenlosigkeit auch in Israel besonders groß, Röm. 2, 22., damals noch besonders genährt durch das Beispiel der herrschenden Herodier. Trotz des scharfen Verbotes, Lev. 19, 29. Deut. 23, 17 ff., gab es auch zu allen Zeiten bei den Hebräern öffentliche Dirnen, zum Theil wohl Fremde, die auf allerlei Weise ihr schändliches Gewerbe trieben: Gen. 38, 14. Richt. 16, 1. 1 Kön. 3, 16. Sprw. 2, 16 ff.; 5, 3 ff.; 6, 26 ff.; 7, 10 ff.; 23, 27. Am. 2, 7; 7, 17. u. a.; namentlich wurde solche Unzucht durch die lasciven, wollüstigen syrophönikischen Culte befördert und drang mit denselben in Israel ein, Num. 25, 1 ff.; Hos. 4, 13 f.; 1 Kön. 14, 24.; 15, 12.; 22, 47.; 2 Kön. 23, 7.; Weisheit 14, 26 f. u. a.

Literatur: Aeltere, hieher bezügliche Schriften nebst den betreffenden talmudischen Abschnitten sind gesammelt in *Ugolini* thesaur. vol. XXX.; außerdem vgl. *Selden*, uxor Hebraea, 1673, 4. und öfter; J. D. Michaelis, mos. Recht, und „von den Ehegesetzen Mosis“, 2. Aufl. 1768; Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen u. Lehren v. der Ehe, 1826; — besonders aber Winer im R.W.B. Artt. Beischlaf, Ehe, Frauen, Hochzeit, Hure, Vielweiberei; — Saalschütz, mos. R. S. 725 ff. und Ewald, Alterthümer d. V. Isr. S. 171 ff. Rüetschi.

Ehe. A. Begriff der Ehe. Verhältniß zu Kirche und Staat. Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit*).

Die katholische Kirche hat sich die im Römischen Recht gegebene Definition der Ehe angeeignet, denn die in den Justinianeischen Institutionen (§. 1. J. de patria potestate. I. 9.) enthaltenen Worte: „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens“ sind in das Gratianische Dekret, wiewohl allerdings mit einer Paraphrase aufgenommen worden. Dagegen bildet sich der Begriff des Sakraments der Ehe, als ein der katholischen Kirche eigenthümlicher unter Anknüpfung an die Stelle des Epheserbriefes (Kap. 5, 22 ff. can. 10. 17. Caus. 27 qu. 2.) aus und das Tridentinische Concil schließt um deswillen nicht nur die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit des Staates von diesem Gebiete aus, sondern belegt auch diejenigen, welche der Ehe die Eigenschaft eines Sakraments absprechen, mit dem Anathem (c. 1. 4. 12. Sess. XXIV. de sacramento matrimonii. Leipziger Ausgabe von Richter 1853. S. 215. 216).

Die Reformatoren leugnen nicht nur die Eigenschaft des Sakraments (Art. 11. d. Apologie der Augsb. Confession 1531 in *Tittmann's* libri symbolici p. 156), sondern erklären auch die Ehe unter Christen für eine an sich weltliche Angelegenheit, welche nicht mehr als die weltliche Obrigkeit selbst göttlichen Auftrag und göttliche Verheißung habe und eben daher auch deren Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterliege. Daß der Ehe aber zugleich eine christlich-religiöse Bedeutung anhänge, wird ebenfalls anerkannt, und zwar gleich in den Kirchenordnungen (die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. — Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland, herausgegeben von Dr. Aemil Ludwig Richter. Bd. 1. 2. Weimar 1846. 4.) des 16. Jahrh., wie in der hessischen Reformation 1526, Schwäb.-Hall'schen K.O. 1543, Bergedorfer 1544, Niedersächsischen 1585 (*Goeschen*, doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae saeculi decimi sexti. Halis 1848. Note 3. 4.) und sogar unter Berufung auf den schon erwähnten Ausspruch des Paulus. Die Schmalkaldischen Artikel 1537 (de potestate et jurisdictione episcoporum bei *Tittmann*, libri symbolici p. 273. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Leipzig 1851. S. 65) verlangen ebendeswegen, daß, wiewohl der weltlichen Obrigkeit die Ehegerichtsbarkeit zustehe, sie dieselbe doch durch kirchlich organisirte Ehegerichte ausüben möge. Dieser Auffassung schließen sich auch die evangelischen Kirchenordnungen an, so die Bremer von 1534, Schleswig-Holstein'sche von 1542, Wittenberger Reformation von 1545 und spätere (Göschen, a. a. O. Note 236. 236 a. 241 b.). Wenn man nun der von der katholischen Grundauffassung verschiedenen Ansicht ungeachtet, in evangelischen Ländern dennoch an den bisherigen gemeinen Rechten und somit auch am kanonischen Recht festhielt, so geschah dies, weil das kanonische Recht ein auch von der weltlichen Obrigkeit wie das Römische Recht recipirtes Recht war und somit trotz seines katholisch-kirchlichen Ursprungs als bürgerliches Recht soweit in Geltung blieb, als es nicht mit den aus dem Begriff des Sakraments entwickelten Bestimmungen die Gewissen beschwerte oder durch besondere Ordnungen aufgehoben wurde (Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts. Bd. 1. S. 373. Note 6 u. Bd. 2. S. 302. Richter, Kirchenrecht. 4. Aufl. 1853.

*) Wegen der letztern beiden vgl. auch den Artikel Geistliche oder Kirchliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit.

§. 79. Note 7. 8). Daher weisen auch eine Anzahl Kirchenordnungen des 16. Jahrh. die Ehegerichte ganz ausdrücklich zur Anwendung der gemeinen Rechte an. So wird in der Braunschweig-Lüneburger K.O. von 1543 den Ehrichtern nur in zwei Punkten untersagt, dem unrechten Rechte des Pabstes zu folgen bei unversöhnlichem Ehebruch und „unweddekommlicken Wechlopen“, woraus die Anwendung des kanonischen Rechtes als Regel sich von selbst ergibt (Göschen, a. a. O. Note 240). Ferner verweisen zwei Consistorial-Ordnungen, die Goslarische von 1555 und die Jenaische von 1574 (Göschen a. a. O. Note 245) ganz allgemein auf die „beschriebenen“ und auf die „gemeinen“ Rechte.

Diese ganze sogleich in den symbolischen Büchern und Kirchenordnungen des 16. Jahrh. erfindliche Auffassung der Ehe erhält sich wesentlich überall in Deutschland bis in die Mitte des 18. Jahrh. Ein in Preußen vom 10. Mai 1748 datirtes Edikt ist das erste Beispiel einer Gesetzgebung, durch welche die Gerichtsbarkeit der Consistorien überhaupt und insbesondere deren Ehegerichtsbarkeit aufgehoben und den ordentlichen weltlichen Gerichten übertragen wird (Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weim. 1846. S. 243—249). Andere zahlreiche Gesetzgebungen dieser Art folgen theils noch im 18. Jahrh., theils erst im Laufe dieses Jahrh. (Richter, Kirchenrecht §. 159. Note 7. §. 161. Note 3. §. 196. Note 4. §. 272. Note 7—9. — Desgleichen dessen Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 245. Note 18. S. 251. Note 31. 32), so daß man gegenwärtig die Ausübung der Ehegerichtsbarkeit durch die ordentlichen weltlichen Gerichte, unerachtet jener ursprünglichen evangelischen Ansicht, als die Regel betrachten, und zum Theil selbst da, wo kirchliche Ehegerichte noch existiren, deren Aufhebung erwarten muß (so in Hannover seit dem Gesetz vom 12. Juli 1848. Richter, Kirchenrecht §. 159. Note 7).

B. Ehehindernisse.

I. Begriff und Arten. Ein Hinderniß der Ehe ist vorhanden, wenn die natürliche Fähigkeit fehlt oder besondere gesetzliche Verbote entgegenstehen. Der lateinische technische Ausdruck ist impedimentum matrimonii. Die Bedeutung eines solchen ist verschieden.

1. Oeffentliche, Private. Zunächst unterscheidet man öffentliche Ehehindernisse, publica impedimenta, von privaten. Die Berücksichtigung der publica impedimenta wird von Amts wegen überwacht, wie z. B. das Ehehinderniß wegen der Verwandtschaft. Doch hindert dieser Karakter der Oeffentlichkeit an sich die betreffende Behörde nicht, von dem Ehehinderniß zu dispensiren, wenngleich es allerdings öffentliche Ehehindernisse gibt, welche indispensable sind (s. unter B. III. über Dispensationen). Privata impedimenta werden nur insofern berücksichtigt, als der andere Ehegatte oder ein dritter Berechtigter dieselben geltend macht, wie z. B. der Zwang zur Eingehung der Ehe (s. unter B. II. 2. b.), oder die mangelnde Einwilligung des Vaters (s. unter B. II. 1.). Die Ehehindernisse dieser Art behalten indeß ihren rechtlichen Werth nur so lange, als hierauf nicht ausdrücklich oder stillschweigend verzichtet worden ist, so daß z. B. die zur Ehe gezwungene Frau durch freiwillig nachher gestatteten Beischlaf das Recht auf Geltendmachung des Hindernisses des Zwanges einbüßt (s. unter B. II. 2. b.). Diese privaten Hindernisse sind nicht mit den geheimen Ehehindernissen, welche die katholische Kirche außerdem kennt, zu verwechseln. Das katholische Kirchenrecht versteht hierunter im Gegensatz von den öffentlich bekannten Hindernissen, die impedimenta publice non detecta (Leipz. Ausg. des Tridentiner Concils Declarat. Nr. 122 zu Sess. XXIV. de reformatione matrimonii p. 271; Permaneder, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 2. Aufl. 1853. S. 731. Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 427. Note 1.) und bildet diesen besondern Begriff, weil dann besondere Regeln über das Dispensverfahren stattfinden, zu welchem die Ehegatten auf Antrieb ihres Gewissens (in foro conscientiae) schreiten (Permaneder a. a. O. S. 735).

2. Trennende, Aufschiebende. Ein fernerer Gegensatz bei den Ehehindernissen ist der zwischen Impedimenta dirimentia, vernichtenden, trennenden Ehehindernissen und impedimenta impedientia, aufschiebenden Ehehindernissen. In jenem Fall ist bei der den-

noch geschlossenen Verbindung, abgesehen von den Strafen, von welchen nach Umständen die Betheiligten betroffen werden, nur der Schein einer Ehe vorhanden, denn das matrimonium ist juristisch nullum, wie z. B. wenn zu nahe verwandte Personen, etwa Geschwister, die Eheeinwilligung erklärt haben. Im Falle eines aufschiebenden Ehehindernisses dagegen ist die mit Verachtung des Ehehindernisses geschlossene Ehe dennoch eine gültige, wogegen auch hier je nach den Umständen die Ehegatten oder einer derselben oder der mitwissende Geistliche diese oder jene rechtlichen Nachtheile zu erdulden haben. So kommt der Mangel des väterlichen Consenses zuweilen als ein nur aufschiebendes Ehehinderniß vor, wie z. B. in Preußen nach dem Circularreskript vom 15. Mai 1844, nach welchem die ohne Einwilligung des Vaters von großjährigen oder emancipirten Kindern geschlossene Ehe zwar gültig ist, dem Vater aber das Recht zur Strafenterbung auf den halben Pflichttheil gibt. Der hierbei säumige Pfarrer hat Rüge und Strafe zu erwarten (Heckert, Handb. der kirchl. Gesetzgebung Preußens. 1846. Bd. 1. S. 227. 228).

3. Absolute, Relative. Endlich wird bei den Ehehindernissen zwischen absoluten und relativen unterschieden. Die erstern hindern die Ehe Jemandes überhaupt, die letztern nur mit gewissen Personen, wohin namentlich das Ehehinderniß der Verwandschaft gehört, während das einem Castraten entgegenstehende Hinderniß ein absolutes ist.

II. Einzelne Ehehindernisse. 1. Mangel der Einwilligung von Eltern, Verwandten, Vormündern und Vorgesetzten. Nach römischem Recht steht ein Einwilligungsrecht in die Ehe eines Andern nur demjenigen zu, in dessen väterlicher Gewalt sich die betreffende Person befindet. Der mangelnde Consens des Gewalthabers ist ein vernichtendes Privat-Hinderniß (pr. J. de nuptiis I. 10. l. 2. D. de ritu nuptiarum XXIII. 2. l. 5. C. de nuptiis V. 4.). Anders verhält sich die Sache nach älterem germanischen Recht. Hier wird das väterliche Recht über das Kind auf den allgemeinen Begriff der Vormundschaft zurückgeführt. Ebendeshalb ist nicht nur ein Recht des Vaters, in die Ehe zu willigen, bekannt, sondern es ist das Recht, in die Ehe zu willigen, ein Recht der Vormundschaft überhaupt, welche auch der Mutter und andern Verwandten, ja selbst ganz fremden Personen zustehen kann (Kraut, die Vormundschaft nach Grundsätzen des deutschen Rechts. Th. 1. S. 320 ff. Th. 2. S. 604. 675 ff. 686.). Das kanonische Recht (cap. 3. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18.) erwähnt daher, sich an germanische Auffassung anschließend, nicht bloß des pater familias als Consensberechtigten, sondern allgemein Eltern, Brüder und Verwandte, deren Einwilligung, wenn sie fehle, secundum leges, d. h. nach weltlichem Gesetz die Ehe nichtig mache (Richter, Kirchenrecht. §. 254. Note 7. Walter, Kirchenrecht. 11. Aufl. 1854. §. 302. Note 6.). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß solche Ehe zugleich kirchlich ungültig sey; denn wenn auch die katholische Kirche in der Abschließung einer Ehe ohne Zustimmung der Eltern eine Verletzung der ihnen gebührenden Pietät findet, so wird dennoch die Existenz des Sakraments nicht davon abhängig gemacht (cap. 6. X. de condit. appos. 4, 5. cap. 6. X. de raptoribus 5. 17. Richter und Walter a. a. O., letzterer auch in §. 297. Note 9.). Insbesondere erklärt das Tridentinische Concil cap. 1. de res. matrim. Sess. XXIV.: „falso affirmant, matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta irrita esse et parentes ea rata vel irrita facere posse." Wenn gleich nun die Schmalkaldischen Artikel und Kirchenordnungen (*Tittmann*, libri symbolici p. 273. *Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 28.) es für eine injusta lex und verwerflich erklären, daß die katholische Kirche auf solche Weise alle heimlich und dolos gegen das elterliche Recht geschlossene Ehen billige, so ist dennoch das hier in Rede stehende Ehehinderniß weder immer nach den ältesten evangelischen Kirchenordnungen, noch auch immer in den evangelischen Partikularrechten der spätern Zeit und der Gegenwart ein vernichtendes Ehehinderniß. Hieraus ergibt sich bereits, daß man evangelischer Seits keineswegs wie bei andern Ehehindernissen einfach wieder auf das römische Recht zurückgegangen sey (s. jedoch Eichhorn, Kirchenrecht. Th. 2. S. 369. Note 40.). Vielmehr gestaltet sich das Recht in diesem Punkte sehr verschieden in den verschiedenen Partikularrechten, theils in

Ansehung der Bedeutung des Ehehindernisses an sich, theils in Ansehung der Personen, welchen man ein Consensrecht zugesteht. In manchen Partikularrechten nämlich ist das Ehehinderniß nur ein aufschiebendes Ehehinderniß und gibt den Eltern nur das Recht der gänzlichen oder theilweisen Enterbung oder das Recht der Entziehung der Mitgift, abgesehen von etwa eintretenden öffentlichen Strafen (Kurpfälz. E.O. 1563. Hess. Refor. 1572. Brandenb. Visit.= u. Consist.=O. 1573. Kursächs. K.O. 1580. Preuß. Consist.=O. 1584. *Goeschen*, doctrina de matrim. Note 39. 40.). Nach andern Partikularrechten ist das Ehehinderniß allerdings ein vernichtendes (Göschen, a. a. O. Note 28.). Nach noch andern ist es je nach den Umständen bald nur aufschiebend, bald vernichtend. So ist nach der Goslarischen Consistorial=Ordnung von 1555 (Göschen, a. a. O. Note 35.) der mangelnde Consens des Curators ein aufschiebendes, dagegen der mangelnde Consens der Eltern ein vernichtendes Ehehinderniß. So unterscheidet gegenwärtig das preußische Recht (Circularreskript vom 15. Mai 1844 in Heckert's Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung Preußens. 1846. Bd. 1. S. 227. 228.) zwischen dem väterlichen Consensrechte einerseits gegen minderjährige und nicht emancipirte Kinder und anderseits gegen großjährige und emancipirte Kinder. Im erstern Falle ist der Mangel des Consenses ein vernichtendes Ehehinderniß (Preuß. Landrecht Th. 2. Tit. 1. §. 994.), in dem letztern Falle ein aufschiebendes Ehehinderniß, über welches sich jedoch der Pfarrer selbst dann, wenn der väterliche Consens nicht mehr beigebracht werden kann, nicht ohne Aussicht auf Rüge und Strafe fortsetzen darf.

Die Personen, denen ein Consensrecht zusteht, betreffend, so hängt solches weder überhaupt noch insbesondere bei dem Vater immer mit der väterlichen Gewalt zusammen, wie bereits das eben angeführte Beispiel des preuß. Rechts beweiset. Nach dem Vater wird die Mutter und nach den Eltern werden die Großeltern genannt. Neben mütterlichen und großelterlichen Consens wird der des Vormundes und der Obervormundschaft gefordert (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 19. 20. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 49—51. Richter, Kirchenrecht §. 254. Note 16).

Das Recht, den in Rede stehenden Consens in eine Ehe zu ertheilen, ist indeß in seiner Ausübung nichts Willkührliches. Die Versagung der Einwilligung muß vielmehr durch rechtlich anerkannte Gründe motivirt werden, widrigenfalls kann man solche im Wege Rechtens suppliren lassen. Dies ist schon Vorschrift des römischen Rechtes (I. 19. D. de ritu nuptiarum 23. 3.), folgt im kanonischen Recht aus der Idee des Sakraments und findet sich in vielen Kirchen=Ordnungen (*Goeschen*, doctrina de matrim. p. 19. 20. 21.) und überhaupt Partikularrechten bestätigt, wie denn nach Preuß. Landrecht (Th. 2. Tit. 1. §. 58—73) aus Gründen, welche vernünftiger und wahrscheinlicher Weise eine unglückliche und mißvergnügte Ehe besorgen lassen, die Einwilligung verweigert und über die Rechtmäßigkeit der Verweigerung regelmäßig von dem ordentlichen Richter entschieden werden kann. Nach einigen Kirchen=Ordnungen, so nach der hessischen von 1572 kann bis zu einem gewissen Alter der Kinder der Consens ohne Angabe, später nur mit Angabe von Gründen verweigert werden (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 58 a). Außer den Verwandten und Vormündern kommen endlich als Consensberechtigt noch vor die Vorgesetzten bei Staatsdienern — und Militärpersonen, und die Communen bei Verehelichung armer aus Gemeindemitteln erhaltener Personen. Auch wird wohl bei Ehen zwischen Ausländern und Inländern die Genehmigung der ausländischen Behörde gefordert, und in allen diesen Fällen in Ermangelung des Consenses bald eine Strafe gezahlt, bald die Ehe sogar wieder getrennt (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 370. Richter, §. 254 z. E.).

2. Mangel in Ansehung der Willensbestimmung. a. Unfähigkeit zur Willens=Erklärung überhaupt. Wer überhaupt unfähig ist, eine Willens=Erklärung zu geben, ist auch unfähig, seinen Willen zur Eheeingehung zu erklären, daher können Wahnsinnige, Trunkene keine Ehe schließen (cap. 24. X. de sponsalibus 4, 1.) und würden Infantes, auch abgesehen von dem Hinderniß der Impubertät eine Ehe nicht eingehen können.

b. Zwang (Entführung). Es wird aber nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Freiheit zur Willens-Erklärung vorausgesetzt, und erscheint daher auch der Zwang als Ehehinderniß. Als erzwungen aber gilt eine Eheschließung, wenn Jemand durch absolute oder wenn er durch psychische Gewalt, also durch ernstliche Androhung eines bedeutenden Uebels, zur Eheschließung genöthigt worden ist. An sich ist daher der metus reverentialis, d. h. die Furcht vor dem elterlichen Zorn, mit welchem Jemand bedroht wird, kein vernichtendes Ehehinderniß (cap. 14. 15. 28. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 2. X. de eo qui duxit. 4, 7.), obwohl hier wie überhaupt die Umstände des einzelnen Falles entscheiden müssen. Ist daher in facto über das Vorhandenseyn eines wirklichen Zwanges der Eltern kein Zweifel vorhanden, so ist allerdings die Ehe nichtig, wie Kirchen-Ordnungen, z. B. die Zürcher Ehe- oder Ehorgerichts-Ordnung 1525, Baseler Ordnung 1529, Hessische Reformation 1572 u. a. ausdrücklich erklären (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 71—77). Es ist jedoch dieses vernichtende Ehehinderniß des Zwanges ein bloß privates, daher die Ehe rückwärts gültig wird, sobald der gezwungene Theil in freiem Zustande von Neuem einwilligt ausdrücklich oder stillschweigend. Eine stillschweigende Einwilligung aber liegt in der Gestattung des Beischlafes oder längerem Zusammenwohnen. (Richter, Kirchenrecht §. 252. Note 4.)

Was insbesondere die Frage betrifft, inwiefern die Entführung ein vernichtendes Ehehinderniß sey; so geschieht die hierin enthaltene Gewalt, wenn die Entführte einwilligt, den Personen, welche berechtigt sind, ihre Einwilligung in die Ehe zu geben, als Eltern und Vormündern; während im Fall die Entführte nicht einwilligt, auch ihr selbst Gewalt angethan wird. Nach römischem Recht (l. unic. §. 1. C. de raptu virginum 9, 13.) ist in beiden Fällen die Ehe in der Weise nichtig, daß auch die später hinzutretende freie Einwilligung des Vaters oder der entführten Frau selbst die Ehe nicht gültig macht. Der in Form der Entführung geübte Zwang ist also ein publicum impedimentum dirimens. — Da nun aber das kanonische Recht den Consens der Eltern nur als aufschiebendes Ehehinderniß betrachtet (s. unter B. II. 1.), so erschien seitdem auch die nur gegen deren Willen vorgenommene Entführung lediglich aus dem Gesichtspunkte eines aufschiebenden Ehehindernisses und nur die Entführung gegen den Willen der Frau selbst, blieb ein zwar vernichtendes, in favorem sacramenti aber nur privates Ehehinderniß (Trident. conc. cap. 6. de reform. matrim.) und fällt somit gemeinrechtlich (Richter, Kirchenrecht §. 253. Note 10.) entweder unter den Gesichtspunkt des Ehehindernisses des Mangels elterlichen oder vormundschaftlichen Consenses oder unter den Gesichtspunkt des Zwanges überhaupt, so daß dann Alles das auch hier gilt, was hierüber oben schon bemerkt worden ist. Doch ist allerdings dabei nicht außer Acht zu lassen, daß die Entführung nicht nothwendig gerade nur durch Anwendung von Gewalt bewerkstelligt zu werden braucht, sondern die Entführung auch mit List bewerkstelligt werden könne. Zum mindesten setzen ältere evangelische Kirchenordnungen, z. B. die Würtemberger von 1553, die Brandenburger von 1573, die Preußische von 1584, die Gewalt nicht voraus. Auch kommt in einzelnen evangelischen Kirchen-Ordnungen, wie in der Kurpfälzischen von 1563, die römisch-rechtliche Auffassung über das Ehehinderniß der Entführung vor (*Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 86—90).

c. Irrthum. Ein anderweitiger Mangel der Willensbestimmung kann in dem Irrthum liegen (*Stahl*, de matrimonio ob errorem rescindendo. Berol. 1841). Nach kanonischem Recht vernichtet der Irrthum über den freien Stand des Ehegatten die Ehe (cap. 2. 4. X. de conjugio servorum 4, 9). Desgleichen beruft man sich (Richter, Kirchenrecht §. 252. Note 5) wegen der vernichtenden Eigenschaft eines Irrthums über die Identität der Person auf c. un. C. 29. qu. 1., obwohl diese Stelle nur ein s.g. Dictum Gratiani, nicht aber ein recipirter Kanon ist (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 352. Note 7). Allmählig sind schon in der katholischen Kirche auch Irrthümer anderer ähnlicher Art für vernichtend erachtet worden. So der Irrthum über die nach einer gewissen Eigenschaft bestimmten Person, wenn solche nicht die durch diese Eigenschaft, z. B. Erst-

geburt, bezeichnete ist — error qualitatis in personam redundans. — (Walter, Kirchenrecht §. 305. Note 7 u. 9). Ueber Annullation der Ehe, wegen Irrthums in persönlichen Eigenschaften, welche bei Eingehung der Ehe ausdrücklich zur Bedingung gemacht worden sind, s. unter B. II. 2. e. In den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., der Genfer 1541, Mecklenburger 1570, Brandenb. Visitat.-Ordnung 1573 (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 95. 97), kommt der Irrthum über Virginität oder über Schwangerschaft der Frau, desgleichen die Unkenntniß unheilbarer ansteckender Krankheit als vernichtendes Hinderniß vor. Spätere Praxis und partikulare Rechte sind dann noch weiter gegangen und gestatten auch wegen peinlicher Verbrechen, wegen bleibender Gemüthskrankheit und jeder unheilbaren Krankheit, welche den ehelichen Umgang unleidlich macht, auf Nichtigkeits-Erklärung anzutragen (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 354). Endlich das preuß. Recht (Landrecht Th. II. Tit. 1. §. 40) spricht aus, daß, soweit eine jede Willenserklärung wegen Irrthums unkräftig sey — dies auch von der Willenserklärung zur Ehe gelte, wenn nämlich in der Person des künftigen Ehegatten oder in einer solchen persönlichen Eigenschaft geirrt worden sey, welche bei einer Ehe von dieser Art vorausgesetzt zu werden pflege. Auch dieses Ehehinderniß, wie das des Zwanges, ist ein nur privates, so daß die Ehe durch Gestattung des Beischlafes nach von dem betreffenden Umstande gewonnener Kenntniß oder durch längeres Zusammenwohnen darnach rückwärts gültig wird, und das Recht auf Annullirung anzutragen verloren geht (cap. 2. 4. X. de conjugio servorum 4, 9).

d. Betrug. Eine besondere Frage ist, inwiefern der Betrug als ein von dem Irrthum verschiedenes Ehehinderniß anzusehen sey. Als ein besonderes Ehehinderniß kann aber der Betrug nur dann möglicher Weise erscheinen, wenn der durch ihn veranlaßte Irrthum, im Fall er ein unverschuldeter ist, die Ehe nicht annullirt. Der Betrug wäre also ein besonderes Ehehinderniß, wenn er einen Irrthum für an sich zufällige Erfordernisse der Ehe begründet. Das kanonische Recht berührt und entscheidet die Frage in cap. 26. X. de sponsalibus 4, 1. auf eine juristisch unverständliche Weise (vgl. Savigny, System des Römischen Rechts Bd. 3. S. 259. Note a), indem demjenigen, welcher unter einem angenommenen falschen Namen den Ehe-Consens mit der reservatio mentalis, daß es kein Ehe-Consens seyn solle, erklärt und so den andern zur Eheschließung verleitet, das Recht eingeräumt wird, sich auf diesen seinen Betrug zu berufen, um die Ehe annulliren zu lassen. Dies ist rechtlich deshalb nicht zu verstehen, weil mit Anerkennung der rechtlichen Wirkung einer solchen reservatio mentalis die Sicherheit keines Vertrages bestehen könnte und aus unrechtlicher Handlungsweise doch nur dem Verletzten, nicht aber dem Verletzenden Rechte erwachsen dürfen. Hiermit mag zusammenhängen, daß die katholischen Schriftsteller den Betrug überhaupt nicht als ein besonderes Ehehinderniß zu betrachten pflegen, sondern Alles von dem Grade des durch den Betrug hervorgerufenen Irrthums abhängen lassen (Permaneder, Handb. d. katholischen Kirchenr. 2. Aufl. 1853. S. 689. Note 12), und hiermit stimmen auch evangelische Rechtslehrer überein (Eichhorn, Grundsätze des Kirchenr. Th. 2. S. 355. Savigny, System des heutigen Römischen Rechts. Th. 3. S. 117. Note f), obwohl auch hier mancherlei Modifikationen von Ansichten hervortreten (Richter, Kirchenr. §. 252. Note 9).

e. Bedingung. Der Ausdruck Bedingung wird juristisch in einem weiteren und engeren Sinne genommen. Im weiteren Sinne bezeichnet Bedingung jeden Thatumstand, von welchem das Daseyn von Rechten und Verbindlichkeiten abhängt. Im engeren und eigentlichen Sinne bezeichnet Bedingung, conditio, einen Thatumstand, von welchem das in Rede befindliche Rechtsverhältniß nicht schon seiner Natur nach, sondern kraft willkührlicher Anordnung abhängig ist. Wenn daher hier die Bedingung unter den Mängeln der zur Eheschließung erforderlichen Willenserklärung aufgezählt ist, so ist damit eine Bedingung im engeren Sinne des Wortes gemeint. Obwohl nun zum Begriff einer solchen Bedingung nach Römischem Recht zugleich gehört, daß sie einen künftigen noch ungewissen Thatumstand enthalte und auch der Titel der Dekretalen (X. de conditioni-

bus appositis in desponsatione) nur Beispiele solcher eigentlichen Bedingungen enthält, so denken doch die Kirchenrechtslehrer bei Erörterung der Frage, ob Bedingungen bei der Ehe zulässig seyen, auch an eine conditio in praeteritum oder in praesens collata, deren Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn schon bei Eingehung der Ehe entschieden, den Kontrahenten aber oder einem der Kontrahenten nicht bekannt ist.

Was nun die eigentlichen Bedingungen anbetrifft, so können solche wieder resolutive oder suspensive seyn. Der Sinn einer resolutiven Bedingung ist der, daß mit Eintritt der künftigen Thatsache die bereits begonnene Ehe wieder aufhören solle. Daß eine solche Bedingung nach älterem, wie späterem und heutigem katholischen Kirchenrecht unzulässig sey, weil über die Auflösung einer gültig geschlossenen Ehe überhaupt nichts stipulirt werden könne, ist unbestritten (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. 1854. S. 539. Nr. III. Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. 1853. S. 692). Die Resolutiv-Bedingung gilt daher als dem Ehe-Consens gar nicht hinzugefügt, wenn sie nicht etwa einen der Bedeutung des Ehe-Consenses völlig widersprechenden Sinn hat, denn dann ist ein Ehe-Consens überhaupt nicht, also auch keine Ehe vorhanden, wie wenn Jemand eine Person in Ehe haben zu wollen erklärt: „donec inveniat aliam honore vel facultatibus digniorem“ (cap. 7. X. de conditionibus appositis 4, 5.). — Was die suspensiven Bedingungen betrifft, so ist deren Sinn, daß vor eingetretener Bedingung eine Ehe überall noch nicht existirt und also überhaupt nie existent wird, wenn die Bedingung nicht erfüllt wird. Wenn also z. B. Jemand ein Weib in Ehe zu nehmen erklärt: „Si pater ejus suum praestaret assensum,“ so würde keines Falls eine Ehe vorhanden seyn, wenn der väterliche Consens gar nicht ertheilt würde. Nach den Stellen der Dekretalen (cap. 3. 5. X. de conditionibus appositis 4, 5.) widerspricht auch eine solche Bedingung dem Ehe-Consens, welcher seiner Natur nach de praesenti ertheilt werden müsse, und hat ein mit verba de praesenti unter Suspensivbedingung gegebener Ehe-Consens juristisch nur die Bedeutung eines Verlöbnisses (*Stahl*, de matrimonio ob errorem rescindendo commentatio. Berolini 1841. p. 9. 10). Doch verwandelt sich dieses Verlöbniß in Ehe, wenn ausdrücklich oder stillschweigend, letzteres durch copula carnalis, die Bedingung zurückgenommen wird. Ueber den Erfolg der eingetretenen Bedingung erklären sich die Dekretalenstellen nicht, so daß hierüber nur die Doktrin und Praxis entscheiden konnte. Nach dieser aber ist zwar vor erfüllter Bedingung eine Ehe nicht vorhanden, vielmehr wird deren Existenz durch die hinzugefügte Bedingung noch gehindert. Mit deren Eintritt aber ist die Ehe sofort da, ohne daß es einer neuen Consens-Erklärung bedürfte. Einige ältere Kanonisten, z. B. Ostiensis, wollen dann die Ehe sogar mit rückwirkender Kraft eintreten lassen, sie mithin schon von dem Augenblick an datiren, in welchem der Ehe-Consens unter Hinzufügung der Bedingung ausgesprochen worden ist (Stahl, a. a. O. S. 12). Die herrschende Ansicht aber geht in der Konsequenz nicht so weit, sondern rechnet die Ehe erst von dem Zeitpunkt der erfüllten Bedingung an. Diese Ansicht findet auch in den Bestimmungen des Tridentinischen Concils kein Hinderniß, sobald nur vor Pfarrer und Zeugen der bedingte Ehe-Consens erklärt und dann die Bedingung erfüllt wird. Man fordert dann mit Eintritt der Bedingung keine neue einfache Ehe-Erklärung vor Pfarrer und Zeugen (Stahl, a. a. O. Walter's Kirchenrecht S. 538. Note 12. 13). Insofern also erscheint nach gegenwärtigem katholischen Kirchenrecht die dem Ehe-Consens hinzugefügte Suspensivbedingung weder als ein Mangel der Willenserklärung zur Ehe noch als ungültig. Ungültig ist die Suspensivbedingung nur dann, wenn sie etwas physisch oder moralisch Unmögliches festsetzt. Hier gilt dann die Bedingung für nicht hinzugefügt und ist sofort eine rechtlich gültige Ehe vorhanden (cap. 7. X. de conditionibus appositis 4, 5). Als ein Mangel aber der Willenserklärung erscheint die Suspensivbedingung unter derselben Voraussetzung wie die resolutive Bedingung, nämlich dann, wenn sie dem Begriff der Ehe widerstreitet, wie z. B. wenn sie lautet: „tecum contraho, si generationem prolis evites“ (cap. 7. X. cit.). Alsdann nämlich ist gar kein Ehe-Consens, also auch keine Ehe vorhanden.

Die conditio in praeteritum vel in praesens collata betreffend, halten die Kanonisten dafür, daß sowohl persönliche Eigenschaften, z. B. eheliche Geburt, als sonstige Umstände, z. B. Reichthum, dem Ehe-Consens als Bedingung beigefügt werden dürften, und daß selbst durch concubitus das Recht, auf solcher Bedingung zu bestehen, nicht verloren werde, vielmehr wenn im Irrthum über das Vorhandenseyn der Bedingung concumbirt sey, dennoch die Annullation der Ehe von dem Irrenden beantragt werden könne (Stahl, a. a. O. S. 14. 15). In der That wird diese Ansicht der Kanonisten durch Resolutionen der Interpretes des Tridentinischen Concils bestätigt (Resolutiones 85—89 in Richter's Leipziger Ausgabe des Tridentinischen Concils S. 245—252). Hieraus ergibt sich zugleich, daß und wie das Hinderniß des Irrthums mit dem der Bedingung in Verbindung stehe. Während nämlich an und für sich nur der wesentliche Irrthum ein Ehehinderniß ist, so kann jede Art von Irrthum als Ehehinderniß vorkommen, sobald der betreffende Umstand ausdrücklich zur Bedingung der geschlossenen Ehe gemacht worden ist.

Gegen diese ganze Lehre von der Zuläſſigkeit der Bedingungen bei Abschließung der Ehe bildet das evangelische Kirchenrecht einen Gegensatz, sofern die in allen Partikularrechten vorkommende bestimmte Form der Ehe, sey es nun die kirchliche Einsegnung oder eine sog. Civilehe, ganz unabhängig von der oben dargestellten Ansicht der Kanonisten fixirt worden ist, und in diesen Partikularrechten der Zuläſſigkeit der Bedingungen nirgend Erwähnung geschieht. Als ein Beispiel ausdrücklicher Ausschließung der Bedingungen kann die Genfer Ordonanz von 1541: „que on ne tienne point pour promesse de mariage le propos, qui auroit esté sous condition“ (*Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 8) angeführt werden (vgl. auch Richter, Kirchenrecht §. 252 z. E. Eichhorn, Kirchenrecht S. 356. Note 15). Aber auch abgesehen von den Partikularrechten, würde doch hier für die evangelische Kirche (s. unten C. III. 1.) entscheidend seyn, daß sie nur das ältere kanonische Recht der Dekretalen, nicht aber das mit und seit dem Tridentinum erwachsene Recht, als für sich anwendbar betrachten könne und in den Dekretalen selbst ist, wie gezeigt, nur von der Zuläſſigkeit der Suspensiv-Bedingungen bei Verlöbnissen die Rede.

3. Bereits vorhandene Ehe. Unzuläſſigkeit der Doppel-Ehe. Als ein öffentliches vernichtendes, indispensables Ehehinderniß erscheint ferner die bereits vorhandene Ehe, welches das kanonische Recht mit einer Entschuldigung der Polygamie der Patriarchen (cap. 8. X. de divortiis 4, 19. Conc. Trid. Sess. 24. can. 2. de sacram. matrim.) auf die heilige Schrift stützt. Dessen ungeachtet werfen protestantische Schriftsteller (*Weise*, Exemplum bigamiae per dispensationem Rom. pontif. admissae. Lips. 1824. Archenholz im Januarheft der Minerva von 1805) der katholischen Kirche nicht nur vor, daß im 15. Jahrh. einmal eine Doppelehe durch päbstliche Dispensation gestattet, sondern auch, daß eine solche Abweichung noch im Jahre 1804 in der Schweiz erlaubt worden sey. Katholische Schriftsteller erklären dagegen beide Fälle, sowohl den ersteren, in welchem die Dispensation zu Gunsten eines Grafen Gleichen erfolgt seyn soll, als den letzteren für eine Fabel (Permaneder, Kirchenr. §. 392. Note 6. Uhrig, Eherecht §. 73. Note 3) und geben den Vorwurf den Protestanten zurück, indem sie sich auf die Doppel-Ehe Philipp's des Großmüthigen, Landgrafen von Hessen berufen, welche durch ein Responsum der Wittenberger Theologen-Fakultät von 1539 für zuläſſig erklärt worden sey. Leyser, welcher in seinen Meditationes Tom. V. p. 103 dieses Gutachtens ebenfalls gedenkt, erklärt, in demselben nichts gegen göttliches Gesetz und gegen gute Sitten Streitendes zu finden, erzählt aber zugleich, daß die theologischen Nachfolger Luthers in Wittenberg, so oft er dieses Gutachtens erwähne: „pudore suffunduntur, omniaque conquirunt, quibus periclitantem, ut putant, Lutheri sui auctoritatem tueantur, factumque hoc excusent“ (vgl. auch über Melanchthon's Theilnahme an diesem Gutachten Richter, Kirchenr. §. 255. Note 1). — Immerhin thun, wie auch mit diesen Verirrungen in der einen oder andern Kirche es sich verhalte, dieselben dem Prinzip keinen Eintrag, wonach die bereits vorhandene Ehe ein öffentliches vernichtendes, indispensables Ehehin-

derniß für die Schließung einer neuen Ehe bleibt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß in jeder Schließung einer neuen Ehe, während die erste noch besteht, eine Bigamie enthalten sey, mithin zugleich ein Verbrechen vorliege. Die zweite Ehe kann völlig schuldlos in der Meinung, die erste Ehe sey z. B. durch Tod bereits gelöst, geschlossen werden. Auch dann indeß ist die zweite Ehe nur eine Scheinehe, also null und nichtig.

4. Votum. Das öffentliche vernichtende Ehehinderniß, welches durch ein votum solenne, d. h. durch den Eintritt in einen vom Pabst bestätigten Orden oder durch Ordination zu den majores ordines begründet wird, ist der evangelischen Kirche unbekannt. Desgleichen das öffentliche aufschiebende Ehehinderniß, welches in jedem andern Votum der Keuschheit (votum simplex) enthalten ist. In Partikularrechten, wie z. B. im Preuß. Recht, gilt selbst für Katholiken bürgerlich weder das votum solenne, noch das votum simplex für ein Ehehinderniß (Richter, Kirchenr. §. 255. Note 7. §. 262).

5. Proklamation und *Tempus clausum*, s. unter C. III. 1.

Annus luctus, s. unter C. III. 2.

Verlöbniß, s. unter C. VI.

6. Impubertät. Die Impubertät wird als Ehehinderniß im Römischen Recht einfach nur nach dem Alter bestimmt und hiernach sind alle Frauen, welche noch nicht volle zwölf Jahr und alle Männer, welche noch nicht volle vierzehn Jahr alt sind, ohne Rücksicht auf ihre besondere physische Beschaffenheit (l. 3. C. quando tutores 5, 60.) an Schließung der Ehe gehindert, während nach älterem kanonischem Recht, wenn die physische Reife der durch die Eltern verlobten Personen sich schon vor dieser Zeit durch vollzogenen Beischlaf zeigte, die Verlobung ohne Weiteres in wirkliche Ehe überging (cap. 8. X. de desponsatione impuberum 4, 2). Nach den Grundsätzen des Tridentinischen Concils (s. unter C. II.) ist eine formlose Ehe überhaupt nicht mehr möglich, also auch nicht in diesem Falle, und somit erscheint nunmehr die Bestimmung des Römischen Rechts als die gemeinrechtliche. Partikularrechtlich jedoch kommen früh andere Bestimmungen über die Gränzen der Pubertät für die Eingehung der Ehe vor. Die Zürcher E.O. von 1525 fordert volle vierzehn Jahr der Frauen und volle sechszehn Jahr der Männer. Die Braunschw.-Lüneb. K.O. von 1545 ändert nur in Ansehung der Männer und zwar wiederum die vierzehn Jahr in sechszehn Jahr um (*Goeschen,* doctrina de matrimonio. Note 99. 100). Nach dem östreichischen Recht hört das Ehehinderniß der Impubertät für Männer wie Frauen erst mit dem vollendeten vierzehnten Jahre auf (Permaneder, Kirchenr. S. 693. Note 11). In Preußen (Landrecht II. 1. §. 36. 37) sollen regelmäßig Männer vor zurückgelegtem achtzehnten Jahre, Frauen vor zurückgelegtem vierzehnten Jahre nicht heirathen. (Ueber andere Partikularrechte Richter, Kirchenrecht §. 256. Note 6 und Blume, System des in Deutschland geltenden Privatrechts. Bonn 1852. S. 83.)

7. Altersungleichheit. Der Gegensatz der Impubertät ist das zu weit vorgeschrittene Alter oder die große Ungleichheit des Alters. Dieses ist gemeinrechtlich kein Ehehinderniß, da die wirkliche Ausübung des Concubitus nicht nothwendig zum Wesen der Ehe gehört (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 294. Note 5.). Partikularrechte aber enthalten Bestimmungen, wodurch die Ehen wegen ungleichen Alters wenigstens erschwert werden. (Richter, Kirchenrecht §. 256. Note 7. Preuß. Landr. II. 1. §. 8. Blume, a. a. O. S. 83.)

8. Impotenz. Die Impotenz, d. h. das Unvermögen der Ausübung des Beischlafes zur Zeit der Eheeingehung ist nach canonischem Recht ein, wenn auch privates, doch immer ein vernichtendes Hinderniß, sobald dieselbe unheilbar ist. Aus dem privaten Karakter ergibt sich schon, daß das Hinderniß, wenn dasselbe dem gesunden Ehegatten, schon bei Eingehung der Ehe bekannt war, von diesem hinterher nicht mehr benutzt werden kann, um die Annullation der Ehe zu beantragen (cap. 2. 3. 4. X. de frigidis 4, 15). Um das Vorhandenseyn des Hindernisses zu constatiren, genügt indeß das Geständniß des der Impotenz Beschuldigten nicht. Vielmehr soll auf Antrag des Gesunden nicht

eher zur Nichtigkeitserklärung geschritten werden, als bis durch Sachverständige die unheilbare Unfähigkeit festgestellt ist (cap. 4. 14. X. de probationibus 2, 19. cap. 5. 6. 7. X. de frigidis 4, 15. Resolutio 96 zu Sess. 24 des Tridentischen Concils von 1731, 1732 in der Leipz. Ausg. von Richter S. 258, 259). Läßt diese Zweifel übrig, so haben die Ehegatten das gemeinschaftliche Leben drei Jahre hindurch noch fortzusetzen und dann die Fortdauer des Unvermögens außerdem noch eidlich zu bestärken, der Kläger allein, wenn der beklagte Theil bei'm Läugnen verharrt; beide wenn der beklagte Theil das Unvermögen einräumt. Auf diese Weise soll dem bloßen Vorschützen des Unvermögens, um von der Ehe loszukommen, vorgebeugt werden. An diese Bestimmungen des canonischen Rechts schließen sich im Wesentlichen die ältesten evanglischen Kirchenordnungen an. So die Zürcher E.O. von 1525, die Baseler von 1529, die Genfer von 1541, die Brandenburger von 1573, die Preußische von 1584 und die Niedersächsische von 1585. Insbesondere haben die Zürcher, Brandenburger und Niedersächsische Ordnung, die erste eine einjährige, die beiden andern die volle dreijährige Probezeit für Constatirung der zweifelhaft gebliebenen Impotenz aufgenommen (*Goeschen*, doctrina de matrimonio Note 6. 102 a. 106). Hiernach muß das canonische Recht fortdauernd auch für die evangelische Kirche in dieser Lehre als das gemeine betrachtet werden, und zwar selbst in Ansehung der vorhin angegebenen Beweisregeln, sofern sie nur noch zu den übrigen Vorschriften über den Beweis im Proceß überhaupt passen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 348 Note 38.). Daher ist selbst der in den citirten Stellen des canonischen Rechts neben dem Partheien-Eide erwähnte — dem germanischen Recht (Sachsenspiegel III. 32) für Beweis von Statusverhältnissen überhaupt bekannte — Consacramentaleneid von sechs Personen, zu welchen entweder die Partei selbst oder noch ein Consacramentale die siebente Person die septima manus ist, in Partikularrechten noch in Gebrauch. Walter, Kirchenrecht 11. Aufl. §. 305 Note 23. Permaneder, Kirchenrecht S. 697.

Eigenthümliches ist von der Impotenz der Kastraten zu merken. Während nämlich sonst die Impotenz nach Römischem Recht nur Scheidungs-, nicht aber Annullationsgrund ist (l. 10. C. de repudiis 5, 17. Nov. 22. cap. 6.), so ist die Impotenz des Kastraten, d. h. desjenigen, welchem die zur Zeugung nöthigen Theile durch einen Akt vermittelst Schneidens genommen worden sind, im Römischen Recht ebenfalls ein vernichtendes öffentliches Ehehinderniß (l. 39. §. 1. D. de jure dotium 23, 3.). Das canonische Recht für diesen Punkt beruht auf einer Constitution Sixtus V. von 1589 Quum frequenter (Leipz. Ausg. des Tridentinum von Richter S. 555). Nach dieser sollen die Ehen von Eunuchen, d. h. von allen, welche durch einen besonderen Akt entmannt sind, sey es durch Schneiden (eigentliche Kastraten) — sey es durch Zerschlagen — Thlibiae oder Thlasiae (l. 1. 2. C. de eunuchis 4, 42. l. 128. D. de Verb. Signif. 50, 16. l. 5. D. ad legem Corneliam de sicariis 48, 8.) — desgleichen die Ehen von Spadones, d. h. von Personen, welche wegen natürlicher Beschaffenheit zum Beischlaf untüchtig sind (l. 6. pr. et §. 1. D. de liberis et postumis 28, 2. l. 14. §. 1. D. de manumissis vindicta 40, 3), sobald sie utroque teste carent, nicht geduldet werden. Hierdurch ist also der Begriff der Impotenz des Kastraten als eines vernichtenden öffentlichen Ehehindernisses nicht nur im canonischen Recht bestätigt, sondern auch noch auf andere Fälle der Impotenz ausgedehnt worden. Vermöge einer Dispensation indeß kann nach katholischem wie evangelischem Kirchenrecht auch Personen der bezeichneten Art eine Ehe gestattet werden (s.g. Josephs-Ehen). Eichhorn, Kirchenrecht Thl. II. S. 65, 349, 350. Glücks Pandekten-Commentar Thl. 23. S. 150.

9. Verwandtschaft. a. Natürliche. Die natürliche Verwandtschaft, d. h. die durch Gemeinschaft des Bluts vorhandene ist im Römischen Recht, gleichviel ob eheliche oder uneheliche (§. 10. J. de nuptiis 1, 10. vgl. Resolutio 98. 99. zur Sess. 24. d. Tridentinisch. Concils in der Leipz. Ausg. von Richter S. 261) in der geraden Linie d. h. zwischen Ascendenten und Descendenten durchweg ein vernichtendes öffentliches Ehehinderniß (l. 53. D. de ritu nuptiarum, 23, 2.). In der Seitenlinie ist die natürliche Ver-

wandtschaft ein vernichtendes und öffentliches Ehehinderniß nur unter Geschwistern und unter Personen, deren eine der andern parentis loco ist, d. h. unmittelbar unter dem gemeinschaftlichen Stammvater steht, während die andere entfernter ist. Der Großoheim ist also parentis loco der Großnichte — der Oheim der Nichte, die Großtante dem Großneffen u. s. w. (§. 2. 3. 5. J. de nuptiis 1, 10.). Das canonische Recht, veranlaßt durch Leviticus 18, 6.) hielt die Ehe seit dem achten Jahrhundert (Concil. Rom. 721, Eichhorn, Kirchenr. Thl. 2. S. 387, Walter, Kirchenr. §. 310 Note 17.) unter Verwandten überhaupt für unzulässig, fand aber in Hinblick auf eine Bestimmung des Römischen Rechts (*Paulus*, recept. sent. IV. 2. §. 8.) die Gränze der Blutsverwandtschaft der Seitenlinie im 7. Grad und gestattete daher hier die Ehe. Dabei wird jedoch seit Pabst Alexander II. 1065 nicht wie das Römische Recht thut durch den gemeinschaftlichen Stammvater durch, sondern auf beiden Seiten von demselben herabgezählt (can. 2. §. 5. C. 35. qu. 5.). Hiernach sind Geschwister im ersten Grade, Oheim und Nichte im zweiten ungleichen Grade, Geschwisterkinder (consobrini) im zweiten gleichen Grade, ein Geschwisterkind mit Geschwister Enkel im dritten ungleichen Grade, Geschwisterenkel (sobrini) im dritten gleichen Grade, Geschwisterenkel mit Geschwisterurenkel im vierten ungleichen Grade, Geschwisterurenkel im vierten gleichen Grade, Geschwisterurenkel mit Geschwisterururenkeln im fünften ungleichen Grade u. s. w. mit einander verwandt. Diese Berechnung ist wesentlich die auch in germanischen Rechtsquellen für die Berechtigung zum Erbrecht angewandte (Landr. des Sachsenspiegels Bd. I. Art. 3. §. 3.), in welchem ebenfalls das Erbrecht mit dem 7. Grade dieser Computation (canonische oder germanische Computation) zu Ende geht. Die Päbste selbst indessen haben es bei dieser Ausdehnung des Ehehindernisses wegen Verwandtschaft nicht belassen. Vielmehr hat Innocentius III. 1215 (cap. 8. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14.) das Ehehinderniß auf die vier Grade der Seitenverwandtschaft beschränkt; und zwar so, daß nicht nur der fünfte ungleiche Grad als der erste erlaubte erscheint (cap. 9. X. tit. cit.), sondern jede Ehe zuläßig ist, wenn nur einer im fünften Grade sich befindet, der andere möge dann dem gemeinschaftlichen Stammvater noch so nahe stehen, weil es immer nur auf die längere Seite ankomme. Demgemäß ist selbst der respectus parentelae der Heirath nicht mehr hinderlich (Eichhorn, Kirchenr. Thl. 2. S. 392. 397. Note 51. Richter, Kirchenr. §. 257. Note 19 a). Praktisch indeß hindert die Verwandtschaft auch nicht einmal in diesem Umfange mehr die Ehe. In der Acceptation der Baseler Dekrete (Koch, Sanctio pragmatica Germanorum, pag. 99) von 1439 wird als beschwerlich bezeichnet, daß man sich im vierten Grade der Consanguinität „ubi leviter dispensatur" immer noch nach Rom wenden müsse und das Tridentinum Sess. 24. cap. 5. sagt nur „in *secundo* gradu *nunquam* dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam." Indeß selbst diese Beschränkung wird in der Praxis der katholischen Kirche nicht beobachtet, indem im zweiten ungleichen Grade „in secundo gradu consanguinitatis attingente primum" (Permaneder, Kirchenr. S. 734 unten) Dispensationen vorkommen, so daß der Oheim die Nichte, oder die Tante den Neffen heirathet.

Wenn gleich nun die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. unter Tadel der vielen Ehehindernisse wegen Verwandtschaft, von denen dann doch leichtfertig Dispens ertheilt und dafür Gebühr genommen werde, im Allgemeinen erklären, von nun an nur die in den kaiserlichen Gesetzen und im Leviticus verbotenen Grade als Ehehindernisse gelten lassen zu wollen — die Nördlinger und Zürcher von 1525, Schwabacher von 1528, Baseler 1529, Hannoversche 1536, Würtemberger 1553, Kursächsische 1557, Brandenburger 1573 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 107, 108, 109.) — so schließen sich dennoch deren Bestimmungen im Einzelnen viel näher an das katholische Kirchenrecht in dieser Lehre an, offenbar, um möglichst in diesem Punkt Aergerniß zu vermeiden (Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 398), als man nach jener allgemeinen Auffassung erwarten sollte. Zunächst bleibt die Computation durchaus die canonische (Gösch., a. a. O. Note 116.) dann aber behalten die Pommersche K.O. von 1535, die Ritzebüttler und Bergedorfer

1544 ganz den bisherigen Umfang, indem sie ohne Dispens erst bei dem fünften ungleichen Grade das Hinderniß aufhören lassen (Gösch., a. a. O. Note 107. 118.).

Andere Ordnungen sind allerdings nicht so streng, behalten aber dennoch bei'm dritten Grade das Ehehinderniß noch fort. So die Würtembergsche von 1537, Pommersche 1542, Brandenburger 1573 (Gösch., a. a. O. Note 107. 116.) Andere gehen in der Concession noch etwas weiter, insofern sie wenigstens nur den dritten ungleichen Grad als einen verbotenen und Dispensbedürftigen betrachten. So die Pommersche und Kurpfälzische 1563, die Meklenburger 1570, Kursächs. 1580 (Gösch., a. a. O. Note 107. 116.). Dabei kommt noch in manchen K.O. die Absonderlichkeit vor, daß nur in den im Leviticus bezeichneten Fällen das Hinderniß vernichtend ist, während es in allen übrigen Fällen nur aufschiebend wirkt. So in der Meklenb. K.O. 1570, Preuß. 1584 (Gösch., a. a. O. Note 111. 112.). Der einzelnen eben aufgeführten strengen Bestimmungen ungeachtet, hat sich die Praxis in Folge der im Allgemeinen milderen Auffassung der Kirchen-Ordnungen allmälig immer freier gestellt, namentlich auch in Ansehung der Dispensationen, welche man anfangs in den im Leviticus speciell genannten Fällen um deswillen für absolut unzuläßig hielt, weil doch das mosaische Recht göttliches Recht sey (Lipzische O. 1538, Preußische O. 1584, bei Gösch., a. a. O. Note 107. 108.). Demgemäß kann man als neustes gemeines Recht der evangel. Kirche nur Folgendes annehmen: die gerade Linie ist durchgehends ein vernichtendes indispensables öffentliches Ehehinderniß. Die Seitenlinie desgleichen im ersten Grade, also in Ansehung der Geschwister. Außerdem besteht ein dispensables vernichtendes öffentliches Ehehinderniß im zweiten ungleichen Grade, sowie überhaupt bei vorhandenem respectus parentelae, in welchem also die evangel. Kirche bis auf den heutigen Tag ein Ehehinderniß mehr als die kathol. Kirche besitzt (Richter, K.O. §. 257. z. E. Eichh., K.R. Thl. 2 S. 400. 401.) In evangel. Partikularrechten dagegen ist der respectus parentelae als Ehehinderniß ganz aufgehoben (Preuß. Landr. Thl. 2, 1. §. 7. 8.). Nur für die Ehe mit der älteren Tante bedarf der Neffe auch in Preußen eines Dispenses.

b. Künstliche Verwandtschaft. Außer der natürlichen Verwandtschaft kennt das Recht auch eine künstliche und zwar das Römische Recht die durch Adoption, das canonische in Anschluß an die Römische Bestimmung der (l. 26. C. de nuptiis 5, 4.) die durch Taufe und Firmung zwischen den Pathen und dem Täufling, bezüglich Gefirmten, und dessen Eltern, desgleichen zwischen dem Taufenden, bezüglich Firmelnden und dem Täufling, bezüglich Gefirmten und dessen Eltern (Trident. Conc. Sess. 24. cap. 2. de reform. matrimonii und Leipz. Ausg. des Tridentinischen Concils von Richter S. 266 bis 268 drei hierauf bezügliche Resolutionen 1721, 1711, 1734) begründete. Jene Verwandtschaft heißt legale, bürgerliche, civile, diese geistliche oder spirituale. Die Adoptiv-Verwandtschaft ist nach Römischem Recht in demselben Maaße Ehehinderniß wie die natürliche, in der geraden Linie sogar noch nach erfolgter Emancipation. Das canonische Recht hat hier keine besonderen Bestimmungen, sondern erkennt die im Römischen Recht bezeichneten einzelnen Grade der Adoptiv-Verwandtschaft eben nur einfach an (§. 1. J. de nuptiis 1, 10. cap. unic. X. de cognatione legali 4, 12.), daher denn auch hier keine Abweichung der evangelischen Kirche zu bemerken ist. Die spirituale Cognation betreffend kommt selbige, obwohl die schmalkaldischen Artikel de potestate et jurisdictione episcoporum (*Tittmann*, libri symbolici p. 273) sich auf das Entschiedenste dagegen erklären, dennoch in einigen der ältesten evangel. Kirchenordnungen vor, so in der Lüneburger von 1543 und in der Württemberger von 1553 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 119.). Die meisten Ordnungen freilich übergehen sie ganz und andere desselben Jahrhunderts — die vorhin angeführte Schwabacher, Pommersche, Preußische, Niedersächsische — heben die spiritualis cognatio ausdrücklich auf (Gösch., a. a. O. Note 120.). So existirt denn dieselbe gegenwärtig in der evangelischen Kirche nirgend mehr als Ehehinderniß.

10. Schwägerschaft. *Affinitas.* Der Ausdruck Affinitas, deutsch Schwägerschaft, findet im Römischen Recht Anwendung theils auf das Verhältniß der Ehegatten unter

sich (l. 8. D. de condictione causa data causa non secuta 12, 4. l. 38. §. 1. D. de usuris 22, 1.) theils auf das Verhältniß des einen Ehegatten zu den Verwandten des andern (l. 4. §. 3. D. de gradibus et affinibus 38, 10.). Die Ehe ist hier in der geraden Linie, d. h. unter Schwieger-Ascendenten und Schwiegerdescendenten, sowie unter Stief-Ascendenten und Stiefdescendenten untersagt, während in der Seitenlinie die Ehe nur mit des ehemaligen Ehegatten Bruder bezüglich Schwester (unter Schwager und Schwägerin) verboten ist. Eine Berechnung nach Graden erscheint hienach im Römischen Recht überflüssig, obwohl auch von Graden der Affinität gesprochen wird (l. 4. §. 5. vgl. mit l. 10. pr. D. de gradibus et affinibus 38, 10.). Wegen eines der Affinität analogen Verhältnisses (Quasiaffinitas) verbietet das Römische Recht auch die Ehe zwischen Stiefvater und gewesener Frau des Stiefsohnes, welche als Schwiegertochter der frühern Ehefrau des Stiefvaters doch nur deren Verschwägerte, aber nicht deren Verwandte war. Ebenso verbietet das Römische Recht die Ehe zwischen Stiefmutter und gewesenen Mann der Stieftochter, welcher als Schwiegersohn des früheren Ehemannes der Stiefmutter doch wiederum nur dessen Verschwägerter, nicht aber dessen Verwandter war (l. 15. D. de ritu nuptiarum, 23, 2.), desgleichen wird nach Analogie der Affinität verboten, die Ehe zwischen dem Manne und der Tochter seiner geschiedenen Frau aus späterer anderweitigen Ehe, sowie die Ehe zwischen einer Frau und dem Sohne ihres geschiedenen Mannes aus späterer anderweitigen Ehe (l. 12. D. de ritu nuptiarum 23, 2.). Endlich verhindert die Analogie der Schwägerschaft die Ehe zwischen dem Vater und der gewesenen Braut des Sohnes, sowie die Ehe zwischen der Mutter und dem gewesenen Bräutigam der Tochter — sowie umgekehrt die Ehe zwischen dem Sohne und der gewesenen Braut des Vaters u. s. w. (l. 12. §. 1. 2. l. 14. §. ultim. D. de ritu nuptiarum 23, 2.).

Das canonische Recht kennt den Ausdruck Affinität für das Verhältniß der Ehegatten unter einander nicht, betrachtet vielmehr mit Vollziehung der Ehe also mit eingetretenem Beischlaf die Eheleute ganz als eine und dieselbe Person (c. 14. C. 35. qu. 2. 3.). Hieraus wird dann die Folgerung gezogen, daß sämmtliche Verwandten des einen Ehegatten eigentlich auch Verwandte des andern seyen. Da hierbei das Hauptgewicht auf die copula carnalis gelegt wird, so wird die Affinität auch durch außerehelichen Beischlaf (sogen. affinitas illegitima) begründet (c. 6. C. 35. qu. 2. 3.) und zwar ursprünglich in demselben Maaße wie durch ehelichen Beischlaf begründet. Daher die Affinität nicht sowohl wie im Römischen Recht das Verhältniß des einen Ehegatten zu den Verwandten des andern, als vielmehr das Verhältniß des einen Concumbenten zu des andern Concumbenten Verwandten ist. Eben daher kann das Ehehinderniß selbst noch nach geschlossener Ehe durch Ehebruch mit einer dem Ehegatten verwandten Person begründet werden (affinitas superveniens c. 19. 20. C. 32. qu. 7.). Auch erklärt sich hieraus, daß das Ehehinderniß nicht auf die gerade Linie und Bruder und Schwester des Concumbenten, wie im Röm. Recht beschränkt bleibt, vielmehr dieselbe Ausdehnung und Gradeberechnung wie die eigentliche Verwandtschaft erfährt (c. 3. C. 35. qu. 5.). Hierbei aber ist das canonische Recht nicht stehen geblieben. Vielmehr wurde einmal eine Affinität unter gewissen Voraussetzungen selbst zwischen den Verwandten der Ehegatten angenommen, welche dem Prinzip der Affinität nach, nicht affines seyn können, insofern die Ehe zwischen den in zweiter Ehe erzeugten Kindern der Frau und den Verwandten des ersten Mannes für unzuläßig erklärt wurde (cap. 5. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14. vgl. mit C. 35. qu. 10.). Ferner wurden die oben erwähnten auf Analogie mit der Affinität gegründeten einzelnen Ehehindernisse des römischen Rechts theils zu einer affinitas secundi und tertii generis theils auch auf mehrere Grade der Seitenlinie der verlobten Personen ausgedehnt. Indem jedoch Innocentius III. die Ehehindernisse wegen Verwandtschaft in der Seitenlinie mit dem 5. Grade aufhören ließ, wurden auch die Ehehindernisse der Affinität in derselben Weise beschränkt und mit dem Ehehinderniß unter Verwandten der Ehegatten auch das der Affinitas secundi und tertii generis ganz aufgehoben (cap. 8. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14.), so daß nunmehr auch

die im Röm. Recht zwischen Stiefvater und Wittwe des Stiefsohns und die zwischen Stiefmutter und Wittwer der Stieftochter verbotene Ehe, nach canonischem Recht für zuläßig erachtet wurde (Leipz. Ausg. des Tridentinum von Richter. Rechtsfälle Nr. 100 zu Sess. XXIV. de reform. matrim. von 1721 S. 261). Eine weitere Beschränkung der Ehehindernisse erfolgte durch die Bestimmung Innocentius III., daß die affinitas superveniens die Ehe nicht mehr annullire (cap. 6. 10. X. de eo qui cognovit consanguineam uxoris 4, 13.). Auch hat das Tridentinische Concil das Ehehinderniß der unehelichen Affinität auf den zweiten und die Quasi-Affinität durch Verlöbniß auf den ersten Grad der Seitenlinie beschränkt (Trident. Conc. Sess. 24. c. 3. 4. de reformat. matrimonii).

Die evangelischen Kirchenordnungen stellen sich gegen das Ehehinderniß der Affinität und Quasiaffinität gerade so wie gegen das Ehehinderniß der Verwandschaft (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 116. 118 a). Obwohl sie daher auch hier eigentlich nur die in den kaiserlichen und göttlichen Gesetzen (Leviticus) verbotenen Grade aufrecht erhalten wollen (Kurpfälzer K.O. 1563), wird dies Ehehinderniß dennoch erst allmälig diesem Prinzip gemäß reducirt. Nur daß man abweichend vom Röm. Recht die uneheliche Affinität fortdauernd ebenfalls berücksichtigt (*J. H. Böhmer*, Jus ecclesiasticum Protestant. Lib. IV. tit. 14. §. 40. 41. Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 417 Note 42.). Die Rückkehr zum Röm. Recht im Uebrigen brachte mit sich, daß das Ehehinderniß des Röm. Rechts, aus welchem die Affinitas secundi generis entstanden war, wiederum anerkannt ward, obwohl solches dem heutigen kath. Kirchenrecht wegen der Bestimmung Innocentius III. unbekannt ist (Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 258. Note 20.). In neueren Gesetzgebungen wie im Preuß. Landr. existirt die Affinität als Ehehinderniß überhaupt nur für die gerade Linie, so daß also die Ehe zwischen Schwager und Schwägerin ohne Weiteres zuläßig ist. Der Begriff der Quasi-Affinität aber ist diesem Partikularrecht ganz unbekannt (Eichh., Kirchenr. Bd. 2. S. 418.). Wo allein die wirkliche Affinität in der geraden Linie Ehehinderniß ist, findet auch eine Dispensation nicht statt. Dagegen wird von dem Hinderniß in der Seitenlinie der Affinität und von dem der Quasiaffinität, wo selbige überhaupt bestehen, doch wenigstens dispensirt. Richter, Kirchenr. 4. Aufl. S. 258 Note 24.

11. Ehebruch. 12. Mord. Der Ehebruch, das adulterium, kann in doppelter Weise als ein Ehehinderniß erscheinen. Einmal nämlich, insofern der wegen Ehebruchs geschiedene schuldige Ehegatte überall nicht wieder heirathen soll, wenigstens nicht so lange der unschuldige ehmalige Ehegatte noch lebt (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 235 und unter E. II. 3.). Außerdem aber verbietet das Röm. Recht die Ehe zwischen dem Ehebrecher und derjenigen, mit welcher er die Ehe gebrochen hat, überhaupt und namentlich auch für den Fall, da die Ehe, welche durch Ehebruch verletzt worden war, durch den Tod des unschuldigen Ehegatten gänzlich aufgelöst seyn sollte (Nov. 134. cap. 12.). Nach canonischem Recht der Decretalen (cap. 1. 3. 6. 7. X. de eo, qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium 4, 7.) dagegen wird den Ehebrechern, nachdem die durch das adulterium verletzte Ehe durch Tod des unschuldigen Ehegatten gelöst ist, regelmäßig allerdings gestattet eine Ehe einzugehen, und ist die neue Ehe nur dann nichtig, wenn sich die Ehebrecher noch während des unschuldigen Ehegatten Leben auch noch — in Aussicht auf den Tod des letzteren — mit einander verlobt, oder wenn beide oder einer von ihnen dem Ehegatten nach dem Leben gestellt haben. Unabhängig von Ehebruch ist ein vernichtendes Ehehinderniß vorhanden zwischen dem Mörder des Ehegatten und dem überlebenden andern Ehegatten, wenn die Ermordung „insidiis et machinationibus“ des letzteren ausgeführt ist (cap. 1. X. de conversione infidelium, 4, 33.).

In den meisten evangelischen Kirchen-Ordnungen des 16. Jahrhunderts werden die eben genannten beiden Ehehindernisse gar nicht erwähnt, woraus wohl nur zu schließen, daß man in dieser Beziehung eine Aenderung des canonischen Rechts nicht für nöthig hielt. Nur in der Genfer K.O. 1541 wird ganz allgemein bemerkt, daß „pour le scandale et les dangers, qui y sont“ die Ehe zwischen Ehebrechern überhaupt unzuläßig seyn

solle und somit das strengere Prinzip des Röm. Rechts adoptirt (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 122.). Ganz im Gegensatz hievon ist der Niedersächsischen KO. 1585 selbst das canonische Recht noch zu streng (Göschen a. a. O. Note 123.). Die spätere evangelische Praxis und die späteren Gesetzgebungen haben indeß im Allgemeinen das canonische Recht nicht nur festgehalten, sondern eher noch, wie z. B. das Preußische Recht, verschärft (Preuß. Landr. Thl. 2. Tit. 1. §. 25 u. f., Eichh., Kirchenr. Bd. 2. S. 378, 379 Note 13—15.).

13. *Cultus disparitas* (Religions=Verschiedenheit). a. Nichtchristliche Religion. Das Röm. Recht verbietet theils indirect die Ehen zwischen Heiden und Christen, insofern die Ehen zwischen Provincialen und Barbaren untersagt werden (l. unica Th. C. de nuptiis gentilium 3, 14. Gitzler, Eherecht §. 18. Note 2.), theils direct die Ehen zwischen Juden und Christen (l. 6. C. de Judaeis et coelicolis 9, 1.) Der Apostel Paulus mahnt nur allgemein von der Gemeinschaft mit Ungläubigen ab (2 Cor. 6, 14.) und beantwortet (1 Cor. 7, 12 f.) die Frage, ob man sich von dem Ungläubigen, mit welchem man bereits verheirathet sey, wieder scheiden lassen könne. Hier soll der Gläubige, so der Ungläubige sich die Fortsetzung der Ehe gefallen läßt, sich nicht scheiden. Dieser Fall ist es auch eigentlich, welchen das canonische Recht vor Augen hat, und wesentlich nach der Auffassung des Apostels entscheidet. Sofern nämlich eine Ehe unter Nichtchristen eingegangen ist und einer der Ehegatten Christ wird, soll die Ehe, sobald sie ohne Gefahr des Glaubens für den christlichen Ehegatten fortgesetzt werden kann, fortbestehen, widrigenfalls aber die Ehe gelöst und sogar die Eingehung einer neuen Ehe gestattet werden (C. 28. qu. 1. cap. 7. X. de divortiis 4, 9.). Ein wirklich vernichtendes Ehehinderniß ist die heidnische und jüdische Religion erst allmälig durch eine allgemeine Observanz geworden (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 306. Note 4.). An diese letztere Auffassung hat sich die evangelische Kirche einfach angeschlossen, ungeachtet dessen, daß Luther die Ehe mit einem Heiden oder Juden einmal für statthaft erklärt hat (Luthers Werke von Walch Bd. 10. S. 756. Richter, Kirchenr. §. 261. Note 4.). So wird namentlich in der Niedersächsischen K.O. 1585 (*Goesch.*, doctrina Note 130.) verboten, daß man sich mit einem Unchristen und Ungläubigen verheirathe. In den meisten evangel. K.O. aber scheint man, dies ausdrücklich auszusprechen, für unnöthig gehalten zu haben — denn aus dem Schweigen hierüber umgekehrt auf Zuläßigkeit der Ehe mit Ungläubigen schließen zu wollen, ist um deswillen unstatthaft, weil schon vor Ehen mit nicht orthodoxen Christen gewarnt wird und Maaßregeln gegen die Schließung solcher Ehen bekannt sind (s. unter B. II. 13. b.). Demgemäß ist bis in die neueste Zeit die Ehe mit Ungläubigen, und namentlich mit Juden, als eine nichtige auch in den bürgerlichen Gesetzgebungen behandelt worden. Erst in diesem Jahrhundert hat man in einzelnen deutschen Ländern begonnen, die Ehe zwischen Juden und Christen für zuläßig zu erklären (Blume, Privatrecht S. 87. Weimarsches Edict 20. Juni 1823. Braunschw. Gesetz 23. Mai 1848. Hamburger Provisorische Verordnung 25. Sept. 1851). Mit Unrecht jedoch zählt hierher Richter (Kirchenr. §. 261. Note 5.) auch das Meklenburger Recht, da das hierher treffende Edikt 22. Febr. 1812, wenn es überhaupt ordnungsmäßig publicirt ist, wiederum suspendirt worden ist. Eine eigenthümliche Bewandtniß hat es mit dem Preuß. Recht. Dieses nämlich (Landr. Thl. 2. Tit. 1. §. 36.) verbietet die Ehe zwischen Juden und Christen nicht ausdrücklich, insofern es nur heißt, daß ein Christ mit solchen Personen keine Ehe schließen solle, welche nach den Grundsätzen ihrer Religion, sich den christlichen Ehegesetzen zu unterwerfen, gehindert würden. Die Praxis ist aber entschieden gegen die Ehen zwischen Juden und Christen (Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 261. Note 5.), wenigstens insoweit als die kirchliche Einsegnung die nothwendige Form der Eheeingehung ist. In diesem Sinne spricht sich ein Erlaß der Abtheilung im Ministerium der geistlichen Angelegenheiten für die innern evangelischen Kirchensachen vom 27. Mörz 1849 und ein andrer vom 7. März 1850 aus (Aktenstücke aus d. Verwaltung dieser Abth. d. Minist. vom 26. Jan. 1849 — 11. Juni 1850. S. 76).

Anders wenn nach der Verordnung vom 30. März 1847 ausnahmsweise eine nicht kirchliche Form der Eheschließung zuläßig ist (s. unter C. III. 2. b.)

b. Verschiedene christliche Confession (gemischte Ehe). So gewiß die Verschiedenheit der Religion für Christen mit Nichtchristen gemeinrechtlich ein vernichtendes Ehehinderniß ist, ebenso gewiß ist in der Verschiedenheit nur der christlichen Confession gemeinrechtlich ein vernichtendes Ehehinderniß nicht zu finden; und namentlich besteht ein solches nicht für Ehen zwischen Christen katholischer und evangelischer Confession. An diese Ehen denkt man vorzugsweise, wenn man von gemischten Ehen redet. Die katholische Auffassung dieser Ehen hat sich an die über die Ehen mit häretischen Personen angeschlossen, welche nur gemißbilligt, nicht aber für nichtig erklärt (cap. 14. in VI. de haereticis 5, 2.), ja sogar als Sakramente behandelt werden (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 300. Note 11. §. 301. Note 6. §. 324. Note 3. §. 324 a. Note 1.). Seit dem westphäl. Frieden (Art. V. §. 35.) konnte im deutschen Reich der Ausdruck haereticus im juristischen Sinne auf die Evangelischen nicht mehr bezogen und weniger als je die Ungültigkeit einer Ehe zwischen Katholiken und Evangelischen behauptet werden. Von solchen Ehen aber abzurathen oder solche zu mißbilligen, konnte den katholischen Geistlichen dessen ungeachtet um so weniger gewehrt werden, als auch die ältesten evangelischen K.O. namentlich z. B. die Preußische 1544 und Hojaische 1581 (*Goesch.*, doctrina de matr. Note 124—131.) vorschreiben, vor der Trauung den Glauben der Verlobten zu prüfen, und hierdurch ebenfalls Ehen mit nicht orthodoxen Personen, also namentlich auch mit Katholiken mißbilligen. Beide Kirchen betrachten somit eine gemischte Ehe als eine solche, welche besser unterbliebe, als daß sie geschlossen würde. Die wegen der gemischten Ehe der katholischen Kirche gemachten Vorwürfe beziehen sich daher nicht sowohl auf diese Mißbilligung, als vielmehr auf die Bedingungen, unter welchen die katholische Kirche eine solche Ehe dennoch zuläßt.

Das wichtigste Mittel, solche Bedingungen stellen zu können, existirt erst seit dem Tridentinischen Concil. Während nämlich bis dahin (s. unter C. I.) keine Art von Form für die Eheschließung im canonischen Recht geboten war und sich somit häretische Personen durch heimliche Ehen gegen den vor geschloßner Ehe geltend zu machenden Einfluß der Kirche schützen konnten, fordert das Tridentinum (s. unter C. II.) eine Abschließung der Ehe vor dem kompetenten katholischen Pfarrer und zweien oder dreien Zeugen. Wenn die katholische Kirche behauptete, daß sich dieser Bestimmung eigentlich auch alle Evangelischen, selbst wenn sie unter einander eine Ehe eingingen, unterwerfen müßten, so behauptete sie noch viel mehr, daß bei gemischten Ehen eine solche Unterwerfung unter das Tridentinum Platz greifen müsse, sobald nur dasselbe an den betreffenden Orten publicirt und ein kathol. Geistlicher zu haben sey. Zugleich aber nahm man an, daß die Erfüllung der einer gemischten Ehe gestellten Bedingungen weder durch die Autorität des Pfarrers, noch auch selbst durch die des Diöcesanbischofs, vielmehr nur durch die Autorität, des Pabstes gesichert sey, bei welchem um deswillen eine Dispensation gesucht werden müsse. Ueber diese modernen Auffassungen des päbstlichen Stuhls in Betreff gemischter Ehen, wonach also die verschiedene christliche Confession zum Mindesten zu einem öffentlichen aufschiebenden Ehehinderniß gestempelt wird, wird man namentlich in zwei Erlassen Benedikt XIV. belehrt, deren einer eine Declaration zu Sess. 24. de reform. matrim. des Tridentinischen Concils für Holland und Belgien bestimmt ist und in das Jahr 1741 (4. Nov.) gehört (Leipz. Ausg. des Trident. Conc. von Richter S. 324, 325); während der andere in Form eines Breve „Magnae nobis" im Jahre 1748 nach Polen ergangen ist (Leipz. Ausg. d. Trid. Conc. v. Richter S. 558—560). In jener ersteren Declaration wird ausnahmsweise für die Niederlande nachgelassen, daß die Tridentinische Form weder bei rein evangelischen noch bei gemischten Ehen juristisch nothwendig sey, während außerhalb der Niederlande das oben bezeichnete Prinzip als gemeines Recht festgehalten wird. In dem letzteren Breve wird die Nothwendigkeit der Dispensation und das Dispensationsrecht des Pabstes für einzugehende gemischte Ehen ausdrücklich

bezeugt und zugleich die Voraussetzung angegeben, unter welcher die Dispensation erfolgen solle. Diese Voraussetzung ist keine geringere als die der gänzlichen Abschwörung der Ketzerei in Verbindung mit dem Uebertritt in die katholische Kirche und die der Verheißung, die Kinder in der katholischen Confession erziehen zu lassen. Für den Fall, daß nach den besondern Umständen und Verhältnissen die Abschwörung, bezüglich der Uebertritt würde erlassen werden, soll zum mindesten Caution gegen die Gefahr des Abfalls des katholischen Theiles gefordert werden. An Breven, welche speciell für ganz Deutschland über die gemischten Ehen ergangen wären, fehlt es durchaus (Jakobson, über die gemischten Ehen in Deutschl. S. 20), während dergleichen für einzelne deutsche Territorien allerdings vorhanden sind. So ist vermöge einer Declaration der Congregatio Trid. Conc. die für die Niederlande gegebene Declaration 1765 auf Breslau und 1793 auf das Herzogthum Cleve ausgedehnt worden (Leipz. Ausg. des Trid. Conc. von Richter S. 326 Nr. 177.). Außerdem enthalten die bürgerlichen Partikularrechte besondere Bestimmungen über die gemischten Ehen. Was insbesondere das Preuß. Landr. betrifft (Th. 2. Tit. 11. §. 441 ff.), so sind nach ihm gemischte Ehen nicht nur zweifellos zuläßig, sondern auch ohne Schwierigkeit einzugehen, sofern der kath. Pfarrer, welcher seine Mitwirkung verweigert, es sich gefallen lassen muß, daß solche von irgend einem andern, namentlich einem evangelischen Pfarrer gewährt werde. In Bezug auf die religiöse Erziehung der Kinder besteht die landrechtliche Bestimmung, wonach die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der der Mutter folgen, seit der Declaration vom 20. Nov. 1803 nicht mehr. Vielmehr sollen sämmtliche Kinder in der Religion des Vaters unterrichtet werden, und, hievon abzuweichen, kein Ehegatte den andern durch Verträge verpflichten dürfen, so jedoch, daß, so lange die Eltern über den ihren Kindern zu ertheilenden Unterricht einig sind, Niemand ein Recht hat, den Eltern zu widersprechen (Landr. Th. 2. Tit. 2. §. 78.). Die Anwendung dieser bürgerlichen Gesetze hat in den einzelnen Diöcesen Preußens (wegen Breslau, Ermeland, Kulm, Gnesen und Posen. Jakobson, üb. d. gemischten Ehen S. 29 Note 1., S. 46 Note 1., S. 42, 43, 44, 46) bis zum Jahre 1815 keine Schwierigkeiten gefunden oder die etwa von den Bischöfen erhobenen Schwierigkeiten wurden beseitigt. Erst mit dem Jahre 1815, d. h. mit Erwerbung der ehemaligen Erzstifte Trier und Köln, fanden auch in Preußen und zwar hauptsächlich deshalb die gemischten Ehen Schwierigkeiten, weil in den neuerworbenen Gebieten eine viel strengere Praxis galt als in den alten Provinzen und es unzuläßig erschien, in den verschiedenen Theilen der Monarchie ganz verschiedene Grundsätze zu befolgen, zumal wenn diese verschiedenen Theile geographisch nahe an einander gränzten. Zunächst und zwar unterm 17. Aug. 1825 versuchte die bürgerliche Gewalt die Ungleichheit durch Ausdehnung der Verordnung von 1803 und der milden Praxis auch auf die neuen Provinzen aufzuheben. Dieser Versuch aber mißlang, sofern man die Bischöfe ohne vorangegangene Verhandlungen mit dem päbstlichen Stuhl zur Befolgung jener Verordnung nicht zu bestimmen vermochte. Das von Pius VIII. unterm 25. März 1830 erlangte Breve aber war den Worten nach viel zu streng, um den Wünschen der Regierung zu entsprechen. Daher suchte man wenigstens über eine milde Anwendung derselben mit den Bischöfen sich zu verständigen, und fand hiezu den Kölner Erzbischof Spiegel zu Desenberg bereit (Darlegung des Verfahrens der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln, Berlin 1838), dessen Ansichten sich im Jahre 1834 die Suffraganbischöfe von Trier, Münster und Paderborn anschlossen. Demgemäß ergingen Instructionen an die General-Vicariate und Hirtenbriefe an die Pfarrer, wonach jeder Pfarrer ohne Einholung einer Dispensation der Eingehung einer gemischten Ehe assistiren dürfe und, statt ein Versprechen für die katholische Erziehung der Kinder zu fordern, mit dem katholischen Theile nur eine Prüfung in Hinsicht auf seine religiösen Gesinnungen anstellen solle. Diese Prüfung aber war nichts anders als eine Form des ohnedies in deutschen Diöcesen vor der kirchlichen Einsegnung gebräuchlichen Braut-Examens (Richter, Kirchenr. §. 264. Note 1.) und zur Wahrung der Interessen der katholischen Kirche eigentlich nur dann von Bedeutung, wenn die Braut

katholisch war, da im Falle der katholischen Confession des Mannes die Kinder auch nach der Verordnung von 1803 sämmtlich ohne Weiteres der katholischen Kirche zufielen und noch zufallen. Nur wenn bei Vorhaltung des Umstandes — daß sämmtliche Kinder aus der Ehe mit dem evangelischen Bräutigam evangelisch werden würden — die Braut sich leichtfertig und gleichgültig („inexcusabilis temeritas") gegen das katholische Religionsbekenntniß zeige, sollte die Einsegnung oder, was dasselbe sagt, die kirchliche Trauung verweigert und die Theilnahme des Pfarrers auf die s.g. passiva assistentia beschränkt werden, d. h. auf die Vornahme der Proclamation und auf die bloße Annahme des Eheconsenses, welche im Pfarrhause oder in der Sakristei, nicht aber in der Kirche, erfolgen solle, und nach Vorschrift des Trident. Concils die juristisch allein nothwendige Form für die Abschließung der Ehe ist. Zugleich sollte in einem solchen Falle der Pfarrer literae dimissoriales dahin ausstellen, daß die Proclamation geschehen und ein trennendes Ehehinderniß nicht bekannt geworden sey, vermöge deren die Verlobten bei einem evangelischen Geistlichen die Trauung nachsuchen könnten. Mit Hülfe dieser Instructionen und Hirtenbriefe gestaltete sich nun auch in den neuen Provinzen dieselbe milde Praxis bei gemischten Ehen, welche in den alten schon bekannt gewesen war, bis der Widerstand des Erzbischofs Droste-Vischering im Jahre 1837 diese Praxis wiederum und zwar nicht bloß in den neuen, sondern auch in den alten Provinzen, deren Bischöfe sich dem Kölner Erzbischof anschlossen, störte, und von Neuem das Versprechen, die Kinder katholisch erziehen zu lassen, gefordert, widrigenfalls nur passive Assistenz geleistet wurde (s. die Schrift "das Verfahren der preuß. Regierung 2c." und Jakobson, gemischte Ehen S. 51). Ganz neuerdings hat man sich indessen nicht einmal an einem Versprechen der genannten Art genügen lassen, vielmehr sich der ältern Praxis noch mehr genähert. Unterm 15. März 1853 hat nämlich der Bischof Arnoldi zu Trier, und zwar wie es scheint auf Grund eines bis jetzt noch nicht veröffentlichten päbstlichen Breve, in einem Hirtenbrief an seine Diöcesanpfarrer, jede Assistenz bei gemischten Ehen untersagt, bevor nicht päbstlicher oder bischöflicher Dispens eingeholt und alsdann ein eidliches Versprechen, die Kinder katholisch erziehen zu lassen, abgegeben sey. Aber selbst, wenn diese beiden Voraussetzungen eingetreten, solle doch weder eine Proclamation noch auch eine kirchliche Einsegnung zuläßig seyn und somit nicht einmal alles das geleistet werden, was bisher noch zu dem Begriff der passiven Assistenz gerechnet worden war, denn die Proclamation hatte man bisher immer noch als zur passiven Assistenz gehörig, betrachtet (Reyscher in der Zeitschrift für deutsches Recht. Bd. 14. Heft 1. 1853. Der Erlaß des Bischofs Arnoldi u. s. w. S. 68 f.). Seitens der weltlichen Gewalt ist bis jetzt hiergegen nur eine Erklärung des Königs vom 1. Juni 1853 bekannt geworden, in welcher derselbe in seiner Eigenschaft eines obersten Heerführers jeden Offizier der Armee, der dem in jenem Hirtenbrief geschehenen Ansinnen nachkomme, mit Entlassung aus dem Heere bedroht.

Durch diese neueren Vorgänge ist begreiflicher Weise das im Preußischen Staat für die gemischten Ehen bestehende rechtliche Prinzip nicht alterirt worden. Vielmehr gilt fortdauernd das Versprechen in Ansehung der religiösen Erziehung der Kinder juristisch für unverbindlich und steht nach einem Rescript vom 20. Januar 1817 ebenfalls fortdauernd fest, daß der katholische Pfarrer, welcher die kirchliche Einsegnung verweigert, diese Weigerung schriftlich erklären soll, und daß diese schriftliche Weigerung als literae dimissioriales gilt, durch welche die Competenz des evangelischen Pfarrers für die Einsegnung begründet wird (Gitzler, Eherecht §. 32. Note 13.). Damit jedoch ist nicht gesagt, daß der evangelische Pfarrer zur Einsegnung einer solchen Ehe genöthigt werden dürfe, denn wenn solches nach dem Landrecht allerdings gerechtfertigt scheinen könnte, so würde dies doch nicht zu der Kabinetsordre des Jahres 1846 passen, welche die Weigerung eines evangelischen Pfarrers, geschiedene Ehegatten einzusegnen, als ein Recht des Gewissens respectirt (Gitzler, Eherecht S. 63 Note 1. und unter C. III. 2. a.).

Was die Behandlung der gemischten Ehen in den beiden größten katholischen Staaten Deutschlands — Oesterreich und Baiern — betrifft, so beruht solche in dem letzteren

auf einem Breve Gregor XVI. vom 27. Mai 1832 und einer demgemäß gegebenen Instruction des Kardinals Bernetti vom 12. Sept. 1834. Für das erstere existirt eine apostolische Instruction des Kardinal-Staats-Secretärs Lambruschini an die Erzbischöfe und Bischöfe der deutsch-österreichischen Staaten vom 22. Mai 1841. Dort wie hier ist im Wesentlichen der Standpunkt des Breve Pius VIII. für Preußen festgehalten und die Assistentia passiva das Aeußerste, was, im Falle das Versprechen, die Kinder katholisch erziehen zu lassen, geweigert wird, der katholische Pfarrer leisten darf.

III. Dispensation von Ehehindernissen. Die Dispensation bezieht sich überhaupt nur auf gewisse öffentliche — sey es vernichtende, sey es aufschiebende — Ehehindernisse, da, wie aus dem Obigen erhellet, gewisse öffentliche Ehehindernisse indispensable sind und da die Geltendmachung der privaten Hindernisse ihrem Begriffe nach den Interessenten selbst überlassen bleibt. In beiden Kirchen erfolgt die Dispensation vom Kirchenoberen, oder bei bürgerlichen Hindernissen von der bürgerlichen Obrigkeit. In der katholischen Kirche ist für alle vernichtenden Ehehindernisse und für das aufschiebende Ehehinderniß der Ketzerei der Pabst allein zur Dispensation befugt. In allen übrigen Fällen ist der Bischof competent. Ausnahmsweise tritt seine Competenz auch in den dem Pabste reservirten Fällen, bei geheimen Ehehindernissen, wenn Gefahr im Verzuge, wenn der päbstliche Stuhl unzugänglich und kraft besonderer päbstlicher Vollmachten, Facultates, ein. Diese werden dann alle fünf Jahr erneuert und deshalb Facultates quinquennales oder Indulta quinquennalia genannt. Die vom Pabste wie vom Bischof ertheilten Dispensationen setzen indeß immer genügende Gründe — z. B. Abstellung eines Aergernisses, Beilegung von Feindschaften in Familien, bereits erfolgte Schwängerung, überreifes Alter der Braut u. s. w. — voraus (Permaneder, Kirchenr. §. 407.). In der evangel. Kirche ertheilt die Dispensation je nach der Wichtigkeit der Fälle der Landesherr, die Consistorien oder Superintendenten (so schon nach den KO. des 16. Jahrh. *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 151. 152. 153.). Sofern der Landesherr in seiner Eigenschaft als Kirchenoberer überhaupt zu dispensiren befugt ist, ist er hiezu auch in den ihn selbst betreffenden Verhältnissen berechtigt, obwohl der Gebrauch besteht, in solchen Fällen ein theologisches Bedenken einzuholen (Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 65 Note 6.). Bei bürgerlichen Ehehindernissen, von denen kraft Landeshoheit dispensirt wird, fällt auch dieser Gebrauch fort. In Preußen insbesondere steht seit der die Ressort-Verhältnisse der Provincialbehörden für das evangelische Kirchenwesen betreffenden Verordnung vom 27. Juni 1845 zunächst den Consistorien das Dispensationsrecht zu und bildet seit dem Erlaß vom 29. Juni 1850 der evangelische Oberkirchenrath hierfür die höhere Instanz (Aktenstücke aus der Verwaltung des evangel. O.-Kirchenraths. Berl. 1851. Heft 1. S. 2).

C. Form der Eheschließung. I. Aelteres canonisches Recht. Begriff der Winkelheirath, *matrimonium clandestinum*, im Gegensatz der förmlich geschlossenen Ehe. Der materielle Inhalt der Eheschließung ist die gegenseitige Erklärung von Mann und Frau, sofort mit dieser Erklärung die Ehe zu beginnen. Das canonische Recht führt (cap. 31. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1. cap. 3. X. de sponsa duorum 4, 4.) als Beispiel einer eigentlichen Eheerklärung an „ego te accipio in meam" und „ego te accipio in meum," wobei also die Präsensformen gebraucht die verba de praesenti gestellt sind. Hiermit erläutert sich, warum der Ausdruck sponsalia de praesenti mit Eheerklärung gleichbedeutend ist, und daß im canonischen Recht für die Erklärung, welche wir gegenwärtig vorzugsweise als Eheverlöbniß bezeichnen, der Ausdruck sponsalia de futuro gebraucht wird, weil durch dasselbige nur versprochen wird, dereinst eine Ehe mit einander eingehen zu wollen („ego te recipiam in meam" und „ego te in meum"). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Unterschied zwischen sponsalia de praesenti und sponsalia de futuro ein in der Natur der Sache liegender ist, welcher durch kein positives Recht aufgehoben werden mag. Wenn daher Manche (wie z. B. Richter, Kirchenr. §. 271.) behaupten, daß durch das Trident. Concil, soweit selbiges publicirt sey, dieser ganze Gegensatz unpraktisch geworden, so ist dies in solcher Allge-

meinheit nicht gegründet. Es hat sich vielmehr nur die Terminologie geändert und die juristische Bedeutung modificirt (s. unter C. II. u. V.). Nach älterem canonischem Recht nämlich existirt gar keine juristisch nothwendige Form der Eheschließung. Es bedarf daher (cap. 25. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1.) nicht einmal einer wörtlichen Erklärung. Wird das Vorhandenseyn einer Ehe angezweifelt, so kommt es nur darauf an, den allgemeinen Proceß-Regeln gemäß zu beweisen, daß der Eheconsens vorhanden sey (cap. 9. X. de sponsalibus et matrimoniis 4. 1. cap. 2. X. de clandestina desponsat. 4, 3.). Damit steht nicht im Widerspruch, wenn früh schon den Verlobten eine benedictio sacerdotalis in ecclesia (c. 2. 3. 4. 5. 6. C. 30. qu. 5.) zugemuthet und dann, wenn selbige erbeten ist, der Gemeinde die Absicht der Verlobten, eine Ehe einzugehen, förmlich proclamirt (Proclamatio) wird, damit die Gemeinde die ihr etwa bekannten Ehehindernisse zur Kenntniß der Kirche bringe (cap. 27. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 3. [Innocent. III.] X. de clandestina desponsatione 4, 3.). Jede nicht proclamirte und nicht eingesegnete Ehe heißt technisch heimliche Ehe clandestina desponsatio, matrimonium clandestinum, Winkelehe, Winkelheirath, auch wenn sie factisch im Uebrigen nicht im Geheimen geschlossen seyn sollte (cap. 3. X. de clandestina desponsatione 4. 3. Vgl. auch J. H. Böhmer, jus ecclesiasticum Protest. Tom. III. pag. 1282. Eichh. Kirchenr. Thl. 2. S. 312). Sie wird von der Kirche zwar gerügt, weil durch sie die kirchliche Einsegnung und Einholung der Genehmigung der Consensberechtigten Personen und namentlich der Eltern umgangen und überhaupt die Berücksichtigung von Ehehindernissen erschwert wird, keineswegs aber für juristisch nichtig erachtet, vielmehr sogar wider den Willen der Eheleute aufrecht erhalten (Walter, Kirchenr. §. 298.). Es werden aber ferner sogar Ehen, welche in dem factischen Sinne heimliche sind, daß Niemand außer den Ehegatten selbst von ihnen Kenntniß hat, als gültige Ehen behandelt und gehen eben deshalb auch bloße Eheverlöbnisse, einfache sponsalia de futuro, sofort in eigentliche Ehe über, wenn die Verlobten mit einander concumbiren, weil diese Thatsache als eine unzweifelhafte, wenn gleich stillschweigende und formlose Erklärung der Verlobten gilt, die bereits beabsichtigte Ehe nunmehr auch wirklich zu beginnen (cap. 30. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1.).

II. Tridentinisches Concil. Bestimmungen desselben über Winkel-Ehen, Winkel-Heirathen, *matrimonia clandestina.* Die Bestimmungen des Trident. Concils schließen sich zwar an das cap. 3. Innocentii III. X. de clandestina desponsatione 4, 3.) an, sind aber dennoch nicht sowohl darauf gerichtet, die heimlichen oder Winkelehen im technischen Sinne zu verhindern, als vielmehr die factisch heimlichen Ehen unmöglich zu machen. Dieser Zweck wird vollständig erreicht, insofern, wenn der Eheconsens nicht vor dem competenten Pfarrer (über die Controverse, ob die Incompetenz des Pfarrers die Ehe annullire, Gitzler, Eher. S. 124 Note 21.) und zweien oder dreien Zeugen erklärt wird, gar keine Ehe entsteht, der Contract ein nichtiger ist. Trid. Conc. Sess. 24. cap. 1. de reform. matrim.: „qui aliter quam praesente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit et hujusmodi *contractus irritos et nullos esse* decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat." Daher versteht es sich von selbst, daß sponsalia de futuro durch bloßen Concubitus nicht mehr in sponsalia de praesenti, in eigentliche Ehe verwandelt werden können, sondern daß es auch in solchem Falle einer Erklärung vor competenten Pfarrer und Zeugen annoch bedürfe, woher sich denn auch das Verschwinden jener besondern Terminologie im heutigen katholischen Kirchenrecht, welches nunmehr unter sponsalia immer nur eine Uebereinkunft auf künftige Ehe versteht, erklärt. Die Möglichkeit aber, eine heimliche Ehe im technischen Sinne, d. h. ohne Proclamation und kirchliche Einsegnung zu schließen, ist durch die Bestimmung des Trident. Concils nicht genommen. Denn obwohl das Concil nicht nur die Vornahme der Proclamation und die öffentliche Einsegnung in der Kirche, sondern auch die Eintragung in vom Pfarrer zu führende Kirchenbücher regelmäßig fordert und namentlich die unterlassene Pro-

clamation bestraft, so erklärt sie dennoch eine ohne Proclamation, Einsegnung und Eintragung geschlossene Ehe keineswegs für nichtig. Die plötzliche Erklärung des Eheconsenses vor dem nur zufällig anwesenden, vielleicht sogar widerstrebenden und protestirenden Pfarrer und Zeugen gründet eine gültige Ehe. Es genügt also recht eigentlich die bloß passive Assistenz des Pfarrers, wie man sie neuerdings genannt hat (s. unter B. II. 13 b.). Da nun aber zu Ende des cap. 1. Trid. Conc. Sess. 24. de reform. matrim. die ganze Bestimmung über die Form der Ehe ausdrücklich von der Publikation des Tridentinum abhängig gemacht ist, gilt das ältere canonische Recht von der völligen Formlosigkeit der Ehe auch jetzt noch überall, wo eine solche Publikation nicht erfolgt ist. Z. B. in den meisten deutschen Ländern, welche nach dem Besitzstand des Jahres 1624 — annus decretorius — als evangelische gelten, wenn nicht hier besondre partikularrechtliche Bestimmungen weltlicher Obrigkeit oder besondre Gewohnheiten ein Andres mit sich bringen.

III. Evangelische Kirche. 1. Proclamation. Einsegnung. Winkelehe. *Tempus clausum.* Wenn nach dem zuletzt Bemerkten nicht einmal die Katholiken in den evangelischen Ländern, in welchen die Publikation des Tridentinum unterblieben ist, an die Eheform des Tridentinum gebunden sind, so ist dies in Ansehung der Evangelischen noch viel weniger der Fall, da diesen ja das Tridentinum, welches sie beharrlich recusirten und seit dem westphälischen Frieden auch von Rechtswegen recusiren konnten, überall nicht publicirt werden durfte (s. unter B. II. 13. b.). Für die Evangelischen galt vielmehr in diesem Punkte das ältere canonische Recht (s. unter C. I.) so lange fortdauernd als ein recipirtes Recht, als es durch besondere partikuläre Normen nicht verändert ward. Daher kennt das gemeine evangel. Kirchenrecht überhaupt keine bestimmte Form für die Ehe (Richter, Kirchenr. §. 265. Note 9. 4. Aufl. Puchta in Richters Zeitschr. f. Recht u. Politik d. Kirche Heft 1. S. 113. 114. u. ebendas. Heft 2. S. 190. Twesten; wegen der ältern entgegengesetzten Ansicht, welche die Einsegnung als die gemeinrechtliche Form der Eheeingehung in der evangel. Kirche betrachtet, s. Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 230) und hält somit nicht nur die Winkelehen im technischen Sinne, sondern auch die factischen Winkelehen an sich für vollkommen gültige Ehen. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche sprechen sich über die Förmlichkeiten der Eheeingehung gar nicht, die meisten ältesten Kirchenordnungen aber nur, indem sie das ältere canonische Recht wiederholen, aus. Daher finden sie nicht nur in der kirchlichen Einsegnung lediglich eine Bestätigung der an sich schon bestehenden Ehe (Nördling. Reform. 1525, Würtemb. E.O. 1537, Sächs. K.O. 1539, Schleswig-Holsteinsche 1542, Schwäb. Hallsche und Osnabrügsche 1543, Acta synodi Wesaliensis 1568, Brandenburgsche 1573, bei *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 162. 167. 184a. 185. 186. 187. 189. 192. 194.), sondern lassen auch die sponsalia de futuro durch bloßen Concubitus in Ehe übergehen (Würtemb. E.O. 1553 u. Goslarsche Konsistorial-Ord. 1555 bei Göschen a. a. O. Note 162. 190.) Wo aber besondere Formen als nothwendig zur Abschließung der Ehe vorgeschrieben werden, liegt einer solchen Vorschrift nur eben die Tendenz zum Grunde, aus welcher die Bestimmungen des Tridentinum in diesem Punkte hervorgegangen sind — nämlich nur die, die faktisch heimlichen Ehen durch eine sey es kirchliche, sey es bürgerliche Form zu verhindern. So schreibt die Zürcher E.O. (Ehorgerichtsordnung) 1525 als eine zur Abwendung betrügerischer Anfechtungen geeignete Form der Eheeingehung die kirchliche Einsegnung vor. So kommt seit der Reformation sowohl in Holland als Schottland eine bürgerliche Form der Eheabschließung als nothwendig vor, dort vor dem Magistrat — hier vor zweien Zeugen (Blume, System des in Deutschland geltenden Privatrechts, Bonn 1852 S. 103). Just. H. Böhmer (jus ecclesiasticum Protestantium Tom. III. p. 291) erzählt sogar von einem im Jahr 1713 vorgekommenen Rechtsfall, in welchem eine dem holländischen Rechte gemäß von einem Holländer in Leipzig geschlossene Ehe dort für gültig anerkannt worden sey (vgl. *Leyseri* medit. ad Pand. Tom. V. pag. 106). In Schottland genügte die vor Zeugen gegebene Eheerklärung ohne vorangegangenes Aufgebot und ertheilten Consens der Eltern und wurden deshalb dort auch so

viele Ehen von Engländern geschlossen, seit unter Georg II. die in England geschlossenen Ehen nothwendig proclamirt und kirchlich eingesegnet werden mußten, doch aber die Rechtsprechung den Grundsatz befolgte, die Form der Eheschließung nach dem Orte der Eingehung zu beurtheilen. Die Wahl des schottischen Ortes Gretna-Green gerade für die Abschließung solcher Ehen erklärt sich daher nicht aus einem besondern Privilegium dieses Orts, sondern lediglich aus der nahen Lage desselben an der Gränze und großen Heerstraße von London (vgl. Daniels, die Civilstandsgesetzgebung für England und Wales im Auftrage eines hohen Justiz-Ministeriums deutsch bearbeitet. Berl. 1851 bei Mylius S. 16, 17). — Wenn nun auch allerdings die Mehrzahl der ältesten evangelischen Kirchenordnungen und Rechte die kirchliche Einsegnung entweder gar nicht als nothwendige Eheeingehungsform kennen, oder nur zu einem bürgerlichen Zweck, so fehlt es doch auch nicht an solchen Kirchenordnungen, welche nicht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, sondern auch als ein jus divinum, die kirchliche Einsegnung allerdings fordern. Die Baseler K.O. 1529, Hessische 1532, Kasseler 1539, Frankfurter Liturgie 1554, Kurpfälzische K.O. 1563, so wie die reformirten Bekenntnisse gehören dahin (Gösch., a. a. O. Note 195. 196. Richter, Kirchenr. §. 265. Note 5.). Diese letztere Ansicht geht allmählig zwar nicht als ein jus divinum, aber doch in soweit in alle späteren Partikularrechte Deutschlands über, als die kirchliche Einsegnung — bürgerlich betrachtet — als wesentliche Form der Ehe ausdrücklich bestimmt oder stillschweigend angenommen wird. Die schon in den Decretalen enthaltene, in dem Tridentinum wiederholte Vorschrift, an mehreren auf einander folgenden Sonntagen vor der kirchlichen Einsegnung die beabsichtigte Eheschließung zu proclamiren, findet sich in allen alten wie neuen Kirchenordnungen repetirt (Gösch., a. a. O. Note 172—183.). Deren Unterlassung aber ist in Deutschland nur ein aufschiebendes und dispensables Ehehinderniß. (Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 323.)

Dabei wird als Regel festgehalten, daß die Einsegnuug in der Kirche erfolge (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 199). Haustrauungen sind nur in Nothfällen oder kraft Dispensation oder Privilegien zulässig (Richter, Kirchenrecht §. 265, Note 17). Die Incompetenz des Pfarrers annullirt, abweichend von der Auffassung des Tridentinischen Concils, die Ehe nicht (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 204. Preuß. Landr. Th. II. Tit. 1. §. 168, 169). Dagegen ist gemeinrechtlich auch in der evangelischen Kirche das der katholischen Kirche bekannte tempus clausum (Gösch. a. a. O. Note 132—140) für die Advents- und Fastenzeit, wiewohl in Particularrechten mehrfach modifizirt, beibehalten worden, wonach zwar die Abschließung bezüglich Einsegnung der Ehe (Trauung) in dieser Zeit an sich zulässig, dazu aber doch Dispens von den Consistorien einzuholen ist, damit die Behörde sich der Abhaltung einer stillen Hochzeit versichern könne (Richter, Kirchenrecht §. 265, Note 18) und von diesem Gesichtspunkte aus wird das tempus clausum in beiden Kirchen als öffentliches aufschiebendes, wiewohl dispensables Ehehinderniß betrachtet.

2. Dispensation von der Einsegnung. a) Zweite Ehe (Annus luctus). Ist die Einsegnung in Partikularrechten eine wenn auch wesentliche, doch eine nur durch bürgerliche Autorität beliebte Form, so kann auch die juristische Möglichkeit einer Dispensation Seitens der bürgerlichen Gewalt nicht in Abrede genommen werden (Puchta in Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche a. a. O. S. 114. Ebenda Twesten S. 19), ganz abgesehen davon, daß der evangelischen Obrigkeit auch in ihrer kirchenregimentlichen Eigenschaft ein Dispensationsrecht zusteht (s. unter B. III.). Als Grund einer solchen Dispensation wird von den Kirchenrechtslehrern namentlich angeführt das Aergerniß, welches durch Trauung solcher Personen zu befürchten stände, die lange Zeit ungetraut wie Mann und Frau zusammen gelebt hätten (Puchta a. a. O. S. 114). Dagegen liegt kein Grund vor, von der Form der Trauung zu dispensiren, bezüglich sie zu versagen, wenn rechtskräftig geschiedene Ehegatten sich zum zweiten Mal mit einander verheirathen wollen, oder wenn Jemand zu einer zweiten Ehe mit einer andern Person schreitet, nachdem die erste Ehe durch Tod oder Scheidung gelöst ist. — Denn

wenn die katholische Kirche, weil sie in der zweiten Ehe eine Art Bigamie findet, dieselbe zwar zuläßt, aber doch, zumal bei einer zur zweiten Ehe schreitenden Wittwe, die benedictio sacerdotis versagt, so hängt dies theils mit einer gewissen ascetischen Auffassung, theils mit der Idee des Sakraments zusammen, welches Beides mit Entschiedenheit Seitens der Evangelischen verworfen ist (Puchta a. a. O. S. 114. Richter, Kirchenrecht §. 270, Note 6). Es scheint hier jedoch ähnlich wie bei den Ehehindernissen wegen der Verwandtschaft gegangen zu seyn, insofern man des von der katholischen Ansicht abweichenden Prinzips an sich ungeachtet, doch erst allmählig eine diesem entsprechende Praxis einführte und erklärt sich hieraus z. B. die Bestimmung der Würtemberger E.O. von 1553, daß geschiedene Eheleute, welche sich wiederum verheirathen wollen, nicht eingesegnet werden (Gösch. a. a. O. Note 200[a] und 234), deßgleichen die Bestimmung der Goslarschen Consistorial-Ordnung von 1555, der Brandenburger Visitat.-Ordnung von 1573 und der Braunschweig-Grubenhagen K.O. von 1581, daß die zweite Ehe des unschuldig geschiedenen Ehegatten weder proclamirt noch eingesegnet werden solle (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 183, 200, 200[a]), während die Einsegnung der Ehe einer Wittwe ausdrücklich verordnet wird, z. B. in der Caßler K.O. von 1532, in der Kölner Reformation von 1543, Kurpfälz. von 1563, Leiningensche Polizei-Ordnung von 1560 (Gösch. a. a. O. Note 196, 138[b], 201). — Anders verhält sich die Sache, wenn in neuerer Zeit die Einsegnung der Ehe einer geschiedenen Person nicht deßhalb verweigert worden ist, weil sie überhaupt geschieden, vielmehr weil die Scheidung aus einem nicht schriftmäßigen Grund erfolgt sey. Solche Weigerungen sind namentlich in Preußen, dessen Gesetzgebung die Ehescheidung sehr erleichert hat, vorgekommen. Hierauf bezieht sich eine Kabinets-Ordre vom 30. Januar 1846, welche durch ein Ministerial-Rescript vom 24. Februar 1846 zur öffentlichen Kenntniß gebracht ist. Hiernach soll gegen die einzelnen Geistlichen, wenn sie die Trauung geschiedener Ehegatten verweigern, bis auf Weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln, welche nach dem Landrecht zur Noth gerechtfertigt erscheinen könnten (Gitzler, Eherecht S. 63, Note 1), nicht eingeschritten, dagegen den Verlobten durch Ausstellung allgemeiner Dimissorialien Seitens der Consistorien geholfen werden. Der Sinn aber solcher allgemeinen Dimissorialien ist, daß auf Grund derselben jedweder Geistlicher, welchen die Verlobten zur Einsegnung zu bestimmen vermögen, als dazu rechtlich befugt betrachtet wird. In Folge dieser Kabinets-Ordre hat die Praxis den hierher treffenden Bedenken der Geistlichen je länger je mehr Rechnung getragen. Unter anderm erkennt man dies aus einem Erlaß des Ober-Kirchenraths an das Consistorium zu Stettin vom 15. Juli 1852, welcher in den Aktenstücken aus der Verwaltung des evangelischen Ober-Kirchenraths abgedruckt ist (Fünftes Heft. Berlin 1852. S. 13—16). Es sollen diesem Erlaß gemäß die Umstände jedes einzelnen Falles wohl erwogen werden und darnach das Consistorium bestimmen, ob allgemeine oder speciell auf einen bestimmten Geistlichen lautende Dimissorialien zu ertheilen seyen. Kein Geistlicher aber ist dieser generellen oder speciellen Dimissorialien halber verpflichtet, die Einsegnung vorzunehmen und wird überhaupt die unbedingte Nöthigung, jeden geschiedenen Ehegatten zur Wiederverheirathung zu verhelfen, in Abrede genommen. Dagegen legt jener Erlaß dem ursprünglich competenten Pfarrer, wenn das Consistorium die Ehe überhaupt für zuläßig erachtet, wenigstens die Pflicht des Aufgebots in einer vom Consistorium zu normirenden Form auf. Man scheint jedoch in jüngster Zeit selbst diese Auflage den competenten Geistlichen nicht mehr zugemuthet zu haben.

Wenn unter den angegebenen Voraussetzungen Bedenken gegen eine Wiederverheirathung erhoben werden, weil solche den in der heiligen Schrift ausgesprochenen Grundsätzen über Scheidung zuwider sey, so wird wenigstens für eine gewisse Zeit jeder Wittwe und jeder geschiedenen Frau aus rein bürgerlichen Gründen die zweite Ehe versagt. Weder die eine noch die andere soll nach römischem Recht (l. 9. C. de repudiis 5, 17.) vor Ablauf des ersten Jahres nach dem Tode des Mannes oder nach erfolgter Scheidung sich wieder verheirathen „ne quis de prole dubitet“, weil sonst Zweifel entstehen

könnten, ob das im ersten Jahre nach gelöster Ehe geborne Kind von dem frühern oder dem neuen Ehemann gezeugt sey. Bei der geschiedenen Frau fällt das in dem bezeichneten Umstand liegende öffentliche aufschiebende Ehehinderniß mit eingetretener Niederkunft fort. Nicht so bei der Wittwe, welche, auch abgesehen von der dubitatio de prole, dem Andenken des Verstorbenen ein Trauerjahr schuldet, daher das tempus oder annus luctus noch ein besonderes öffentliches aufschiebendes Ehehinderniß ist. In dem Gesagten liegt schon, daß die mit Nichtachtung des tempus luctus geschlossene Ehe keineswegs nichtig sey. — Das römische Recht straft aber in diesem Falle die Wittwe mit Infamie und allerhand Vermögensstrafen. Diese Strafen sind jedoch im kanonischen Recht (cap. 4. 5. X. de secundis nuptiis 4, 21.) und somit in der katholischen Kirche das Ehehinderniß überhaupt aufgehoben worden (*Goesch.*, doctrina de matrim. pag. 39). Die evangelischen Kirchenordnungen sind dagegen zum römischen Recht zurückgekehrt, bestimmen aber theils den Zeitraum etwas anders, theils muthen sie die Beobachtung einer Trauerzeit oder einer Wartezeit nach geschehener Scheidung aus Schicklichkeitsgründen selbst dem Manne zu (Solms-Braunfelsische K.O. von 1582. Preuß. Consistor.-Ordn. von 1584. Emdener Synodal-Akten von 1571. Würtemb. Ehe-Ordnung von 1537 bei Gösch. a. a. O. Note 141—195, 230. Preuß. Landrecht II. 1. §. 22. Gitzler, Eherecht S. 71).

b) Gewissensehe. (Morganatische Ehe, Mißheirath, salische Ehe, Ehe zur linken Hand und ungleiche Ehe s. unter dem Art. morganatische Ehe.) Mit der Frage von der Zulässigkeit einer Dispensation von der Form der Trauung hängt der Begriff der Gewissensehe genau zusammen. Im weiteren Sinne bezeichnet man hiermit jede evangelische Ehe, bei welcher durch landesherrliche Dispensation die Unterlassung der bürgerlich an sich nothwendigen kirchlichen Einsegnung gestattet worden ist (Wilda in der Zeitschrift für deutsches Recht. Band 4. 1840; in der Schrift über den reichsgräflich Bentinck'schen Erbfolgestreit S. 232). Bei Gewissensehe im engern Sinne denkt man an die Ehe deutsch-protestantischer Landesherrn, welche sie kraft einer sich selbst ertheilten Dispensation ohne die außerdem erforderliche kirchliche Einsegnung eingegangen sind. Manche Juristen verlangen, damit eine solche Ehe für gültig erachtet werde, weder einen förmlichen Dispensationsakt noch einen besondern Dispensationsgrund, sondern finden einen solchen bereits in der formlosen Eingehung der Ehe an sich (Wilda a. a. O. S. 237. Richter, Kirchenrecht §. 265. Note 10 u. 11). In der katholischen Kirche kommt auch eine Art Gewissensehe vor (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 330, Note 13), insofern kraft besonderer Dispensation des Bischofs nicht bloß die Proclamation erlassen, sondern auch eine stille Trauung durch den Pfarrer in Gegenwart zweier zum Stillschweigen verpflichteter Freunde und, statt der Eintragung in die öffentlichen Bücher, eine Eintragung in ein eigenes Geheimbuch zugelassen wird (Permaneder §. 418, Note 6). Die Zulässigkeit solcher stillen Ehe beruht auf der an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe gerichteten Constitutio Benedikt XIV. „Satis vobis" vom 17. Novbr. 1741 (Leipz. Ausgab. des Trident. Conc. von Richter im Appendix S. 548—550).

IV. Civilehe. Unter Civilehe oder bürgerlicher Ehe versteht man die Ehe, welche ohne kirchliche Formen geschlossen wird; bei welcher also die kirchlichen Formen auch nicht einmal als bürgerliche vorgeschrieben sind. Wenn man erwägt, daß das Tridentinische Concil für die Katholiken eine Assistenz des competenten Pfarrers als die juristisch nothwendige Form der Ehe bezeichnet und daß die evangelischen Partikularrechte, wenn man von dem (unter C. III. 1.) angeführten holländischen und schottischen Rechte absieht, bis in die neueste Zeit die kirchliche Einsegnung als die juristisch nothwendige Form der Ehe feststellten, so erscheint die Einführung einer Civilehe in dem beschriebenen Sinne als eine Neuerung. In Frankreich wurde bereits im Jahre 1787 den Protestanten gestattet, entweder — und zwar ohne zuvor ein katholisches Glaubensbekenntniß abgelegt zu haben — die Ehe vor einem katholischen Priester zu schließen oder aber vor einem Richter (Souchay, über die Civilehe und ihre neuesten Anfechtungen. Zeitschrift für deutsches Recht. Bd. 14. Heft 1. S. 47). Diese ausnahmsweise gestattete Abschließung der Ehe

vor einem magistrat civil wurde im Jahre 1792 zur allgemeinen Regel für alle Franzosen erhoben (Souchay a. a. O. S. 47) und hierbei ist es in Frankreich bis auf den heutigen Tag verblieben.

In Deutschland ist die Civilehe alsdann zuerst in den Territorien eingeführt worden, welche als erobertes Land betrachtet und überhaupt dem französischen Recht unterworfen wurden. Auf diese Weise erklärt sich das Institut der Civilehe in der Rheinprovinz des preußischen Staats, in welcher man, als man dieselbe erwarb, das einmal eingeführte französische Recht nicht wieder aufhob. Späterhin wurde man in Preußen theils durch die Mißhelligkeiten bei gemischten Ehen, theils durch die Weigerungen der Geistlichen, die Wiederverheirathung geschiedener Personen durch kirchliche Einsegnung zu approbiren, theils durch die Absonderung eines Theiles der Lutheraner von der Gemeinschaft der Landeskirche, theils endlich durch das Auftreten der Baptisten, der Deutschkatholiken und der sogen. freien Gemeinden dahin gedrängt, wenigstens ausnahmsweise eine Civilehe zu gestatten. Dies geschah — nachdem man für die sogen. Altlutheraner schon in der Generalconcession vom 23. Juli 1845 durch Anerkennung der Trauungen ihrer Geistlichen eine Abhülfe gewährt hatte — durch das Patent „die Bildung neuer Religionsgesellschaften betreffend vom 30. März 1847“ — mit welchem sich eine Verordnung, betreffend die Geburten, Heirathen und Sterbefälle, deren bürgerliche Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen müsse, von demselben Datum verband. Durch diese Verordnung kam man namentlich allen denen durch Gestattung einer Civilehe zu Hülfe, welche weder der evangelischen noch der katholischen Kirche, noch irgend einer als öffentliche Korporation anerkannten andern Religionspartei angehörten. Aehnlich wie solches zu Gunsten der Dissidenten im Jahre 1836 in England und Wales (mit Ausschluß von Schottland) geschehen ist. Bis zum Jahre 1836 war dort zur großen Beschwerde der Dissidenten die Eingehung einer gültigen Ehe nur durch Einsegnung eines Geistlichen der anglikanischen Kirche und Eintragung in dessen Kirchenbücher rechtlich möglich. (Die Civilstandsgesetzgebung für England und Wales, im Auftrage eines hohen Justizministeriums deutsch bearbeitet von Dr. A. v. Daniels, Berlin 1851 bei Mylius, Einleitung S. 18). Im Jahre 1836 ist diese Beeinträchtigung der Dissenters durch Parlamentsbeschluß gehoben worden. Der Staat hat Civilstandsbeamte eingesetzt, vor denen die Ehe gültig erklärt werden kann, ohne deßhalb die bürgerliche Kraft der kirchlichen Trauung und der Eintragung in die Kirchenbücher aufzuheben. Es gehören hierher drei Statuten, zwei vom 17. August 1836, von denen das eine die Einregistrirung der Geburten, Heirathen und Sterbefälle betrifft, das andere die Schließung der Heirathen selbst, in welchem Art. 42. jede in England diesem Statut nicht gemäß geschlossene Ehe für nichtig erklärt wird. Das dritte Statut ist vom 30. Juni 1837 und enthält Declarationen und Verbesserungen der beiden Statute von 1836 (Daniels a. a. O. S. 23, 56, 85). Eine Gesetzgebung, wie die preußische, beabsichtigte man ebenfalls im Jahre 1847 im Großherzogthum Hessen. Nach §. 33, 37. des Entwurfs zu einem neuen bürgerlichen Gesetzbuch daselbst (Souchay a. a. O. S. 50) sollte die kirchliche Trauung auch nur die regelmäßige Form zum Abschluß der Ehe bleiben, ausnahmsweise aber in solchen Fällen die Civilehe gestattet werden, wo der zuständige Geistliche die Trauung verweigere, ohne einen durch das bürgerliche Recht oder Verwaltungsgesetze gerechtfertigten Grund jener Verweigerung anzugeben. Ehe aber noch dies Gesetz zu Stande gekommen, brachen die Bewegungen des Jahres 1848 aus, in Folge deren theils in der deutschen Nationalversammlung in Frankfurt, theils in den Ständeversammlungen der einzelnen deutschen Länder die Forderung gestellt wurde, die bürgerliche Gültigkeit der Ehe lediglich von der Vollziehung eines Civilaktes abhängig zu machen, so daß die kirchliche Trauung nur nach Vollziehung dieses Civilaktes stattfinde. Dahin lautete namentlich der §. 20. der von der Nationalversammlung beschlossenen sogen. Grundrechte und dahin namentlich auch der Art. 16. der Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 5. Dezbr. 1848. Bei diesen Bestimmungen indeß ist es nicht geblieben. Die Grundrechte haben die Geltung,

welche sie gewonnen hatten, überall in Deutschland wiederum verloren und in Preußen hat die bei dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten im Jahre 1849 bestehende Abtheilung für die innern evangelischen Kirchenangelegenheiten, durch zahlreiche Petitionen von Geistlichen, Gemeindegliedern, Synoden und Consistorien veranlaßt „den geordneten Gewalten der Landesregierung“ eine gegen die allgemeine Einführung der Civilehe gerichtete Denkschrift unter dem 11. Oktbr. 1849 übergeben (Aktenstücke aus der Verwaltung der Abtheilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen. Berlin 1850. S. 66 folg.). Dessen ungeachtet gelangte in die revidirte Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 der Art. 19., in welchem die Einführung einer Civilehe nach Maßgabe eines besonderen Gesetzes, namentlich auch in Ansehung der Führung von Civilstandsregistern verheißen wurde. Diese Verheißung aber ist nicht erfüllt und so in Preußen gegenwärtig die Sachlage in Ansehung der Civilehe dieselbe, welche durch das Religionspatent von 1847 festgestellt ist: diese nämlich, daß zwar die Civilehe ausnahmsweise in den vorhin schon näher bezeichneten Fällen zuläßig, die kirchliche Einsegnung aber die regelmäßige bürgerliche Form der Ehe ist. Daß die einmal gültig geschlossene Civilehe ihre Gültigkeit auch dann behalte, wenn Personen aus der Landeskirche getreten, die Civilehe geschlossen und dann wiederum ihren Rücktritt in die Landeskirche bewirkt haben, daß also namentlich dann keine die Civilehe bestätigende kirchliche Einsegnung erforderlich sey, hat der evangelische Oberkirchenrath mehrmals ausdrücklich ausgesprochen (Aktenstücke aus der Verwaltung des evangel. Oberkirchenrathes. Heft 6. 1853. S. 11—17). In dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Königreich Sachsen von 1852. §. 1425. ist dagegen die kirchliche Trauung von Neuem als die ausschließliche Eheeingehungsform vorgeschrieben worden, also überhaupt eine Civilehe unbekannt (Souchay a. a. O. S. 63, 64).

V. Zuläßigkeit der Stellvertretung bei Schließung der Ehe. Nach älterem kanonischen Recht ist die Eingehung einer Ehe nach einer bestimmten Dekretalen Stelle (cap. 9. in VI to. 1, 19.) durch einen Procurator durchaus zuläßig, sobald nur demselben ein specielles Mandat ertheilt ist. Dies hat sich auch mit dem Tridentinum nicht geändert, insofern der durch Procuratoren vor dem competenten Pfarrer und Zeugen erklärte Eheconsens nur von den Mandanten nicht revocirt wird. Zu dieser Revocation aber sind die Mandanten berechtigt, bis sie selbst die Ehe vor dem competenten Pfarrer celebrirt haben. Es bedarf jedoch, um dieser Revocation Wirkung zu verschaffen, eines Antrags auf Nullitätserklärung, und daß diesem Antrage Seitens des Eherichters entsprochen werde (Resolutio 69 u. 70 zu Sess. 24 in der Leipziger Ausg. des Tridentinum von Richter S. 238). In Particularrechten wie im österreichischen Recht (Gesetzbuch §. 76.) findet sich die Zuläßigkeit der Stellvertretung auch als bürgerliches Recht in Folge einer von der Landesstelle zu ertheilenden Dispensation (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 375. Permaneder, Kirchenr. S. 757, Note 2 u. 3). In der evangelischen Kirche wird nur insofern die Möglichkeit, die Ehe durch Stellvertreter einzugehen, zugegeben werden dürfen, als das gemeine Recht derselben sich in Ansehung der Formlosigkeit der Eheeingehung überhaupt dem älteren kanonischen Recht anschließt. Sofern aber sämmtliche evangelische Particularrechte entweder eine kirchliche Trauung oder einen Civilakt vor dem Richter verlangen, ist damit zugleich die Unzuläßigkeit der Stellvertretung ausgesprochen worden, wenigstens für Privatpersonen (Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 167.). Nur bei regierenden Familien beruht die Schließung durch einen Bevollmächtigten des abwesenden Bräutigams auf uraltem, bis in die neueste Zeit anerkannten Herkommen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 325).

VI. Verlöbniß. Unter Verlöbniß, Eheverlöbniß, sponsalia, wird im römischen Rechte (l. 1. D. de sponsalibus 23, 1.) die Uebereinkunft verstanden, sich künftig mit einander verheirathen zu wollen. Das ältere kanonische Recht (s. unter C. I.) dagegen braucht den Ausdruck Sponsalia in einem weiteren Sinne, nämlich für einen jeden die Eingehung einer Ehe zum Gegenstand habenden Vertrag, und nennt daher das heutige

Verlöbniß Sponsalia de futuro — im Gegensatz der Eheschließung (Sponsalia de praesenti). Diese besondere Terminologie indeß zugleich mit einer besondern Wirkung des Beischlafes im Falle von vorhandenen Sponsalia de futuro (s. unter C. I.) hat sich mit der Einführung einer besondern Form der Eheschließung durch das Tridentinum (s. unter C. II.) und einer kirchlichen Trauung oder eines Civilakts der Ehe in allen evangelischen Particularrechten Deutschlands verloren und ist daher der römische Sprachgebrauch als der des heutigen Rechts zu betrachten. Eine andere Eintheilung der Verlöbnisse bezieht sich auf etwa vorgeschriebene Formen und erforderlichen Consens dritter Personen. So heißen theils förmlich abgeschlossene, theils solche Verlöbnisse, zu denen die berechtigten dritten Personen consentirt haben, Sponsalia publica oder öffentliche Verlöbnisse, während jedes Verlöbniß, welches in der einen oder andern Beziehung einen Gegensatz bildet, sponsalia clandestina, heimliches, Winkel-Verlöbniß genannt wird (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 435).

Die Fähigkeit, ein Verlöbniß einzugehen, bestimmt sich im Ganzen nach der Fähigkeit, eine Ehe einzugehen. Daher sind die unter B. aufgezählten Ehehindernisse zugleich auch Verlöbnißhindernisse. Als Ausnahme von dieser Regel ist anzuführen, daß sowohl nach römischem wie kanonischem Rechte die Impubertät (s. unter B. II. 6.) zwar ein Ehe-, nicht aber ein Verlöbnißhinderniß ist. Unmündige, sobald sie nur über die Infantia hinaus, also über sieben Jahre alt sind, können ein Verlöbniß schließen, aber freilich auch mit erreichter Pubertät ohne Nachtheil wieder zurücktreten (l. 14. D. de sponsalibus 23, 1. cap. 5. 7. 8. X. cap. unic. in VI. de desponsatione impuberum 4, 2.). Das Hinderniß ferner, welches eine Zeitlang nach der Scheidung oder dem Tode des Ehegatten einer zweiten Ehe entgegensteht, „ne quis de prole dubitet“ (s. unter C. II. 2. a.) hindert das Verlöbniß nicht (l. 10. §. 1. D. de his, qui notantur infamia III, 2. Gitzler, Eherecht S. 107, Note 12).

Was weiter das in dem Mangel der Einwilligung dritter Personen liegende Hinderniß betrifft, so ist solches nach kanonischem Rechte und nach Bestimmung des Tridentinum für die Ehe entschieden immer nur ein aufschiebendes Hinderniß (s. unter B. II. 1.). Dies aber hängt mit der sakramentalen Natur der Ehe zusammen, von welcher das einfache Verlöbniß auch im kanonischen Recht frei ist. Daher ist dem römischen Rechte gemäß (l. 7. §. 1. D. de sponsalibus 23, 1.) ein Verlöbniß, welches ohne Einwilligung dessen, welchem die väterliche Gewalt zusteht, geschlossen wird, auch im heutigen katholischen Kirchenrecht ein nichtiges, wie solches auch ausdrücklich durch zwei Resolutionen der Congregatio interpretum von 1723 und 1730 ausgesprochen ist (Leipziger Ausgabe des Trident. Conc. von Richter, Resolut. 21. 22. ad Sess. 24. de reform. matrim. S. 223. Vgl. auch Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 434, Note 9. Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 271. Note 6. 7. Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. §. 381. Note 9. Anderer Meinung Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 302. Note 6, wiewohl ohne Berücksichtigung der angeführten Resolutionen). Dasselbe muß als gemeines evangelisches Kirchenrecht bezeichnet werden, obwohl hier ähnlich wie in Ansehung des Consensrechts zur Ehe particularrechtlich vielfache Verschiedenheiten bestehen. So bestimmt die hessische Reformation 1572, daß, wenn die Verlobten bereits concumbirt haben, die Klagbarkeit des Verlöbnisses auch bei verweigertem Consens der Eltern festgehalten werden solle (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 76 und 159), während die niedersächsische K.O. 1585 in gleichem Fall das Verlöbniß dennoch als ein nichtiges behandelt (Gösch. a. a O. Note 39, 40). Unter neueren Gesetzgebungen bestimmt das preußische Landrecht (Th. 2. Tit. 1. §. 78. 79.), daß alle zum Eheconsens Berechtigten auch Consensberechtigt seyen für das Verlöbniß, daß aber der Mangel der Einwilligung der Consens Berechtigten das Eheverlöbniß nur für den unverbindlich mache, welcher einer solchen Einwilligung bedürfe, während der andere selbstständige Theil, wenn die Consensberechtigten einwilligten, nicht zurücktreten dürfe. Auch wird durch den zum Verlöbniß hinzugetretenen Beischlaf der Mangel des Consenses der Berechtigten nicht gehoben (Preuß. Landr. Th. 2.

Tit. 1. §. 1041. 1042. 1043. 1060. in Verbindung mit Th. 2. Tit. 1. §. 94.). Was endlich die in Zwang, Irrthum, Betrug und Bedingung liegenden Ehehindernisse betrifft, so fallen alle oben (unter B. II. 2. b. c. d. e.) für die Eheschließung hierbei hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten in Bezug auf das Verlöbniß weg, indem jene Mängel das Verlöbniß nur insoweit hindern, als sie überhaupt jeden Vertrag hindern (Richter, Kirchenr. §. 271. Note 2), mit der einen Ausnahme, wonach das bedingte Verlöbniß sich durch Beischlaf in ein unbedingtes verwandelt, wenn die Bedingung lediglich von dem Willen der Verlobten abhängig ist (cap. 30. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 1. 3. 6. X. de conditionibus appositis 4, 5. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 433, Note 6. Richter, Kirchenr. §. 271. Note 2).

Eine bestimmte Form der Eingehung des Verlöbnisses existirt gemeinrechtlich nicht, da eine solche weder im römischen, noch kanonischen Recht vorgeschrieben ist, was um so weniger befremden darf, als ja selbst für die Eheschließung im älteren Recht eine juristisch nothwendige Form nicht existirt. In evangelischen Particularrechten wird indeß schon früh die Gültigkeit der Verlöbnisse von der Beobachtung gewisser Förmlichkeiten abhängig gemacht (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 156, 157, 158). In Preußen wird gerichtliche oder notarielle Abschließung oder für Landleute eine Abschließung vor Schulzen und Schöppen gefordert. Doch wird diese Form durch ein- oder zweimaliges Aufgebot ersetzt, wenn solches mit beider Theile Bewilligung erfolgt ist, nicht aber der Mangel der Form durch hinzukommenden Beischlaf gehoben (Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 82. 92. und Anhang §. 67. §. 93.). Die Abschließung durch Stellvertreter ist gemeinrechtlich unbedenklich und kommen hier die oben für die Zulässigkeit der Stellvertretung bei Schließung der Ehe angeführten Gesetzesstellen zur Anwendung (s. unter C. V.).

Die Wirkung des Verlöbnisses ist nach römischem Rechte entschieden nur eine sehr unvollständige, da einem jeden Theile der Rücktritt frei steht, mithin auch keine Klage auf Eingehung einer Ehe statt findet. (Gösch., Vorlesungen über das gemeine Civilrecht §. 669. Note 1). Ja man kann sich nicht einmal indirekt durch Ausbedingung einer Geldstrafe für den Fall des Rücktrittes die Erfüllung des Verlöbnisses sichern (l. 134. pr. D. de V. O. 45, 1). Nur in der Zulässigkeit der Arrha, des Mahlschatzes, welchen man für den Fall des Rücktritts einbüßt, ist im römischen Rechte eine Art Garantie der Erfüllung geboten (l. 3. 5. C. de sponsalibus 5, 1.). Das kanonische Recht der Dekretalen dagegen gestattet, aus dem Verlöbniß eine Klage auf Vollziehung der Ehe anzustellen, wendet jedoch gegen den Ungehorsamen nur den indirekten Zwang kirchlicher Ermahnungen und Censuren an (cap. 10. 17. 22. X. de sponsalibus 4, 1.). Anders die ältern Kanonisten, welche einen absoluten Zwang zur Eheschließung gestatten, vgl. Richter, Kirchenrecht §. 271. Note 20. Mehrere der ältesten evangelischen Kirchenordnungen schließen sich an diese Auffassung wenigstens für den Fall an, da zu dem Verlöbniß der Beischlaf hinzugetreten ist, indem sie den Bräutigam zur Eheschließung ermahnen, und im Falle der Weigerung desselben, ihn zur Strafe der Unzucht und zur Bezahlung einer Aussteuer an die Braut verurtheilen, oder den die Ehe Weigernden so lange in das Gefängniß thun, bis er wegen der Eheschließung Kaution geleistet hat. (Die Zürcher E.-O. 1525; Baseler 1529; die Hessische Reformation 1572; Brandenburger Visitat.-O. 1573; Hoja'sche K.-O. 1581; Preußische Konsist.-O. 1584; bei *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 160, 161, 162[a].) Hiermit stimmt einigermaßen die heutige gemeinrechtliche Praxis zusammen, welche alternativ auf Eheschließung oder Dotirung zu klagen, bezüglich zu urtheilen, gestattet, oder der geschwängerten Braut die Rechte einer unschuldig geschiedenen Frau, ihrem Kinde aber die Rechte eines ehelichen Kindes gibt (Glücks Pandekten-Commentar, Band 23, S. 90 und 91).

Der Rücktritt von einem Verlöbniß ist demgemäß im gegenwärtigen Recht nur in Folge gegenseitiger Uebereinkunft, zu welcher nach manchen ältern Kirchenordnungen (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 164, 170) sogar noch die obrigkeitliche Genehmi-

gung gesucht werden mußte, zuläßig, oder wenn eine justa causa für eine einseitige Aufkündigung (repudium) vorhanden ist, als z. B. Verletzung der Verlöbnißtreue oder Veränderungen in der Person des Verlobten, welche eine unglückliche Ehe erwarten lassen, wie körperliche Verunstaltung, ansteckende Krankheiten, Begehung eines Verbrechens cap. 10. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 25. X. de jurejurando 2, 24. cap. 3. X. de conjugio leprosorum 4, 8.). Die Verletzung wiederum der Verlöbnißtreue liegt (cap. 5. X. de sponsalibus 4, 1.) in jedem Benehmen, wodurch man die Eheschließung absichtlich verzögert oder ganz vereitelt, daher namentlich auch in der Abschließung eines neuen Verlöbnisses und zumal in der Eheschließung mit einer andern Person. In diesem letztern Falle ist zwar die Ehe nicht nichtig (cap. 22. X. de sponsalibus 4, 1.) wohl aber gibt das früher vorhandene Verlöbniß die Befugniß, den Abschluß der beabsichtigten Ehe so lange durch Einspruch aufzuschieben, bis die verlassene, verlobte Person wegen der Ansprüche, welche ihr nach der oben beschriebenen juristischen Bedeutung des Verlöbnisses, im Falle der Verlobte die Ehe mit der Verlassenen beharrlich verweigert, zustehen, befriedigt ist. Es ist mit andern Worten das Verlöbniß ein aufschiebendes privates Ehehinderniß (cap. 1. X. de sponsa duorum 4, 4. cap. 31. X. de sponsalibus 4, 1. **Eichhorn**, Kirchenr. Th. 2. S. 440. S. oben unter B. II. 5.).

D. **Wirkung der Ehe.** In der katholischen Kirche, welche die Ehe als Sakrament behandelt, wird die kirchliche und bürgerliche Wirkung einer Ehe unterschieden, insofern die Kirche sich allein ein Urtheil über das Vorhandenseyn des Sakraments zugesteht, ohne doch der bürgerlichen Gewalt das Recht absprechen zu können, an die den bürgerlichen Gesetzen gemäß geschehene Eheschließung die bürgerlichen Wirkungen zu knüpfen. Hiermit hängt die Unterscheidung zwischen matrimonium ratum und legitimum zusammen. Ein matrimonium ratum ist die den Kirchengesetzen entsprechende, ein matrimonium legitimum die den bürgerlichen Gesetzen entsprechende Ehe (*Gratianus* zu can. 17. C. 28. qu. 1.). Die Ehe zwischen Ungläubigen wird daher im ältern Rechte als ein verum, und sofern sie den bürgerlichen Gesetzen entspricht, als ein legitimum, nicht aber als ein ratum matrimonium bezeichnet. Dagegen gab es, so lange Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe ganz in den Händen der Kirche war, kein matrimonium ratum, welches nicht zugleich ein legitimum matrimonium gewesen wäre. Erst seit der Reformation, mit welcher allmählig die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe auf die bürgerliche Gewalt übergeht und namentlich Ehehindernisse, welche die Kirche bisher kannte, aufgehoben, oder umgekehrt solche, welche sie überhaupt nicht oder doch nicht als vernichtende Ehehindernisse kannte, eingeführt werden, gibt es matrimonia rata, welche nicht legitima sind, mithin der bürgerlichen Wirkungen entbehren, wie z. B. wenn eine ohne Zustimmung des Vaters geschlossene Ehe in Widerspruch mit dem kanonischen Recht und Tridentinum nach bürgerlichen Gesetzen als ein matrimonium nullum behandelt wird. Umgekehrt kann ein legitimum matrimonium z. B. unter Verwandten katholischer Confession bestehen, obwohl der Grad der Verwandtschaft nach kanonischem Recht zu den verbotenen gehört, also ein matrimonium ratum unmöglich ist, sobald durch die bürgerliche Gesetzgebung das Ehehinderniß in diesem Grade der Verwandtschaft auch für Katholiken aufgehoben und dessen Beachtung lediglich eine Gewissenssache für die Mitglieder der katholischen Kirche ist. Der ganze Gegensatz blieb der evangelischen Kirche fremd, weil in ihr (s. unter A) die Ehe überhaupt als bürgerliches Verhältniß betrachtet wird und nur unter Umständen die kirchliche Approbation in Form der Einsegnung verweigert werden mag (s. unter C. III. 2. a).

Die Wirkungen der Ehe beziehen sich theils auf das persönliche Verhältniß der Ehegatten, theils auf deren Kinder, theils auf das Vermögen. Von diesen drei Wirkungen gehören nur die beiden ersteren hieher. Während das römische Recht über das persönliche Verhältniß der Ehegatten so gut als gar keine bestimmten und direkten Vorschriften gibt, so bespricht das kanonische Recht und noch mehr die katholischen Schriftsteller (wie z. B. der Jesuit *P. Thomas Sanchez*, de sancto matrimonii sacramento. Tom. 3. fol.

Norimberg. 1706. Lugduni 1739) diesen Theil des Eherechts mit unzartem Detail. Das kanonische Recht legt zum Theil mit Bezugnahme auf 1 Kor. 7, 4. 5. dem Ehegatten mit ausdrücklichen Worten die Verpflichtung auf, dem andern Ehegatten den Beischlaf zu gewähren (c. 3. C. 32. qu. 2. c. 5. C. 33. qu. 5.) und bestimmt außerdem genauer, welche Art des Beischlafes zulässig oder unzulässig sey (c. 12. 14. C. 32. qu. 4.). Diese Verpflichtung zum Concubitus wird vorzugsweise eheliche Pflicht oder debitum conjugale genannt und als eine Consequenz der ehelichen Treue bezeichnet, welche die Ehegatten bei der Eheschließung sich zusagen, und daher nicht nur durch Ehebruch (c. 4. C. 32. qu. 4.), sondern auch durch Verweigerung eben dieser ehelichen Pflicht verletzen, wenn nicht etwa die Verweigerung aus sittlichen Gründen gerechtfertigt ist (c. 1. 2. 3. 4. sequ. C. 33. qu. 2) oder der andere Theil eines Ehebruchs sich schuldig gemacht hat (cap. 15. 16. 19. X. de conversione conjugatorum 3, 32.). Das Uebergewicht des Mannes wird durch die specielle Bestimmung juristisch anerkannt, wonach ihm die Wahl des Wohnortes und also auch der Wechsel desselben zusteht. Die Ehefrau ist schuldig, dem Manne nach dem neuen Domicil hin zu folgen, es wäre denn, daß dessen Wahl durch eine turpis causa veranlaßt wäre. Diese letztere Beschränkung ist indeß in dieser Form in der dafür angeführten Gesetzesstelle (c. 4. C. 34. qu. 1. u. 2.) nicht ausgesprochen, vielmehr in derselben nur von dem Falle die Rede, da der Mann „necessitate inevitabili cogente in alium ducatum fugerit.“ Unter den evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts bestimmen die Genfer Ordonnanzen 1541 (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 11) dieses Recht des Mannes näher dahin, daß der Frau ein anständiger Aufenthalt gesichert seyn müsse und sie daher nicht ohne Weiteres in ein unbekanntes Land geführt werden dürfe. Die Praxis erst hat die Bestimmung in der vorhin angegebenen Weise formulirt, und versteht unter turpis causa namentlich ein Verbrechen des Mannes, welches ihn außer Landes treibt. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 446 Note 8). So faßt insbesondere das Preußische Landrecht (Th. 2. Tit. I. §. 681.) die Sache auf, gibt aber zugleich der Frau (§. 682) das Recht, durch einen vor der Heirath geschlossenen Vertrag sich von der Pflicht dem Manne zu folgen, zu befreien. Außer dieser speciellen, das Uebergewicht des Mannes bezeichnenden Bestimmung über die Wahl des Domicils kommen aber auch mit Rücksicht auf die heilige Schrift manche viel allgemeiner gefaßte Sätze zu Gunsten des Mannes im kanonischen Recht vor, wie daß die Frau dem Manne zu dienen habe und er ihr Haupt sey (c. 12. 13. 14. 15. C. 33. qu. 5.), welche nicht minder für evangelisches als katholisches Kirchenrecht (Eichhorn a. a. O. Th. 2. S. 446. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 12, 13) gelten.

Die Wirkungen in Ansehung der Kinder betreffend, spricht hierüber der Dekretalen-Titel X. 4, 17. (qui filii sint legitimi) und räumt allen in gültiger Ehe gebornen Kindern die Rechte der ehelichen Geburt ein. Dabei wird die Frage, zu welcher Zeit nach geschlossener oder getrennter Ehe das Kind geboren seyn müsse, um für ein eheliches Kind zu gelten, nach römischem Recht beantwortet. Wenn daher nur erwiesen ist, daß zu der Zeit, in welche nach den Bestimmungen des römischen Rechts der Zeugungs-Akt gefallen seyn muß, die eheliche Verbindung bestanden hat, so bedarf es keineswegs auch noch des besonderen Beweises, daß gerade von dem Ehemanne das Kind erzeugt sey. Vielmehr streitet alsdann die rechtliche Präsumtion dafür, daß der Ehemann der Vater, also das geborne Kind ein eheliches sey. Dies ist die Präsumtion, welche man mit dem Rechtssprüchwort bezeichnet „pater is est, quem nuptiae demonstrant“ (l. 5. D. de in jus vocando 2, 4). Selbst das Seitens der Ehefrau gethane Geständniß eines Ehebruchs widerlegt diese Präsumtion und somit die eheliche Geburt des Kindes nicht (l. 11. §. 9. D. ad legem Juliam de adulteriis 48, 5.). Eine Entkräftung dieser Präsumtion ist nur durch einen Beweis des Inhalts gestattet, daß die Erzeugung des Kindes durch den Ehemann eine faktisch unmögliche sey, wie wenn dargethan wird, daß der Mann während der ganzen Zeit, in welche der Zeugungs-Akt gefallen seyn muß, von der Ehefrau abwesend gewesen ist (l. 6. D. de his qui sui vel alieni juris sunt 1, 6.). Jener Zeitraum

aber, in welchen der Zeugungs-Akt gefallen seyn muß, wird gewonnen, wenn man zuerst hundertundzweiundachtzig Tage von der Geburt des Kindes an zurückrechnet, und dann wiederum von der Geburt des Kindes dreihundert Tage zurückzählt. Der Zeitraum zwischen dem hundertundzweiundachtzigsten Tage und dem dreihundertsten Tage ist der entscheidende. (Gösch., Vorlesungen über das gemeine Civilrecht, Bd. I. S. 145). Die vor der Ehe erzeugten Kinder werden durch die nachfolgende Ehe (per subsequens matrimonium) nach römischem Recht nur, wenn ein Conkubinats-Verhältniß unter den Eheleuten stattgefunden hat, legitimirt, während das kanonische Recht (cap. 6. X. qui filii sint legitimi 4, 17.) der Ehe die legitimirende Kraft in Ansehung aller vorher von den Eheleuten mit einander erzeugten, unehelichen Kinder beilegt, sobald sie dieselben als die ihrigen anerkennen. Da die Form dieser Anerkennung im Mittelalter die war, bei der kirchlichen Einsegnung den Eheleuten einen Mantel umzuwerfen und unter diesen auch die Kinder mit zu verstecken, um auch ihnen den Segen der Kirche zu Gute kommen zu lassen, heißen solche Kinder Mantelkinder (Gitzler, Eherecht S. 135 Note 12. Wirkung dieser Anerkennung gegen Dritte. Eichhorn, Kirchenr. S. 448). Nur die im Ehebruch erzeugten Kinder — die adulterini — werden durch die nachfolgende Ehe nicht legitimirt (cap. 6. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Anders mit den im Incest erzeugten Kindern, den incestuosi, sofern die Ehe eine gültige wird, also von dem Ehehinderniß der Verwandtschaft überhaupt dispensirt werden kann und auch dispensirt wird (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 452. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 18. Walter, Kirchenr. §. 317. Note 16). In Ansehung der adulterini neigt sich indeß auch die Mehrzahl der Gelehrten dahin, deren Legitimation durch die Ehe nur soweit für unzuläßig zu halten, als der Ehebruch ein Ehehinderniß ist (s. unter B. II. 11. und 12. und Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 451. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 18). Anderer Meinung ist unter andern Walter und Permaneder, welche sich darauf berufen, daß doch die Legitimation nur dann zuläßig seyn könne, wenn zur Zeit der Zeugung die Ehe, sey es auch nur, wie z. B. unter nahen Verwandten mit Hülfe einer Dispensation, juristisch möglich gewesen wäre. Der Ehebrecher aber würde zur Zeit des Concubitus mit der bereits verheiratheten Person diese auch mit Hülfe einer Dispensation nicht haben heirathen können, dürfe also das gezeugte Kind auch nicht per subsequens matrimonium legitimiren (Walter, Kirchenr. §. 318. Note 14, 15. Permaneder, Kirchenr. S. 763 Note 24). Eine Resolution der Congregatio Interpretum aus ganz neuer Zeit vom 17. Sept. 1842 hat die Controverse nicht entschieden, denn wenngleich sie die per subsequens matrimonium geschehene Legitimation der adulterini approbirt, so erklärt sich dies daraus, daß die angeblich gebrochene Ehe eine wegen Zwang annullirte war, mithin ein Ehebruch gar nicht geschehen ist und die Kinder als adulterini gar nicht zu betrachten sind (Leipziger Ausgabe des Tridentinum von Richter S. 277 Nr. 134). Für jede Wirkung der Ehe wird natürlich vorausgesetzt, daß sie, im Fall deren Existenz bestritten wird, erwiesen werden könne. Hierzu dienen zunächst die Kirchenbücher (s. diesen Artikel). Außerdem kann man sich der Zeugen bedienen, welche bei Abschließung der Ehe gegenwärtig gewesen sind (cap. 12. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Nach dem Tode der Eltern begnügt man sich nach cap. 11. X. qui filii sint legitimi 4, 17. auch mit dem Nachweise, daß die Ehegatten öffentlich als solche gelebt und dafür gegolten haben (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 448. Note 11. Richter, §. 266. Note 14. Walter, §. 318).

E. Trennung der Ehe. I. Uebersicht der Trennungsarten. Die Ehe wird entweder so getrennt, daß der Ehegatte zu einer neuen Ehe schreiten kann oder so getrennt, daß nur das Zusammenleben der Ehegatten, nicht aber das vinculum matrimonii, das Eheband, gelöst und somit der Ehegatte an der Eingehung einer neuen Ehe, der geschehenen Trennung ungeachtet, gehindert wird. Das erstere geschieht in beiden Kirchen durch den Tod oder die gerichtliche Todeserklärung, durch richterliches Nullitätsdekret und durch eigentliche ebenfalls von Gerichtswegen ausgesprochene Scheidung, welche wenigstens ausnahmsweise auch der katholischen Kirche bekannt ist. Das Letztere, sofern die Tren-

nung eine separatio *perpetua* quoad thorum et mensam oder dauernde Trennung von Tisch und Bett ist, erfolgt auch nur durch richterliches Dekret, gehört aber lediglich der katholischen Kirche an. Dagegen ist beiden Kirchen eine temporäre Separation dieser Art bekannt.

II. Einzelne Trennungsarten. 1) Tod oder Todeserklärung. Es ist schon oben (unter C. III. 2. a.) bemerkt worden, daß der Tod des einen oder andern Ehegatten das vinculum matrimonii in beiden Kirchen vollständig löse und der zweiten Ehe nichts entgegenstehe. Dabei wird aber die Thatsache des Todes als gewiß vorausgesetzt und somit deren Beweis gefordert. Das kanonische Recht erlaubt daher dem einen Ehegatten nicht, zur zweiten Ehe zu schreiten, auch wenn der andere noch so lange ohne Nachricht von ihm abwesend ist, so lange die Thatsache des Todes noch nicht in der gewöhnlichen Weise juristisch erwiesen ist (cap. 19. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 2. X. de secundis nuptiis 4, 21.). Die ältesten evangelischen Kirchenordnungen gestatten indeß schon hier eine Aushülfe. Der Ehegatte, welcher längere Zeit ohne Nachricht ist, kann, um die Erlaubniß zur zweiten Ehe zu erhalten, den Antrag bei der Obrigkeit stellen, den Verschollenen ediktaliter zu citiren und erhält die Erlaubniß zur zweiten Ehe, wenn innerhalb der gesetzten Fristen der Verschollene weder erscheint noch Nachricht von sich gibt. Die längere Zeit, welche der Ehegatte ohne Nachricht gewesen seyn muß, wird — vielleicht im Hinblick auf die Justinianischen Novellen 117. cap. 12. und 22. cap. 7. — auf vier oder fünf Jahre angegeben. So in den Emden'schen Synodalschlüssen 1571, Brandenburger Visitat.-Ordn. 1573, Preuß. Consistorial-Ordn. 1584. In den Genfer Ordonanzen 1541 wird der Zeitraum auf zehn Jahre gestellt, jedoch von einer Ediktal-Citation nicht gesprochen, sondern nur bemerkt „par conjectures raisonables on le tienne pour mort." In der Würtemberger EO. 1537 wird es ganz in das Arbitrium der Eherichter gestellt, inwieweit sie im Falle der Verschollenheit die zweite Ehe des zurückgebliebenen Ehegatten gestatten wollen oder nicht (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 226). In den neueren Gesetzgebungen sind die Todeserklärungen Verschollener noch viel genauer in ihren Voraussetzungen und Wirkungen, wie für alle rechtlichen Verhältnisse, so auch für das eheliche Verhältniß regulirt und namentlich auch in katholischen Ländern gebräuchlich geworden (Preuß. Landr. Th. 2. Tit. I. §. 692. 693. Oesterr. Gesetzl. Art. 112—114). Es muß jedoch, wenn der Verschollene nach der Todeserklärung zurückkehrt, die zweite Ehe, wenigstens nach katholischem Kirchenrecht, für nichtig erklärt werden, denn alsdann zeigt sich, daß dieser zweiten Ehe eine noch bestehende Ehe, als vernichtendes Ehehinderniß, entgegenstand. Die obrigkeitliche Todeserklärung beruhte auf einer irrthümlichen Voraussetzung und wird, so wenig wie ein Dekret, durch welches irrthümlich eine Ehe annullirt worden ist, rechtskräftig. Dies hindert jedoch nicht, die zweite Ehe wenigstens als ein matrimonium putativum zu behandeln (s. unter E. II. 2. c. 1. 2. C. 34. qu. 1. 2. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 460, 473 Note 40, 41. Richter, Kirchenr. §. 267. Note 10; §. 270. Note 9. Permaneder, §. 332. 333. Walter, §. 316. Note 13; §. 323. Note 12). Inwieweit diese Grundsätze auf die Evangelischen Anwendung finden, ist nicht unbestritten. Der ganze Satz von der Unzuläßigkeit der Rechtskraft der Urtheile in Ehesachen scheint in der katholischen Kirche mit der Idee des Sakraments in Verbindung gedacht werden zu müssen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 461) und deshalb für die Evangelischen nicht zu passen. In manchen evangelischen Gesetzgebungen ist er sogar ausdrücklich aufgehoben (Richter, §. 267. Note 10). Die Todes-Erklärung insbesondere scheint in den vorhin schon angeführten Stellen des Preußischen Landrechts die Wirkung eines Scheidungsurtheils zu haben und dann kann im Fall der Rückkehr des für todt Erklärten die zweite Ehe nicht für ein matrimonium nullum erklärt werden, vielmehr ist die erste Ehe auch dann als eine aufgehobene zu betrachten und die zweite Ehe nicht eine bloß putative, sondern vollständig gültige (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 473 Note 39).

2. Richterliches Nullitätsdekret. (Putative Ehe.) Die Auflösung einer

Verbindung, welche förmlich als Ehe geschlossen worden ist, kann selbst dann nicht von den Parteien eigenmächtig bewirkt werden, wenn derselben ein vernichtendes, trennendes Ehehinderniß (impedimentum dirimens) entgegensteht — also nur der Schein einer Ehe vorhanden war (cap. 3. X. de divortiis 4, 19.). Vielmehr bedarf es nach kanonischem Rechte auch hier eines förmlichen Processes vor dem Richter, vor welchem das Vorhandenseyn des Ehehindernisses nach processualischen Beweisregeln constatirt wird. Alsdann schließt das Verfahren mit einem förmlichen richterlichen Urtheil, welches die Ehe für nichtig erklärt und die Verbindung auflöst. Das kanonische Recht nennt dieses Urtheil sententia divortii (cap. 3. X. de donationibus inter virum et uxorem 4, 20.) braucht indeß den Ausdruck divortium auch für die Trennung einer an sich gültigen Ehe, wie denn in dem Titel der Dekretalen de divortiis X. 4, 19. hauptsächlich Fälle dieser Art vorkommen. Daher ist denn auch der Ausdruck sententia divortii zweideutig und erscheint der neuere Sprachgebrauch der Katholiken, wonach die erstere Lösung Annullatio, die letztere Separatio genannt wird, als ein angemessener (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 454. Resolutio 158. 159. in der Leipzig. Ausg. des Tridentiner Concils von Richter S. 290). Das evangelische Kirchenrecht unterscheidet sich in dieser Lehre von der Annullation nichtiger Ehen nicht wesentlich von dem katholischen. Namentlich fordern schon die frühesten Kirchenordnungen, wie die Württemberg. K.-O. 1537 (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 114) ebenfalls ein richterliches Annullationsdekret. Deßgleichen sind auch in der evangelischen Kirche die Voraussetzungen eines Annullationsdekrets völlig andere, wie diejenigen, auf Grund deren eine Scheidung, oder in der katholischen Kirche eine perpetua separatio vom Richter ausgesprochen wird. Daher kann die Klage, welche als Ehescheidungsklage zurückgewiesen worden ist, sehr wohl in der Form einer Nichtigkeitsklage aufrecht erhalten werden. So führt Strippelmann, das Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach Hessischem Recht, Kassel 1854 S. 378, 379 an, daß eine Klage auf Scheidung, weil die Braut vor Eingehung der Ehe von einem Andern geschwängert worden und der Kläger hierüber unwissend gewesen sey, als solche abgewiesen worden wäre, da der angeführte Grund aus der Zeit vor Eingehung der Ehe herrühre. Die desselben Grundes halber aber auf Nichtigkeitserklärung dringende Klage sey zugelassen worden. Die Annullation konnte hier auf Grund eines wesentlichen Irrthums bei Eingehung der Ehe erfolgen (s. unter B. II. 2. c.). Wegen dieser gefährlichen praktischen Verbindung, in welcher Scheidungs- und Annullationsklage stehen und wonach mit Hülfe von Kollusionen die erstere leicht die Gestalt der letzteren annehmen kann, ist auch die Preußische Ehescheidungsreform zugleich erstreckt worden auf die Klagen wegen Nichtigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe ([Savigny], Darstellung der in den Preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform, Berlin 1844 in Commission bei Veit u. Comp. S. 82, 83). Desgleichen wendet man die im Corpus juris canonici für den Annullations-Prozeß gegebenen processualischen Regeln, wo nicht besondere particularrechtliche Bestimmungen existiren, auch in evangelischen Ländern und auf Ehen evangelischer Personen an. Daher wird in beiden Kirchen unterschieden, ob ein öffentliches oder privates vernichtendes Ehehinderniß vorliegt. In dem ersteren Falle erfolgt der Beginn des Processes, die accusatio matrimonii nicht nur auf Antrag der Ehegatten, sondern auf Antrag oder Denuntiation jedes Dritten, oder auf Grund eines dringenden Gerüchts. Unter den letzteren beiden Voraussetzungen nimmt der Proceß den Karakter eines inquisitorischen Processes an (cap. 1. 2. 6. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18. cap. 3. in f. X. de divortiis 4, 19. Iust. Henning Boehmer jus ecclesiasticum Protestantium, Tom. IV. pag. 315. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 457. Richter, §. 267. Note 6. Heimbach, Sächsisches Privatrecht §. 88. Note 1). In dem anderen Falle der Privathindernisse sind nur die Ehegatten zur Stellung eines Antrags auf Nichtigkeitserklärung befugt, und zwar unter den Ehegatten nur der, welcher als der Verletzte erscheint, daher z. B. im Falle der Impotenz des Mannes nicht dieser, sondern nur die Frau (*Boehmer*, a. a. O. Tom. IV. pag. 314). Strippelmann, a. a. O. S. 391 Note 8). Andere

als die Ehegatten können die Annullation auf Grund eines Privathindernisses nur beantragen, wenn das Hinderniß gerade in der Verletzung des ihnen besonders in den Gesetzen beigelegten Rechts besteht — wie die Consensberechtigten Personen und namentlich der Vater (z. B. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 972. Gitzler, Eherecht S. 166 Note 6). Anders nach Kurhessischem Recht, nach welchem der Mangel des elterlichen Consenses nur aufschiebendes Ehehinderniß ist (Strippelmann, das Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach Hessischem Recht, Kassel 1854. S. 392, 393). Eigenthümlichkeiten für das Beweisverfahren ergeben sich aus dem Prinzip, wonach es sich hier, abweichend von den gewöhnlichen Fällen des Civilprocesses, nicht allein von Privatrechten, sondern um ein Verhältniß handelt, welches im Interesse des Staats beaufsichtigt und gepflegt wird. Daher kann durch Geständniß allein der Beweis des in Frage befangenen Ehehindernisses nicht erbracht werden, (cap. 5. X. de eo, qui cognovit cet. 4, 13. Strippelmann, a. a. O. S. 272 und 393 Note 18). Die Unzulässigkeit der Eidesdelation zum Beweise des Ehehindernisses folgt theils aus der Unzulässigkeit eines Transacts, welchem die Eidesdelation zu vergleichen ist (cap. 11. X. de transactionibus 1, 36.), theils aus der Unzulässigkeit des Geständnisses, theils endlich aus den Bestimmungen, nach welchen das Ehehinderniß der Impotenz erwiesen werden soll (s. unter B. II. 8.), daher ist auch, obwohl eine ausdrückliche Stelle des kanonischen Rechts nicht angeführt werden kann, dennoch die Unzulässigkeit der Eidesdelation in beiden Kirchen gemeines Recht (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 457. Richter, Kirchenr. §. 568. Note 5. Strippelmann a. a. O. und S. 279 Note 15. S. 280 Note 17, 18. S. 281 Note 22). Dagegen hält man die von dem Richter auferlegten Eide — die s.g. nothwendigen Eide — den Erfüllungs- und Reinigungseid für zulässig, sobald dasjenige, was bereits mit anderweiten Beweismitteln erbracht worden ist, die Besorgniß einer Kollusion der Eheleute zu entfernen geeignet ist (Strippelmann a. a. O. S. 283 ff.). Als eine Eigenthümlichkeit für das Beweisverfahren im Annullations-Proceß ist endlich zu erwähnen, daß gegen die sonstigen Regeln über Zeugnißfähigkeit, wenn es sich um Nachweis der Verwandtschaft handelt, derentwegen annullirt werden soll, auch die Blutsfreunde zugelassen werden, sobald ihnen nicht besondere Verdachtsgründe entgegenstehen (c. 2. C. 35. qu. 6. cap. 3. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18. cap. 22. X. de testibus 2, 22. Strippelmann a. a. O. S. 267 Note 83.) In der katholischen Kirche insbesondere beruht das ganze gegenwärtige Annullations-Verfahren auf der Constitution Dei miseratione Benedikt XIV. vom 3. Nov. 1741, welche S. 565 in der Leipziger Ausgabe des Tridentinischen Concils von Richter abgedruckt ist. Nach dieser besteht ein besonderer defensor matrimonii, der das öffentliche Interesse wahrnimmt, insbesondere aber die Ehe möglichst zu erhalten sucht. (Vgl. Uhrig, System des Eherechts. Dillingen 1854. S. 782 — 799). Diese Einrichtung ist zwar dem gemeinen evangelischen Kirchenrecht unbekannt, würde aber, wenn sie auch für evangelische Ehen eingeführt würde, der allgemeinen Auffassung, welche unsere Kirche über die Ehe hat, ebenfalls entsprechen und ist in das Preußische Recht bereits durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 über das Verfahren in Ehesachen, sowohl für Nichtigkeits- als Ehescheidungs-Processe eingeführt, dabei aber der Ausdruck Ehevertheidiger oder Defensor absichtlich vermieden und mit Staatsanwalt vertauscht worden, um das Objektive seiner Stellung noch bestimmter zu bezeichnen und dem Mißverständniß zu begegnen, als sollte dieser Beamte eben nur die Aufrechterhaltung jeder einzelnen Ehe zu bewirken suchen ([Savigny], Darstellung der in den Pr. Ges. über die Ehescheidung unternommenen Reform S. 78). Nach dem neuesten Entwurf eines Preußischen Ehescheidungsgesetzes, welcher in der Sitzungsperiode 1854 — 1855 den Kammern vorgelegt werden soll, wird §. 11. diesem Staatsanwalt auch die ihm nach §. 7. der Verordnung vom 28. Juni 1844 noch fehlende Befugniß, Rechtsmittel Behufs Aufrechterhaltung der Ehe einzulegen, eingeräumt.

Wenn nun nach gehörigem Verfahren der Richter per decretum die Ehe annullirt, so ist deshalb die für nichtig erklärte Ehe noch keineswegs immer ohne irgend eine recht-

liche Wirkung. Sind nämlich der Schließung der Ehe die vorschriftsmäßigen Proklamationen vorangegangen (s. unter C. III. 1.) und ist bei Schließung der Ehe selbst die gesetzlich nothwendige Form beobachtet worden (s. unter C. III. 1.), so präsumirt man, daß die abschließenden Personen das ihnen entgegenstehende trennende Ehehinderniß nicht gekannt haben, in Ansehung desselben also bona fide gewesen sind. Diesen guten Glauben bringt man zu Gunsten sowohl der vermeintlichen Ehegatten als der von ihnen gezeugten Kinder in Anschlag und legt der Ehe bis zum Moment der Annullation alle Wirkungen einer wirklichen Ehe bei (cap. 3. X. de clandestina desponsatione 4, 3. in Verbindung mit cap. 14. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Daher haben die Kinder die Rechte ehelicher Kinder und kommen auch für das Vermögen der Ehegatten die Grundsätze, welche sonst nur bei wirklich gültigen Ehen eintreten, zur Anwendung. So wird namentlich die dos von der Frau mit allen den Privilegien zurückgefordert, welche sonst nur einer wirklichen Ehefrau zustehen. Man nennt eine Ehe dieser Art matrimonium putativum, putative Ehe. (Abweichende Bestimmungen über die Wirkungen einer bona fide eingegangenen ungültigen oder nichtigen Ehe hat das Preuß. Recht. Gitzler, Eher. S. 169 Note 3.) Wenn nun die unter Beobachtung der oben erwähnten Formen geschlossene Ehe auch eine Präsumtion für die bona fides der vermeintlichen Eheleute begründet, so kann doch diese Präsumtion widerlegt werden durch den Beweis, daß einer der Ehegatten oder Beide das Ehehinderniß dennoch gekannt haben und dann fallen in Ansehung des einen bezüglich beider Ehegatten diese Vergünstigungen fort und ist es in Ansehung ihrer so gut als wenn nie auch nur der Schein einer Ehe existirt hätte, so daß das Annullationsdecret seine volle Wirkung zeigt (cap. 14. cit. X. qui filii sint legitimi 4, 17. und Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 460 Note 25.). Nur den Kindern schadet, sobald nur vor und bei Eingehung der Ehe die vorhin erwähnten vorschriftsmäßigen Formen beobachtet worden sind, die mala fides des einen und selbst beider Ehegatten nichts. Für sie also ist eine förmlich geschlossene Ehe des trennenden Ehehindernisses ungeachtet — immer eine putative Ehe (cap. 11. X. qui filii sint legitimi 4, 17. Eichh., Kirchenr. S. 448 Note 11. S. 459 Note 20.) Das Dekret, durch welches eine Ehe annullirt wird, stellt beiden Theilen eine Wiederverheirathung frei, beschreitet jedoch nach Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts niemals die Rechtskraft (cap. 7. 11. X. de sententia et re judicata 2, 27. cap. 5. 6. X. de frigidis et maleficiatis 4, 15.) und daher kann es allerdings geschehen, daß, wenn Jemand, welcher in Folge einer Nullitäts-Sentenz sich von dem bisherigen Ehegatten frei halten durfte, zur zweiten Ehe schreitet, diese zweite Ehe um deswillen annullirt wird, weil die erste Ehe irrthümlich für nichtig erklärt worden war — mithin als ein vernichtendes Ehehinderniß für die zweite Ehe erscheint, welche dann höchstens eben nur die Bedeutung einer putativen Ehe haben kann. Die Anwendbarkeit dieses Satzes auf Evangelische ist schon unter E. II. 1. als zweifelhaft bezeichnet worden. Die Meinung Just. Henning Böhmers (Jus ecclesiasticum Protestantium Tom. I. pag. 1417), daß selbst in den vorhin citirten Stellen des kanonischen Rechts der ganze Rechtssatz von Nicht-Rechtskraft der Annullations-Sentenz unerfindlich sey — wird von ihm selbst als eine ganz singuläre Meinung bezeichnet — welche die communis interpretum juris canonici et Ictorum protestantium und seine eigene bisher gehegte Meinung gegen sich habe. Eichh. Th. 2. S. 461 will eine zweite Ehe um deswillen nicht für unkräftig halten, weil man in der evang. Kirche der Nullitätssentenz mindestens die Wirkung eines Scheidungs-Urtheils beilegen müsse, während Richter allgemein behauptet, daß der Satz bei evangelischen Gerichten nicht beobachtet werde, womit indeß eine Bemerkung in Strippelmanns Eherecht über die Praxis hessischer Gerichte nicht übereinstimmt (Richter, Kirchenr. §. 267. Note 10. Strippelmann, a. a. O. S. 279 Note 15—18.).

3. Eigentliche Scheidung. Unter Scheidung im eigentlichen Sinne wird die Auflösung einer an sich gültigen Ehe verstanden, in Folge deren das Eheband gänzlich zerrissen und den bisherigen Ehegatten oder doch einem derselben regelmäßig die Eingehung einer zweiten Ehe freigegeben wird. Sofern indeß die Ehe die Natur eines

Sakraments hat — kennt die katholische Kirche eine solche Scheidung nicht. Da nun aber eine eheliche Verbindung gedacht werden kann, welche diese Natur des Sakraments entbehrt, so ist sofern dieser Mangel constatirt wird, auch in der kath. Kirche eine Scheidung möglich. Nun genügt aber nach der herrschenden Ansicht in der kath. Kirche zum Sakrament der Ehe und somit zur Unauflöslichkeit keineswegs, daß die Abschließung der Ehe durch wechselseitige Erklärung der Ehegatten in den erforderlichen Formen erfolgt sey, sondern es wird zugleich verlangt, daß beide Ehegatten christlicher Religion, wenn auch nicht katholischer Confession seyen (s. unter B. II. 13. b. u. c. 5. Sess. 24. Conc. Trid.) und daß das matrimonium ein consummatum, eine vollzogene, d. h. durch copula carnalis verbundene Ehe sey (Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. 1853 §. 374. u. S. 774 Note 13, woselbst reichhaltige Literatur und Anführung der verschiedenen Ansichten. Vgl. auch Walter, Kirchenr. §. 299. Note 17. §. 319. Note 8). Daher wird, wenn von zwei ungläubigen Ehegatten der eine sich dem Christenthume zuwendet, der andere aber mit ihm die Ehe nicht fortsetzen will, schon nach einer Constitution Innocentius III. jener von diesem mit der Erlaubniß, eine anderweite Ehe einzugehen getrennt (cap. 7. X. de divortiis 4, 19. s. unter C. III. 2. a.). Demgemäß hat auch die Congregatio Interpretum im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrmals entschieden, wenn von zwei jüdischen Ehegatten einer Christ geworden war und unter der angegebenen Voraussetzung getrennt und zu zweiter Ehe gelassen seyn wollte (Leipz. Ausg. des Trident. Concils von Richter S. 285—289). Daher erklärt ferner das Trident. Concil in einem besondern Canon (can. 6. de sacram. matrim. Sess. 24, vgl. cap. 16. X. de sponsalibus 4, 1. Nov. 22. cap. 5.; Nov. 117. cap. 10.), daß ein matrimonium ratum *non consummatum* durch ein Klostergelübde wieder aufgelöst werden könne. Der in der Welt zurückbleibende Ehegatte kann dann zu anderweiter Ehe schreiten (Uhrig, System des Eherechts, Dillingen 1854 S. 743. 744. Resolutionen der Interpretes Concilii in der angef. Leipz. Ausg. d. Trid. Conc. S. 284, 285). Daher kann ferner in allen Fällen des matrimonium *non consummatum* mit Hülfe päbstlicher Dispensation eine Ehe geschieden und von den Geschiedenen zu weiterer Ehe geschritten werden, wenn der Consens zur ersten Ehe wegen eines zwar nicht wesentlichen aber doch erheblichen Irrthums mangelhaft war (Uhrig, a. a. O. S. 744—747) oder die Ehe nicht aus Furcht vor ernstlichem großem Uebel, sondern nur aus einem s.g. metus reverentialis geschlossen war (Uhrig a. a. O. und unter B. II. 2. c. d.), oder wenn Irrthum, Zwang, Impotenz bei Eingehung der Ehe nicht vollständig erwiesen, sondern nur wahrscheinlich gemacht sind (Richter, Kirchenr. §. 268. Note 19 a.). Ja es kann mit Hülfe päbstlicher Dispensation eine nicht consummirte Ehe selbst dann geschieden werden, wenn die ehelichen Zustände nach der Trauung sich „in so bedrohlicher Art verschlimmern, daß die Fortsetzung der Ehe moralisch unmöglich oder zwecklos wird“ (Uhrig, a. a. O. S. 748, 749). In Richters Leipz. Ausg. des Trident. Concils finden sich Entscheidungen der Interpretes Concilii S. 281—284 in diesem Sinne aus dem vorigen und diesem Jahrhundert — und Uhrig (a. a. O. S. 754—760) bringt Beispiele aus dem Jahre 1848 und 1853. In allen diesen Fällen wird aber, wenn per dispensationem geschieden werden soll — immer der Beweis vorausgesetzt, daß die Ehe durch Beischlaf nicht consummirt worden sey.

Während die katholische Kirche die Scheidung nur ausnahmsweise kennt, so ist dieselbe in der evangelischen Kirche, welcher der Begriff des Ehesakraments (s. unter A), also auch die Unauflöslichkeit der Ehe überhaupt fremd ist — vielmehr die regelmäßige Form der Ehetrennung. In den symbolischen Büchern indeß findet sich (Schmalkaldische Artikel bei Tittmann, libri symbolici p. 573) nur einfach der Satz, daß es eine injusta traditio sey, welche den unschuldigen Ehegatten nach geschehener Scheidung an einer anderweiten Ehe verhindere. Darüber aber, unter welchen Voraussetzungen eine Scheidung zuläßig sey, erklären sich die symbolischen Bücher nicht. Dieserhalb ist man theils an die in den Schriften der Reformatoren vorkommenden Aeußerungen, theils an die ältesten Kirchenordnungen gewiesen, aus welcher die spätere gemeine Praxis der evangelischen

Kirche und genauere partikularrechtliche Bestimmungen hervorgegangen sind. Die Reformatoren und jene ältesten Kirchenordnungen wiederum nehmen zur Unterlage der von ihnen in diesem Gebiete aufgestellten Sätze theils die Aussprüche Christi im Evangelium Matth. 5, 32. u. 19, 9., theils den Ausspruch des Apostels Paulus 1 Kor. 7, 15., theils endlich Bestimmungen des römischen Rechts (Novella 17. cap. 8 u. 9. l. 8. C. de repudiis, 5, 17.), zu welchem man ja überhaupt in der Lehre von der Ehe (s. unter B. II. 9. 10. 11., Goslarsche Consist.O. 1555, Jenasche 1574, Kursächs. K.O. 1580, Preußische 1584, *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 246 b.) von vielen Bestimmungen des kanonischen Rechts zurückzukehren gewohnt war. Darin treffen die Ansichten der Reformatoren mit allen Kirchenordnungen zusammen, daß aus welchem Grunde auch man eine Scheidung gestatten möge, solche, doch so wenig wie die Annullation der Ehe, nie eigenmächtig von den Parteien, vielmehr immer nur unter Concurrenz der Obrigkeit und regelmäßig nur nach gerichtlichem Verfahren und durch richterliches Urtheil erfolgen könne (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 213 u. 216). Die einzelnen Ehescheidungsgründe betreffend nennt die Nördlinger Kirchen-Renovation 1525, Würtemb. E.O. 1537, Kirchenord. der Niederländer zu London 1550, Frankfurter Liturgie 1554 (Gösch. a. a. O. Note 214, 215) lediglich den Ehebruch, d. h. die Verletzung der ehelichen Treue durch einen während der Ehe mit einer andern Person als dem Ehegatten vollzogenen Beischlaf; bei weitem in den meisten K.O. des 16. Jahrh. aber findet man das bösliche Verlassen des Ehegatten, die malitiosa desertio, auch noch außer dem Ehebruch als Ehescheidungsgrund mit Rücksicht auf 1 Kor. 7. bezeichnet. So in der Lüneburger K.O. 1531, Goslarschen 1531, Lippschen 1538, Genfer 1541, Kalenberg-Göttinger 1542, Braunschw.-Lüneburgschen 1543, Brandenburger 1573, Goslarschen 1551, Meklenburgschen 1570, Braunschw. Grubenhagenschen 1581, Niedersächsischen 1585. Dagegen erscheint es als eine Singularität der Preußischen Consist.O. 1584 (Gösch. a. a. O. Note 216 a u. 240), daß, ohne Zweifel im Hinblick auf das römische Recht (Novella 117. cap. 8. 9. l. 8. C. de repudiis 5, 17.), auch Lebens-Nachstellungen bereits als Scheidungsgrund aufgeführt werden, während in der Brandenb. K.O. 1573 nur von peinlicher Bestrafung eines solchen Ehegatten, nicht aber von Scheidung die Rede ist — und in der Niedersächs. Ordnung 1585, ausdrücklich bemerkt wird, daß die Scheidung hier bedenklich erscheine, und man den unschuldigen Theil in anderer Weise schützen müsse (Gösch. a. a. O. Note 219, 223). Wenn schon jenes singulär ist, so ist noch viel auffallender, daß die von Zwingli verfaßte (Richter, Kirchenr. §. 269. Note 5.) Zürcher Ehe — oder Chorgerichts-Ordnung 1525, desgleichen die Baseler Ordnung 1529 — den festen Anhalt der Schrift oder auch nur des Röm. Rechts ganz aufgibt, und Ehebruch, bösliches Verlassen und allenfalls Lebens-Nachstellung nicht als die allein zulässigen Ehescheidungsgründe, sondern lediglich als Beispiele betrachtet und dem Arbitrium des Eherichters überläßt, welche andere Gründe noch er jenen gleichstellen wolle und dabei als weitere Beispiele nicht nur verschuldete Handlungen, wie wenn die Ehegatten „nit sicher voreinandren werend“ (Sävitien), sondern auch unverschuldete, während der Ehe sich ereignende Thatsachen, als z. B. Wahnsinn und aussätzige Krankheit, von welchen ein Ehegatte befallen werde, anführt, während die Pfalz-Neuburger E.O. 1554 in solchem Falle ausdrücklich die Scheidung versagt (Gösch., a. a. O. Note 105, 217, 218). Im Wesentlichen bleiben auch die K.O. des 17. u. 18. Jahrh. bei den beiden Ehescheidungsgründen, Ehebruch und bösliches Verlassen, stehen, wie eine Reihe von Beispielen, welche Strippelmann in seinem Ehescheidungsrecht anführt (S. 80—83), beweisen. Nur die daselbst angeführte Württemb. E.O. 1687 mache eine Ausnahme, da sie als Ehescheidungsgrund auch die verschuldete impotentia superveniens und die hartnäckige Verweigerung der ehlichen Pflicht, welche letztere allerdings schon Luther (Predigt vom ehlichen Leben 1522 und von Ehesachen 1530. Vgl. Richter, Kirchenr. §. 269. Note 3. Strippelmann, a. a. O. S. 146 Note 42) der malitiosa desertio gleichstellt, als Ehescheidungsgründe aufzählt (Strippelm., a. a. O. S. 82 Nr. 12.). Ferner ist bemerkenswerth, daß die singuläre Bestimmung

der vorhin schon angeführten Zürcher E.O. 1525 sich wörtlich wiederholt findet in der späteren Ehegerichtssatzung für Stadt und Landschaft, Zürich von 1719 (Strippelm., a. a. O. S. 82 Nr. 13.). Mit jener vorherrschenden Auffassung der Kirchenordnungen des 16. u. 17. Jahrh. stimmen auch im Wesentlichen die Juristen dieses Zeitraums zusammen, nur daß bald der eine, bald der andere auch wohl das Röm. Recht herbeizieht, um die beiden Ehescheidungsgründe Ehebruch und bösliches Verlassen zu vermehren. Dies gilt indeß von J. v. Beust, B. Carpzow, Brunnemann, Schilter und dem für Pommern wichtigen Balthasar, welche die Ansicht der strengern Kirchenordnungen nur wiederholen (Strippelm., Ehescheidungsr. 1854 S. 83, 85) nicht. Erst mit dem Ende des 17. und Beginn des 18. Jahrh. und namentlich mit Thomasius († 1728), welcher alles Kirchliche oder mit der Kirche Verwandte, nur vom Standpunkt der territorialen Gewalt — der Staatsgewalt — aus betrachtet und mit dem kirchlichen auch den sittlichen Standpunkt bei Seite schiebt (Strippelm., a. a. O. S. 86 Note 98), tritt ein Wendepunkt auch in der Ehescheidungslehre ein. In dieser schließen sich der thomasischen Auffassung Sam. Stryk 1705 und J. F. Kayser an, welcher letztere (in Halle unter J. H. Böhmers Präsidium 1715 disputirend, später in Gießen Professor) die Ehe als einen zur Erreichung rein äußerlicher Zwecke geschlossenen Vertrag betrachtet und daher nicht nur Verbrechen gegen Fremde, Lebensnachstellung, Mißhandlung und grausames Betragen (Sävitien), unversöhnliche Feindschaft in Ansehung des Ehegatten und ansteckende Krankheit, sondern sogar Ungleichheit der Gesinnung als Scheidungsgrund angesehen haben will (Strippelm., a. a. O. S. 88, 89, 90). Obwohl nun diese Auffassung in ihrem Extrem von angesehenen Rechtsgelehrten, wie von J. H. Böhmer in seinem bekannten Jus ecclesiasticum Protestantium angefochten wird (vgl. Strippelm., a. a. O. S. 91 Note 7 und S. 96—98), so bleibt doch dieselbe nicht ohne Einfluß weder auf das gemeine Recht noch auf manche Partikularrechte, von denen das Preuß. Recht sich die Theorie von der Zweckmäßigkeit der Ehe für den Staat und von der Zulässigkeit der Scheidung, wenn die Ehe ihrem Zwecke nicht entspreche, am meisten angeeignet hat, welchem dann in Ansehung der nichtkatholischen christlichen Religionsverwandten das bürgerliche Gesetzbuch von 1811 in Oesterreich und die badische E.O. von 1807 am nächsten stehen (Strippelm., a. a. O. S. 99, 100). Auf diese drei Gesetzgebungen paßt die Unterordnung sämmtlicher darin zugelassenen Ehescheidungsgründe unter die zwei Rubriken Willkür und Verschuldung, welche in der Darstellung der Preuß. Ehescheidungs-Reform (Savigny) S. 24 für die Ehescheidungsgründe des Preußischen Rechts gemacht wird, denn wenn auch nur im Preuß. Recht bei kinderlosen Ehen schon die gegenseitige Einwilligung der Ehegatten ein Grund zur Ehescheidung ist, so kommt doch in allen drei Rechten der heftige Widerwille des einen Ehegatten, oder die unüberwindliche Abneigung, wegen welcher beide Ehegatten die Auflösung der Ehe verlangen, oder die mehrere Jahre fortgesetzte Unverträglichkeit der Ehegatten als Ehescheidungsgrund vor, welches Alles doch nur von der subjectiven Auffassung der Ehegatten, mithin von ihrer Willkür abhängig ist. Unter die Rubrik Verschuldung kann wiederum in allen drei Rechten nicht nur eigentlicher Ehebruch und böswilliges Verlassen, sondern auch die Lebens-Nachstellung in Betreff des Ehegatten und grobe Verbrechen gegen Fremde gestellt werden, wogegen die Sävitien in der badischen E.O., die Versagung der ehelichen Pflicht in dem Oesterreichischen Gesetzbuch als Ehescheidungsgrund fehlen. Für eine dritte Rubrik der zufälligen Ehescheidungsgründe, welche in der eben angeführten Schrift von Savigny für Preuß. Recht gemacht wird, finden sich die Beispiele eben nur im Preußischen und im Badischen, nicht aber im Oesterreichischen Recht. Es gehört namentlich der während der Ehe eingetretene Wahnsinn des einen Ehegatten und im Preuß. Recht auch die erst im Laufe der Ehe eingetretene Impotenz oder sonstige unheilbare körperliche Gebrechlichkeit hierher.

In allen übrigen Territorien Deutschlands ist man insofern bei der frühern strengen Auffassung geblieben, als die Scheidung einer Ehe jederzeit eine Verschuldung voraussetzt — und man somit weder die vorhin unter die Rubrik Willkür, noch die vorhin

unter die Rubrik Zufall gestellten Ehescheidungsgründe kennt. In Preußen insbesondere ist es im Werke, den 1854—1855 versammelten Kammern einen zu diesem gemeinen Rechte im Wesentlichen wieder zurückkehrenden Ehescheidungsgesetz-Entwurf vorzulegen. Die Einwirkung der mit dem Ende des 17. Jahrhunderts beginnenden laxern Doctrin hat sich in den Ländern des gemeinen Rechts lediglich in der Ausdehnung des Begriffs des Ehebruchs und der böslichen Verlassung gezeigt. — Daher scheidet man nach dieser Auffassung nicht bloß wegen eigentlichen Ehebruchs, sondern auch wegen anderer ihm gleich zu achtenden Unkeuschheiten, daher auch wegen böslicher Verweigerung und verschuldeter Unmöglichkeit der Leistung der ehelichen Pflicht und daher auch wegen Lebensnachstellung, wogegen man auf Grund der Sävitien zunächst wenigstens nicht zur definitiven Scheidung schreitet, vielmehr erst noch durch mehrmalige zeitweise Trennungen von Tisch und Bett eine Versöhnung versucht uud erst, wenn diese Versuche mißlungen sind, das Scheidungsurtheil ausspricht (Strippelmann a. a. O. S. 101, 102). Wenn hiernach immer der Gesichtspunkt festgehalten wird, daß nur wegen Schuld des Ehegatten geschieden werde, so versteht es sich auch von selbst, daß immer nur der unschuldige Theil befugt ist, die Scheidung zu beantragen, und erklärt sich hieraus auch die im kanonischen Recht enthaltene Bestimmung (cap. 6. 7. X. de adulteriis c. 1. C. 32. qu. 6.), wonach der Ehebruch des einen Ehegatten mit dem des andern Ehegatten compensirt und die Klage auf Scheidung dann durch Einrede zurückgewiesen wird (Strippelmann a. a. O. S. 237 ff.). Eine andere sowohl auf römisches als kanonisches Recht (l. 13. §. 3. D. ad leg. Jul. de adulteriis 48, 5. und cap. 4. X. de donationibus inter virum et uxorem 4, 20.) gestützte Einrede gegen die Scheidungsklage, ist die der Verzeihung, welche nach einem allgemeinen Gerichtsgebrauch (Strippelmann a. a. O. S. 242, Note 7) in der Gestattung des Beischlafes gefunden wird. Was insbesondere den Beweis des Ehescheidungsgrundes betrifft, so würden die gewöhnlichen Beweisregeln, welche für den Civilprozeß bestehen, hier ebensowenig zulässig erscheinen, als solche für den Beweis von Annullationsgründen zugelassen werden (s. unter E. II. 2.), weil eben die Auflösung einer Ehe überhaupt nicht eine Sache reiner Privatwillkür ist. Wenn hier dessenungeachtet oft Geständniß oder Eidesantrag als Beweismittel admittirt worden sind, so erklärt sich dies daher, daß nach kanonischem Recht zum Beweise eines Grundes für die Separatio quoad torum et mensam perpetua (s. unter E. II. 4.) das Geständniß (cap. 5. X. de divortiis 4, 19. Vgl. Strippelmann a. a. O. S. 273) für genügend allerdings erachtet wird und man dieses Prinzip dann ohne Weiteres auf die protestantische Scheidung übertragen hat, während doch die katholische Kirche bei der durch Dispensation im Falle des matrimonium non cousummatum zulässigen Scheidung, wie die unter E. II. 4. angeführten Resolutionen der Interpretes Concilii darthun, ganz die für den Annullationsprozeß gegebenen Beweisregeln beobachtet und das laxere Beweisprinzip auf die eigentliche Separation beschränkt.

Am weitesten in der Anwendung gewöhnlicher Civilprozeßgrundsätze auf Ehescheidungssachen ist wiederum das Preußische Recht gegangen, welches nicht nur dem Geständniß völlige Glaubwürdigkeit beilegte, sondern auch die nicht zugestandenen Thatsachen als Strafe des Ungehorsams für erwiesen annahm, deßgleichen die Eidesdelation gestattete und auch hier die ganz unterlassene Erklärung auf die Zuschiebung oder die gänzliche Verweigerung des Eides in Strafe des Ungehorsams als Zugeständniß behandelte und dann den Ehescheidungsgrund für dargethan annahm. Dies war um so bedenklicher, als nach einem die betreffenden Stellen des Landrechts declarirenden Ministerialrescript von 1801 die in Gefängniß bestehende Strafe des Ehebruchs von dem vor der rechtskräftigen Scheidung gestellten Antrage des unschuldigen Ehegatten abhängen sollte (Savigny, Darstellung der Ehereform S. 88). Damit war den Kollusionen der Parteien Thür und Thor geöffnet und daher schon länger ein Bestreben vorhanden, wenigstens das Verfahren in Ehesachen zu reformiren. Dieses Bestreben ist dann auch endlich durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 realisirt worden, insofern hierdurch

dem Geständniß seine unbedingte Beweiskraft entzogen, der einfache Eidesantrag für unzulässig erklärt und zugleich sämmtliche Ehescheidungssachen an die Obergerichte, welchen sie im Jahre 1803 entzogen worden waren, wieder zurückgegeben worden sind. Die letztere Einrichtung indeß ist mit der neuen Gerichtsorganisation durch die Verordnung vom 2. Januar 1849 wiederum geändert und die Competenz der ordentlichen persönlichen Gerichte in Ehescheidungssachen nochmals festgestellt worden. Dagegen wird nach §. 140. des Strafgesetzbuches vom 14. April 1851 der Ehebruch nunmehr wieder mit Gefängniß von vier Wochen bis zu sechs Monaten gestraft und die Strafe des Ehebruchs nur dann ausgeschlossen, wenn der unschuldige Ehegatte im Laufe des Ehescheidungsprozesses oder bis zur Abfassung des Straferkenntnisses die Nichtbestrafung ausdrücklich beantragt. In andern Partikularrechten hat man schon immer Geständniß, Eidesdelation und nothwendige Eide nur mit Beschränkungen zugelassen (Strippelmann a. a. O. S. 276, 281. Richter, Kirchenr. §. 269, Note 18, vgl. mit §. 268. Note 22). Eigenthümliche Prozeßformen werden beobachtet für den Fall, da auf Grund einer malitiosa desertio auf Scheidung geklagt wird. Man nennt diesen Prozeß Desertionsprozeß, welcher mit öffentlichen Ladungen (Ediktalcitationen) an den Entwichenen, sich zu stellen, beginnt und zwar unter dem Präjudiz unter der Androhung, daß der Citirte im Falle des Ausbleibens der böslichen Verlassung für schuldig erklärt und dieserhalb die Ehe getrennt werden solle (Strippelmann a. a. O. S. 140 u. 290). Dieser ganze Prozeß paßt natürlich nur dann, wenn der Aufenthaltsort des Entwichenen unbekannt oder den Landesgerichten unerreichbar ist, daher denn auch aus diesem Prozeß ein ganz ähnlicher gegen Verschollene sich ausgebildet hat, um eine Todeserklärung und so eine Lösung des Ehebandes bewirken zu können (s. unter E. II. 1.). Anders verhält sich die Sache, wenn der entwichene Ehegatte sich an einem nah gelegenen oder überhaupt gerichtlich erreichbaren Orte bekanntermaßen aufhält. Hier liegt gemeinrechtlich der Begriff einer böslichen Verlassung gar nicht vor (Strippelmann a. a. O. S. 141, Note 35). Nur das Preußische Recht wiederum hat auch einen solchen Fall der böslichen Verlassung gleichgeachtet und die Verordnung vom 28. Juni 1844 hat nur in Ansehung des Verfahrens Aenderungen zur Vorbeugung gegen bisherige auffallende Mißbräuche getroffen (Savigny a. a. O. S. 53, 95).

Mit der ausgesprochenen Scheidung hört nicht nur das Zusammenleben der bisherigen Ehegatten auf, sondern es wird auch das eheliche Band selbst gänzlich sowohl in seiner Wirkung auf das persönliche Verhältniß als in seiner Wirkung auf das Vermögen der Ehegatten für die Zukunft zerrissen. Der unschuldige Theil erhält die Befugniß, von Neuem sich zu verheirathen, während der schuldige Theil nach Grundsätzen des gemeinen Rechts für unwürdig erachtet wird, eine neue Ehe zu schließen (s. unter C. III. 2. a. und *Goesch.*, doctrina de matrimonio, Note 230, 231). Es kann daher die Schließung einer neuen Ehe Seitens des Schuldigen höchstens in Folge einer Dispensation erfolgen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 491. Strippelmann a. a. O. S. 329, 330). Außerdem können die Schuldigen je nach den Umständen nicht nur Vermögens-, sondern auch Freiheitsstrafen, letzteres namentlich, wenn auf Grund des Ehebruchs geschieden ist, treffen, welche im Privat- und Criminalrecht näher bestimmt werden.

Bisher ist man von der Voraussetzung ausgegangen, daß eine Ehescheidung nach gehörigem processualischen Verfahren durch richterliches Urtheil ausgesprochen werde. Die Kirchenrechtslehrer halten indeß auch für zulässig, daß eine Ehe vermöge landesherrlicher Dispensation geschieden werde. Eichhorn behauptet, daß dies namentlich geschehen möge, wenn Sävitien als Ehescheidungsgrund nicht anerkannt wären und eine vorübergehende Trennung schon mehrere Male vergeblich, um eine Versöhnung zu bewirken, versucht worden wäre (Eichhorn, Kirchenr. Th. II. S. 490). Richter hält eine solche zur Abwendung eines dem Nachsuchenden drohenden Verderbens für gerechtfertigt und schließt sich also der Ansicht Eichhorns an, sofern in fortgesetzten Sävitien ein solches drohendes Verderben gefunden werden kann (Richter, Kirchenr. §. 269.

Note 17). Strippelmann führt mit Berufung auf ein Kurhessisches Organisations-Edikt vom 29. Juni 1821 an, daß bei wechselseitiger Einwilligung der Ehegatten eine Ehetrennung durch landesherrliche Entscheidung erfolgen könne (Strippelmann a. a. O. S. 125 Note 12 und S. 127).

4) *Separatio perpetua quoad thorum et mensam.* Eine gültig geschlossene, bereits consummirte Ehe ist in der katholischen Kirche ein Sakrament und kann weder annullirt noch geschieden werden. Dies aber hindert nicht, den Ehegatten gerichtlich (denn Eigenmächtigkeit der Parteien ist auch hier ausgeschlossen, c. 3. 6. X. de divortiis 4, 19.) zu gestatten, das Zusammenleben bis zum Tode aufzuheben oder, wie es ausgedrückt zu werden pflegt, sich in Ansehung von Tisch und Bett für immer quoad thorum et mensam in perpetuum zu trennen. Auch eine solche Trennung indeß kann nur auf Grund einer Schuld des einen Ehegatten von dem unschuldigen Theile beantragt werden. Als eine solche Schuld wird unter Bezugnahme auf die heilige Schrift der von Mann oder Frau begangene eigentliche Ehebruch (fornicatio) genannt (c. 2. C. 32. qu. 1. c. 22. C. 32. qu. 5. cap. 4. 5. X. de divortiis 4, 19.). Der fornicatio wird aber gleichgestellt die Sodomie und andere fleischliche Vergehen (c. 11. C. 32. qu. 4. c. 7. 11. 13. C. 32. qu. 7. Vgl. Uhrig, Eherecht S. 802 Note 9. Permaneder, Kirchenr. §. 424. Note 1). Bestritten ist, inwiefern die malitiosa desertio, die Verweigerung der ehelichen Pflicht, der Abfall vom Glauben, Lebensnachstellung, lebensgefährliche Drohungen und Sävitien, Verleitung zu unmoralischen Handlungen und Verbrechen, entehrende Strafe, Krankheit ein Recht geben, auf Separatio perpetua anzutragen oder nur einen Anspruch begründen auf Separation für längere oder kürzere, bestimmte oder unbestimmte Zeit. (Uhrig a. a. O. S. 803. Permaneder, Kirchenr. §. 425. Walter, Kirchenr. §. 320. Note 19 u. 20. Richter, Kirchenr. §. 268. Note 27—29. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 472. Der Beweis des Separationsgrundes unterliegt, abweichend von dem des Annullations- und Scheidungsgrundes den gewöhnlichen Proceßregeln (s. unter E. II. 2. 3.). Einreden gegen die Separationsklage werden hier wie gegen die eigentliche Scheidungsklage der Evangelischen gestützt auf den eigenen Ehebruch des Klägers und auf dessen ausdrückliche oder stillschweigende Verzeihung (c. 1. C. 32. qu. 6. cap. 4. X. de divortiis 4, 19. cap. 6. 7. X. de adulteriis 5, 16. cap. 25. X. de jurejurando 2, 24.). Die Wirkungen der immerwährenden Separation sind in Ansehung der Vermögensverhältnisse dieselben wie die einer eigentlichen Scheidung (cap. 3. X. de donat. inter virum et uxorem 4, 20. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 475 Note 46.). Das persönliche Band, das vinculum matrimonii dagegen bleibt der Separation ungeachtet bestehen und verhindert nicht nur die Eingehung einer neuen Ehe, sondern berechtigt auch den unschuldigen Ehegatten, die Wiederherstellung des ehelichen Zusammenlebens jederzeit zu fordern. Ja es wird derselbe sogar hiezu angehalten, wenn er selbst sich eines Ehebruches schuldig macht (cap. 5. X. de divortiis 4, 19.). Dies paßt jedoch dann nicht, wenn die bürgerlichen Gesetze die Separation auch in Ansehung des vinculum als eigentliche Scheidung behandeln, sogar die Wiederverheirathung gestatten und es dem Katholiken überlassen, sich dieser wegen mit seinem Gewissen abzufinden (z. B. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 734.). Auch bedarf es einer förmlichen, bei dem Gerichte anzuzeigenden Wiedervereinigung, wenn, wie es gegenwärtig die Regel ist, über die Vermögensverhältnisse der Separirten vom Civilrichter erkannt worden ist (Richter, Kirchenr. §. 268. Note 9. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 474 Note 45. Permaneder, §. 423).

5. Temporäre Separation. In denjenigen Fällen, in welchen eine dauernde Separation nach katholischem Kirchenrechte für unzuläßig erachtet wird (s. unter E. II. 4.) wird wenigstens eine temporäre Separation gestattet, namentlich aber, wenn dem einen Ehegatten von dem andern Gefahr für den wahren Glauben, für seine Sittlichkeit oder seine Gesundheit droht (c. 4. 5. 6. C. 28. qu. 1. cap. 2. X. de divortiis 4, 19. und die unter E. II. 4. hiefür citirten Schriftsteller). Diese Separation berührt nicht nur das vinculum matrimonii nicht, sondern ändert auch an den Vermögensverhältnissen

der Ehegatten nichts, obwohl möglicher Weise durch richterliches Erkenntniß ein Interimistikum für die vermögensrechtlichen Verhältnisse angeordnet werden kann (Eichhorn, Kirchenr. S. 480 Note 63).

Unter den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts kennt die Preuß. Consist.O. 1584 eine mehrjährige provisorische Trennung von Tisch und Bett wegen Sävitien (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 216a). Andere Kirchenordnungen führen eine vorübergehende Separation dadurch herbei, daß sie den Ehegatten, welcher sich Sävitien gestattet und davon nicht abmahnen läßt, in das Gefängniß oder in die Verweisung schicken. So die Brandenburger Visitat.O. 1573 und Niedersächsische K.O. 1585 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 220, 223). Die älteren evangelischen Kirchenrechtslehrer schließen sich dieser Auffassung insofern an, als sie ebenfalls eine temporäre Separation wegen Sävitien durch förmliches richterliches Erkenntniß für zuläſſig halten (Strippelmann, a. a. O. S. 336). Auch hat sich allmälig die Praxis gebildet, daß nach vergeblich geschehener temporärer Trennung, zumal wenn solche schon mehrmals vergeblich wiederholt ist, entweder ein Antrag auf völlige Scheidung gerechtfertigt erscheint, welche durch richterliches Urtheil ausgesprochen wird, oder eine völlige Scheidung durch landesherrliche Dispensation erfolgen kann (vgl. Strippelmann, a. a. O. S. 343 und Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 490 und oben unter E. II. 3.). Von dieser Separation verschieden ist die während eines eigentlichen Scheidungsprocesses gestattete (Strippelmann, a. a. O. S. 394), um namentlich die Ehefrau nicht zu nöthigen, das Zusammenleben mit dem vielleicht erbitterten Mann fortzusetzen. Sie setzt einen besondern Antrag und gerichtliche Verfügung voraus. Göschen.

Ehre. Dieser Begriff kommt im christlichen Lehrganzen an verschiedenen Stellen vor, sofern nämlich erstens von Gottes Ehre die Rede ist, welcher von Seiten des Menschen eine Pflicht entspricht, und sofern zweitens unter den menschlichen Gütern, deren Werth die Ethik zu bestimmen hat, auch die Ehre ihren gebührenden Platz einnimmt. — Von der Ehre Gottes weiß uns die ascetische Sprache und Literatur mehr zu sagen, als die wissenschaftlich-dogmatische; was die Dogmatik Entsprechendes darbietet, das wären zunächst die göttlichen Attribute, als Bezeichnungen der göttlichen Vollkommenheiten; aber diese bilden für die gloria Dei nur den Stoff, gleichsam den Lichtkern, von welchem der Glanz ausgeht, während die Ehre Gottes eben dieser Glanz selber, also nichts rein objektives, Gott immanentes ist, sondern zugleich den Reflex darstellt, welchen die Vollkommenheit Gottes in dem dieselbe erkennenden geschaffenen Geiste hervorruft. Somit ist auch Gottes Ehre nur möglich, wenn ihm die vernünftige Kreatur gegenüber steht; sie ist bedingt durch die Offenbarung Gottes an die Kreatur, welche letztere selbst dadurch innerlich gehoben, ja zum Theilnehmer an Gottes Herrlichkeit geweiht wird, daß diese in ihr sich spiegelt. Eine bestimmtere dogmatische Bedeutung und Stellung erhält jener Begriff dadurch, daß er als Ausdruck für das letzte Endziel der ganzen Offenbarung und Welt-Entwicklung dient, Phil. 2, 11. Habak. 3, 14., wie nicht minder das Providentielle in einzelnen Werken und Thaten Gottes, der göttlich gewollte Zweck derselben die Ehre Gottes ist, z. B. Joh. 11, 4. Dadurch fällt aber keineswegs der Schein eines gewissen Egoismus auf die göttlichen Endabsichten, selbst dann nicht, wenn das Wachen Gottes über seine Ehre in einer Weise geschildert wird, die man bei Menschen Eifersucht nennen würde, wie Jes. 48. 11; denn daß Gott nicht in unendlicher Selbstgenugsamkeit verharrt, sondern eine Welt schafft, erlöst, erneuert, um an ihr seine Ehre zu haben: das ist eben seine Liebe; und indem er sein Licht leuchten läßt in die Kreatur, macht er diese selbst selig; das ist das ewige Leben, daß sie Gott erkennen, Joh. 17, 3. Daher ist es nicht unrichtig, wenn als jenes Endziel aller göttlichen Offenbarung bald die Seligkeit der Menschen, bald die Ehre Gottes bezeichnet zu werden pflegt; es ist eins und dasselbe, nur von der menschlichen oder göttlichen Seite angesehen. Ob aber schließlich auch die ewige Verdammniß der Gottlosen zur Auswirkung jener Ehre Gottes gehört, darüber ist insoferne ein Streit, als die Prädestinationslehre in ihrer strengeren Fassung im Interesse

der Ehre Gottes schon das Daseyn solcher, die verdammungswürdig sind, postulirt, damit sie zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, somit als Mittel zu einem in jenem allgemeinen mit eingeschlossenen speciellen Zwecke dienen, während die milderen Theorien, d. h. sowohl der Infralapsarismus in der reformirten als die Lehre von den Höllenstrafen in der lutherischen Kirche, nicht a priori das Daseyn solcher Unglückseligen, die Erschaffung derselben für solches traurige Loos fordern, aber, weil einmal faktisch Gottlose da sind, und der Annahme einer ἀποκατάςασις anderweitige Bedenken im Wege stehen, so müssen am Ende auch diese dazu dienen, daß sich durch ihre Verdammniß Gottes Ehre restituirt; Gott lässet seiner nicht spotten, Gal. 6, 7. — Müssen wir diese Ehre Gottes als ein göttliches Recht, als eine königliche Prärogative erkennen, so stellt sie sich eo ipso als eine Pflicht dar, die uns obliegt; die Himmel erzählen die Ehre Gottes, aber sie erzählen sie doch nur dem vernünftigen Geschöpfe, ja die Ehre Gottes ist erst realisirt, wenn jene Erzählung vom Menschen verstanden, bereitwillig aufgenommen und selbstständig reproducirt ist. Gott zu ehren, diese Pflicht läßt sich sehr allgemein und sehr speziell auffassen. Nach 1 Kor. 10, 31. (vgl. 1 Petr. 4, 11.) soll alles christliche Handeln darnach eingerichtet werden, daß es zu Gottes Ehre gereiche; geehrt aber wird er, wenn jede Handlung nicht nur nach gesetzlicher Weise seinem Gebote conform, sondern in evangelischer Art eine Wirkung Gottes selber ist, menschlich vermittelt durch treue Liebe (vgl. übrigens, wie z. B. Chrysostomus in seiner antiochenischen Neujahrspredigt ao. 387 über 1 Kor. 10, 31. an einer Reihe einzelner Beispiele zeigt, daß man auch das Geringfügigste zu Gottes Ehre thun könne). Als Verkehrung der Wahrheit sey hier nur erwähnt, mit welcher Virtuosität die Papisten dasjenige in majorem Dei gloriam thaten, was nur den Glanz der Kirche mehrte und selbstsüchtigen Interessen diente. — Ein speciellerer ethischer Gebrauch unseres Begriffes findet sich da, wo (Jos. 7, 19. Joh. 9, 24.) der Mensch durch's Bekenntniß der Wahrheit Gott die Ehre zu geben aufgefordert wird; eine Art Beschwörung, deren Sinn ist, daß die Leugnung der Wahrheit ein crimen laesae majestatis gegen Gott sey, man aber durch's Geständniß den Allwissenden ehre, indem man vor ihm sich fürchte und den Glauben an ihn kundgebe, selbst wo äußere Gefahr dem Bekennenden drohe. — Ganz speciell aber fordert Gottes Ehre, daß der Mensch Gott lobe, also auch mit ausgesprochenem Wort seine Herrlichkeit anerkenne, ein Thun, unter das sich der Gottesdienst nach seiner sacrificiellen Seite befaßt, daher auch insbesondere der Gottesdienst zu allen Zeiten der Kirche an Ausdrucksformen für das Lob Gottes ungemein reich ist. Ebenso wird in der Apokalypse, wie in der christlichen Poesie das Lob Gottes als Hauptbeschäftigung der Seligen betrachtet. Aller anthropomorphistische Schein fällt dadurch weg, daß dies Lob Gottes der natürliche, unmittelbare Ausdruck des von Freude, Bewunderung und Dank erfüllten Herzens ist,; wie Gottes Liebe nicht stumm geblieben ist, sondern sich geoffenbart hat, so kann auch, und so soll auch die menschliche Liebe nicht stumm bleiben; im Lobe Gottes macht sie sich Luft und stärkt sich selbst (vgl. in Arndts wahrem Christenthum Bd. II. Kap. 41. 42.); was dem eiteln Menschen gegenüber eitel ist, das ist Gott gegenüber groß und edel; „Würdig ist es, gerecht und heilbringend, dir Allmächtiger, Lob zu sagen 2c.“ heißt es in der liturgischen Präfation vor dem Sanctus. — Den diametralen Gegensatz zu diesem Lobe Gottes bildet die Gotteslästerung, welchen Artikel man vergleiche.

Was nun zweitens die Ehre als sittliches Gut betrifft, so hat das Christenthum die aktive Anerkennung, die Unverletzlichkeit desselben als Pflicht unbedingt eingeschärft. Es wird zwar nur geboten, Ehre zu geben, wem Ehre gebührt, Röm. 13, 7., und, verglichen mit Ps. 15, 4. könnte hiedurch das Kriterium ziemlich unsicher, der Maßstab subjektiv erscheinen; allein wie Paulus dort (wie ähnlich Petrus 1 P. 2, 13. 14.) nicht die sittliche Qualität, sondern das Amt als Grund der Ehrerbietung geltend macht; wie 1 Tim. 6, 1. die Herren, und zwar 1 Petr. 2, 18. selbst die schlimmen, geehrt werden sollen, weil sie einmal Herren sind und auch diese Ueberordnung unter Gottes Ordnung steht: so sollen nach Phil. 2, 3. alle Christen einander gegenseitig höher achten als sich selbst. Das schließt vornweg jede Art von Ehrenkränkung und Verläumdung aus; es ist aber eben=

sowenig eine hündische Devotion, sondern die willige Unterwerfung unter göttliche Ordnung; diese nämlich verleiht auch einen persönlich Unwürdigeren durch das Amt, das er bekleidet, in dem sich ein Allgemeines repräsentirt, eine Würde, die anerkannt werden muß; ebenso aber verleiht Gott jedem ächten Gliede der Gemeinde schon als solchem, selbst wenn ich an persönlichen Eigenschaften über ihm stünde, einen Werth, den ich als ihm von Gott gegeben respektiren, in dem ich liebevoll etwas anerkennen muß, was seinem Ursprunge nach jedenfalls höher ist, als ich selbst bin; überdies bringt es die Mannigfaltigkeit der Gaben in der Gemeinde mit sich, daß Jeder, auch der Geringste, etwas hat, was ich nicht habe, worin ich von ihm lernen, von ihm empfangen kann, weßhalb ich also, wenn ich anders nur ein offenes Auge dafür habe, wirklichen Grund habe, ihn höher zu achten, als mich selbst. — Aber desto weniger läßt das Christenthum die eigene Ehre als Ziel meines Strebens gelten; Ehre darf ich nur suchen bei Gott allein (Joh. 5, 44. cf. Joh. 12, 43.), und Gott wird den ehren, der Christo dient (Joh. 12, 26.); nach Menschen-Ehre aber zu haschen, oder gar damit zu geizen (also leidenschaftlich, rücksichtslos sie zu gewinnen suchen, während man sie Andern nicht gönnt — Ehrgeiz, dessen krankhafte Steigerung die Ehrsucht ist), — und in dieser Absicht Andere zu ehren, um von ihnen wieder geehrt zu werden, dies ist nicht nur eitel, sondern (Joh. 5, 44.) macht zum Glauben untauglich, weil solch einem Sinn das Wort Christi, das ein Wort vom Kreuze, von der Verläugnung ist, schlechterdings zuwider seyn muß. — Das Alles aber schließt die Selbstachtung nicht aus, denn wenn Gott mich so ehrt, daß er in mir sein Bild schauen will, so muß ich um deßwillen mich selber achten, (vgl. Apg. 13, 46.), und zwar ebenso sehr in dem Sinn, daß der Christ sich für zu gut hält, um sich wegzuwerfen in Sünde und Laster (cf. 1 Kor. 3, 16. u. v. a.), als auch darin, daß er seine Ehre, seinen guten Namen nicht preisgibt. Das ächt christliche Mittel hiezu ist freilich weder Scheltwort für Scheltwort, noch etwa ein Zweikampf (trotz der künstlichen Theorien, womit man, z. B. de Wette, denselben hat rechtfertigen wollen), sondern 1 Petr. 2, 15., daß man „mit Wohlthun verstopft die Unwissenheit der thörichten Menschen," den Verläumder also mit der That widerlegt. Allein das Beispiel des Paulus, wie er seine Ehre den Gegnern gegenüber wahrt (z. B. 2 Kor. 11, 23 ff.), ja wie er, Apg. 16, 37., selbst auf einer äußeren Formalität zum Behufe der Ehrenerklärung besteht, zeigt deutlich, daß ein rein passives Verhalten nicht das unter allen Umständen geziemende ist. Der Christ bedarf, um überhaupt sittlich existiren, um sittlich wirksam seyn zu können, derjenigen Anerkennung und Behandlung von Seiten der Gemeinschaft, die seinem wirklichen Werth entspricht; dieselbe ist sogar nöthig, um sein eigenes sittliches Selbstbewußtseyn richtig zu stellen und aufrecht zu halten. Aber eben diese Beschränkung auf das christliche Gemeinschaftsleben ist zugleich der Schutz dieser Ehrliebe vor Verunreinigung; sobald ich Ehre bei der Welt suche, ist sie nicht mehr ein Gut, sondern eine Gefahr für mich. In der christlichen Gemeinschaft nun kann principiell die Nothwendigkeit gar nicht eintreten, daß die Ehre durch Zwangsmittel hergestellt werde, in welchen Fällen aber solche zuläßig oder geboten sind, um der Welt gegenüber sie zu restituiren, weil ohne dies unsere Stellung und Wirksamkeit als Christen nicht haltbar wäre: darüber läßt sich eine allgemeine Formel nicht aufstellen, da sowohl die Verhältnisse als die sittliche Individualität hiefür maßgebend sind. — Wie der natürliche Ehrtrieb durch die Erziehung zu leiten, oder, wenn er gänzlich mangelt, sogar zu wecken sey, hat die Pädagogik zu zeigen (s. u. a. Völter, Beiträge zur Päd. 1852. S. 31). — Was noch den Begriff der Ehrfurcht anbelangt, so ist dieselbe als diejenige Steigerung der Ehrerweisung zu bezeichnen, in welcher die Empfindung bedeutender Ueberlegenheit dessen, dem sie gilt, und die bereitwillige, tiefgehende Anerkennung derselben verbunden ist mit einer eigenthümlichen Scheu, die uns in der Gegenwart des so Geehrten vor allem Gemeinen, vor jeder Leidenschaftlichkeit bewahrt, uns innerlich stille macht, während doch zugleich diese Furcht uns von ihrem Gegenstande so wenig abstößt, daß sie vielmehr den innern Zug zu demselben nur noch stärker macht. S. übrigens dazu den Art. Gottesfurcht. Palmer.

Ehud (LXX: Ἀώδ) war Einer der ältesten sogenannten „Richter“ oder Kriegshelden und Volksbefreier Israel's in der Periode zwischen Josua's Tod und der Königsherrschaft. Er gehörte dem Stamme Benjamin, dem Geschlechte Gera an (1 Chron. 7, 10., vgl. 8, 5 f. 1 Mos. 46, 21.) und war, wie Andere dieses Stammes (oben Bd. II. S. 67) ein ausgezeichneter, mit der linken Hand kämpfender Krieger (dies besagt der Ausdruck: „gelähmt an seiner Rechten,“ sey's nun durch wirkliche Lähmung, sey's bloß durch absichtlichen Nichtgebrauch derselben, s. Bertheau zu Richt. 3, 15.). Als er einst dem Könige von Moab, Eglon, welcher in Verbindung mit Ammonitern und Amalekitern die Umgegend von Jericho besetzt und Israel, d. h. wohl im Sinne der meisten Berichte aus jener Zeit der Zersplitterung die einen Stämme desselben, achtzehn Jahre lang in Abhängigkeit gehalten hatte, den Tribut überbrachte, kehrte er zwar nach Ablieferung desselben eine Strecke weit bis Gilgal (s. Ritter's Erdk. XV, 1. S. 540 ff.) mit seinen Gefährten zurück, kam dann aber allein wieder und verlangte unter dem Vorwande, eine geheime Botschaft an den König zu haben, eine Privataudienz, die ihm auch wirklich im „Zimmer der Kühlung“ auf dem Dache zu Theil wurde. Hier zieht er mit den Worten: ein Gottes Wort habe ich an dich! das unter seinem Kleide verborgene, zweischneidige Schwert hervor und stößt es dem fetten Fürsten in den Leib, eilt dann in die das Zimmer umgebende Gallerie hinaus, verriegelt die Thür desselben und entkommt, da die Diener des Königs noch einige Zeit nicht in das verschlossene Gemach einzudringen wagen und also nicht sogleich das Geschehene bemerken, glücklich in die waldige Gegend hinter Jericho, also über die damalige Gränze. Hier ruft er namentlich den Stamm Ephraim zu den Waffen, besetzt rasch die Furthen des Jordan gegen Moab zu (Ritter, a. a. O. S. 549 ff.) und schlägt die so abgeschnittenen Moabiter auf's Haupt, daß ihrer bei 10,000 Mann fielen. Israel aber hatte nun 80 Jahre — eine nach dem chronologischen System des B. d. Richt. nicht genau zu nehmende, runde Zahl (Bertheau, Comment. S. XXI f.) — vor diesem Feinde Ruhe, woraus Jos. Antt. 5, 4, 3. mißverständlich eine 80jährige Herrschaft Ehud's macht. — Seine Geschichte wird, Richt. 3, 12 ff. auf eine höchst anschauliche, allen Spuren nach auf einer noch sehr frischen und lebendigen Tradition beruhenden, Weise erzählt. Vgl. Ewald, Gesch. Isr. II, 1. S. 375 ff. **Rüetschi.**

Eichhorn, Johann Gottfried, wurde am 16. Oktober 1752 zu Dörrenzimmern im Fürstenthum Hohenlohe-Oehringen, wo sein Vater Prediger war, geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er auf der Stadtschule in Weikersheim, wohin der Vater einige Jahre nach der Geburt des Sohnes als Superintendent berufen war. Später besuchte er das Gymnasium in Heilbronn. Ostern 1770 ging er nach Göttingen, wo er bis Michaelis 1774 blieb, und die Vorlesungen von J. D. Michaelis, Walch, Miller, Schlözer und Heyne besuchte. Auch war er Mitglied des unter Heyne's Leitung stehenden philologischen Seminars. Durch Heyne's Empfehlung erhielt er Michaelis 1774 eine Rektorsstelle am Gymnasium zu Ohrdruff im Gothaischen. Schon im folgenden Jahre ward er ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen in Jena. Während seines Aufenthaltes in Ohrdruff und Jena verfaßte er eine große Anzahl von Schriften, welche seinem Namen schnell eine große Berühmtheit verschafften. Wir nennen hier folgende: Progr. de Cuschaeis verisimilia, Arnstadt 1774. 4.; Geschichte des ostindischen Handels vor Mohammed, Gotha 1775. 8.; Monumenta antiquissima historiae Arabum post Albertum Schultensium collegit ediditque cum latina versione et animadversionibus, ibid. 1775. 8.; de rei numariae apud Arabas initiis, Jena 1776. 4.; poeseos Asiaticae commentariorum libri VI, cum appendice, auctore Guil. Jones, recudi curavit, Lips. 1777. 8.; der Naturmensch oder Geschichte des Ebn Joktan, ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail, aus dem Arabischen übersetzt, 1783. 8. Abhandlungen, welche sich auf die Geschichte einzelner mohammedanischer Reiche, auf die Geschichte der Syrer und der syrischen Literatur beziehen, veröffentlichte er in den Fundgruben des Orients, im Gothaischen Magazin, im Geschichtsforscher u. s. w. Seine amtliche Thätigkeit in Jena veranlaßte ihn, seine immerfrische Arbeitskraft vorzugsweise der biblischen Wissenschaft

zuzuwenden. In dem von ihm gegründeten Repertorium für biblische und morgenländische Literatur (18 Bände; Leipzig 1777 — 1786) stehen seine Untersuchungen über den Text des Propheten Jeremias; über die Quellen, aus denen die so verschiedenen Erzählungen vom Ursprunge der Alexandrinischen Version geflossen sind; über den Kanon des Alten Testaments; über den Verfasser der hexaplarisch syrischen Uebersetzung, kurz sehr viele Abhandlungen, welche man als Vorarbeiten zu seiner Einleitung in's A. Testament bezeichnen darf, die Leipzig 1781 — 1783 in drei Theilen erschien. Dieses mit jugendlicher Begeisterung, in einer rhetorisirenden, über die Schwierigkeiten und die Unsicherheit der Untersuchung nicht selten hinwegstürmenden Sprache geschriebene Werk gewährt ein anschauliches Bild von dem Zustande der biblischen Wissenschaft in damaliger Zeit, in welcher man durch rasches Zufahren und willkührliche Vermuthungen eine geschichtliche Ansicht von der Entstehung der biblischen Bücher und ihren Schicksalen gewinnen zu können meinte, die doch nur das Ergebniß gründlicher, auf einer breiten Grundlage geschichtlicher und philologischer Erkenntnisse ruhender Untersuchungen seyn kann. Eine Vergleichung des Eichhorn'schen Werkes mit den Arbeiten anderer Gelehrten der Zeit auf dem biblischen Gebiete zeigt aber bald, daß es mit Recht als eine hervorragende Erscheinung von der theologischen Welt begrüßt ward, da es nicht nur durch umfassende Gelehrsamkeit und durch übersichtliche Anordnung des ausserordentlich reichhaltigen Stoffes, sondern auch durch eine verhältnißmäßig sinnige, nach einer breiten geschichtlichen Grundlage strebende Forschung und Kritik sich auszeichnet. In wenigen Jahren erschienen davon drei Auflagen, ausserdem zwei Nachdrücke. Ein Beweis der fortdauernd regen Theilnahme, mit welcher Eichhorn die ganze biblische Literatur verfolgte, ist seine allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, welche in 10 Bänden, Leipzig 1787 — 1803 erschien. Ein größeres Feld für seine akademische Thätigkeit bot ihm Göttingen dar, wohin er, nachdem J. D. Michaelis gestorben war, im Jahre 1788 als ordentlicher Professor der Philosophie berufen ward. Seine Vorlesungen erstreckten sich nicht nur auf die orientalischen Sprachen, auf die Exegese des A. und N. Testaments und auf biblische Wissenschaften, sondern auch auf die Geschichte in ihrem ganzen Umfange. Neben Gatterer, Schlözer und Spittler las er über die politische Geschichte alter und neuer Zeiten, über die Literärgeschichte las kein Anderer als er. Was er in seinen Vorlesungen behandelte, gestaltete sich unter der Hand des gewandten Schriftstellers zu umfangreichen Werken, die schnell nacheinander herauskamen. Den Reihen eröffnete die französische Revolution in einer geschichtlichen Uebersicht, 2 Bände 1797; es folgte die allgemeine Geschichte der Kultur und Literatur des neueren Europa, welche die ersten beiden Bände eines großen, auf seinen Antrieb und nach seinem Plane von einer Gesellschaft gelehrter Männer bearbeiteten Werkes bilden, das unter dem Titel: Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 16. Jahrhunderts, in Göttingen seit 1796 herauskam; die Literärgeschichte, 1. Theil 1799, 2. Theil 1814; die Weltgeschichte in fünf Bänden 1801 — 1814; Geschichte der drei letzten Jahrhunderte in sechs Theilen 1803 und 1804; die Fortsetzung der dritten in den Jahren 1817 und 1818 erschienenen Ausgabe dieses Werkes ward besonders abgedruckt unter dem Titel: Neunzehntes Jahrhundert 1817; Geschichte der Literatur von ihrem Anfange bis auf die neuesten Zeiten, 5 Bände 1805 ff.; Urgeschichte des erlauchten Hauses der Welfen von 449—1054, 1817. — So sehr aber auch Eichhorn's Zeit durch die Ausarbeitung dieser umfangreichen geschichtlichen Werke in Anspruch genommen ward, von denen die meisten in zwei und drei Ausgaben erschienen, so vermochte er doch bis an's Ende seines Lebens den Haupttheil seiner Thätigkeit dem weiteren Ausbau der biblischen Wissenschaft zu widmen. Seine Urgeschichte, welche ohne Namen des Verfassers in dem 4. Theile seines Repertoriums 1779 erschienen war, ward von Gabler 1791—1793 neu herausgegeben; sein commentarius in Apocalypsin Joannis Vol. 1 u. 2., in welchem er in der Reihe der Visionen eine dramatische Dichtung nachzuweisen suchte, kam 1791 heraus; 1793 besorgte er die dritte Ausgabe von Joannis Simonis lexicon manuale hebraicum et chaldaicum; eine

Fortsetzung der Einleitung in's A. T. bildet die Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T. (auch unter dem Titel: Kritische Schriften, 4. Band), 1795; daran schloß sich der Kritischen Schriften 5. bis 7. Band oder die Einleitung in das Neue Testament, 1804—1814, in welchem Buche seine ausführlichen Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien enthalten sind; die hebräischen Propheten, 3 Bände, erschienen 1816—1819; die metrische Uebersetzung des Buches Hiob, welche schon 1800 aus der allgem. Bibl. der bibl. Liter. besonders abgedruckt war, gab er in 2. Ausgabe 1824 heraus; in den letzten Jahren seines Lebens besorgte er die 4. Ausgabe der Einleitung in's A. T. (5 Bände 1825 und 1826), und die 2. Ausgabe der Einleitung in's N. T. (5 Bände 1820—1827). Von den Vorlesungen, welche er in der Göttingenschen Societät der Wissenschaften hielt, beziehen sich die meisten auf alttestamentliche Gegenstände. Die bekanntesten sind: de Judaeorum re scenica; de Aegypti anno mirabili; de prophetica Poesi Hebraeorum paralipomena; qua ratione vaticiniorum V. T. temporis notatione carentium aetas finiri potest. Viele Anzeigen über Bücher, die alttestamentliche Gegenstände behandelten oder sich auf die Kritik biblischer Bücher und ihre Auslegung beziehen, schrieb er für die Göttinger gelehrten Anzeigen, welche er von Heyne's bis zu seinem Tode redigirte. Man bewundert die seltene Arbeitskraft und den unermüdlichen Fleiß, die selbst nicht nachließen, als durch den Anfall einer Lungenentzündung im Jahre 1825 seine früher sehr feste Gesundheit erschüttert ward. Regelmäßig hielt er seine Vorlesungen, auch noch im letzten Lebensjahre vor einer großen Anzahl von Studirenden, bis ihn am 14. Juni 1827 ein Fieber an's Bett fesselte. Nicht lange war er krank. Als er fühlte, daß ihm der Tod nahe sey, nahm er ruhig und gefaßt von den Seinigen Abschied. Bis zum letzten Augenblicke behielt er sein volles Bewußtseyn; sanft entschlief er am 27. Juni. Sein Familienleben war ein hochgesegnetes; 52 Jahre lang hat er in glücklicher Ehe gelebt. Seinen Sohn Karl Friedrich, den berühmten Forscher im Gebiete der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, sah er als seinen Collegen in glänzender akademischer Thätigkeit. — Den Jubeltag seiner Doktor-Promotion im Jahre 1825 wollte der heitere, liebenswürdige Greis am liebsten im Kreise der Seinigen zubringen. Auch an der öffentlichen Feier des fünfzigjährigen Dienstjubelfestes, welche am 26. Februar 1826 ihm, Blumenbach und Stromeyer zu Ehren veranstaltet wurde, nahm er keinen Theil. Ihm ward das seltene Glück, in voller, segensreicher Thätigkeit und im Besitze einer ungeschwächten Arbeitskraft auf 50 Jahre einer gesegneten Amtsführung zurückblicken zu können. Mit Recht redete Eichstädt in Jena von Eichhorn als einem illustri exemplo felicitatis academicae. — Nach einem andern Maße als seine Zeitgenossen, die ihn als einen ausgezeichneten Gelehrten und auch als einen um die theologische Wissenschaft hochverdienten Mann willig verehrten, beurtheilte ihn das folgende Geschlecht. Seine geschichtlichen Werke wurden bald nur noch der literarischen Nachweisungen wegen geschätzt; die gründliche Durchforschung des Einzelnen, die emsige Durchsuchung der Quellen, die tiefere Auffassung des Zusammenhangs der Erscheinungen, die strenge Gewissenhaftigkeit des Geschichtschreibers vermißte man in den umfangreichen, leicht geschriebenen, nach leicht greifbaren pragmatischen Gesichtspunkten geordneten Darstellungen des schreibseligen Mannes. Noch lauteren Tadel erhob man gegen seine Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft. Seine kritische Behandlung der biblischen Schriften, welche eine rein geschichtliche und voraussetzungslose seyn wollte, nannte man, und nicht selten mit Recht, eine ungeschichtliche und voraussetzungsvolle, weil sie sich nicht auf eine genauere Erkenntniß der Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriften stützte und nur zu sehr geneigt war, nach von vornherein feststehenden Ansichten über die kindlichen Anschauungen des Alterthums, über den Einfluß dichterischer Einkleidung und Sprache, über den naturgemäßen Gang der Entwickelung die schwierigsten Fragen zu entscheiden und die Thatsachen selbst in bequemer Weise zurechtzulegen. Aehnliches ist man über seine Auslegung zu sagen berechtigt, bei welcher er das psychologische Moment vernachlässigte, die Neues gestaltende Thätigkeit gewaltiger, von einem neu sich offenbarenden göttlichen Leben fortgerissener

Geister verkannte, Alles auf die gleichmäßige Ebene herrschender Zeitideen zurückzubringen suchte und den tiefen Gehalt biblischer Berichte durch eine sogenannte natürliche Erklärung verflüchtigte. Er spürte keine Nöthigung in sich, die bleibende Bedeutung, den für alle Zeiten maßgebenden religiösen Inhalt der biblischen Bücher zu würdigen, sie als Urkunden göttlicher Offenbarungen anzuerkennen; sie nahmen seine Aufmerksamkeit eben nur als eine literarische Erscheinung aus dem Alterthume in Anspruch und sie als solche zu verstehen, war sein ernstes Streben. Alles dieses nur zu tadeln, wird nicht berechtigt seyn, wer die biblische Wissenschaft nicht erst von Eichhorn und seiner Zeit an datirt. Die ganze Entwickelung der Theologie hatte den Verlauf genommen, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Nothwendigkeit der Aufgabe nicht verkannt werden konnte, für die Untersuchung und Auslegung der biblischen Schriften den festen geschichtlichen Boden wiederzugewinnen, von dem nicht nur die theologische Betrachtung und die kirchliche Behandlung derselben, sondern auch die jede wahre geschichtliche Erkenntniß abschneidende Vornehmthuerei der Deisten und Naturalisten und der frivole Spott einer Weisheit von gestern her sich losgerissen hatten. In Eichhorn's Schriften tritt sehr deutlich das apologetische Interesse hervor, die Bibel nach den Anschauungen und der Denkart der alten Welt, wie er sich ausdrückte, zu erklären, um sie gegen den Spott der Bibelfeinde zu retten. Er erkannte eine bestimmte Aufgabe seiner Zeit klarer als die meisten seiner Zeitgenossen, wenn er mit unermüdlichem Fleiße das ganze Gebiet der biblischen Literatur bearbeitete, mit selbstständiger Kraft schwierigen Forschungen erst Bahn brach, viele Untersuchungen mit gutem Glück anfing, und nicht wenige bis zu sicheren Ergebnissen hindurchführte. Mit Herder gemeinschaftlich hat er das Verdienst, in weiten Kreisen die Liebe zu den biblischen, vornehmlich zu den alttestamentlichen Schriften, und den Eifer, sie sorgsam zu erforschen, geweckt zu haben. — Vergl. Geschichte der Universität Göttingen von Saalfeld und die Fortsetzung derselben von Oesterley, wo ein vollständiges Verzeichniß der Schriften Eichhorns mitgetheilt ist; *Eichstaedt*, oratio de J. G. Eichhorn, illustri exemplo felicitatis academicae, Jenae 1827; *Thom. Chr. Tychsen*, Memoria J. G. Eichhorn (commentt. soc. scient. Gotting., Vol. VI); über die wissenschaftliche Wirksamkeit der ehemaligen Götting. Lehrer J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, Thom. Chr. Tychsen in d. Jahrbüchern d. bibl. Wissenschaft von Heinr. Ewald, 1. Jahrb. 1849. **Bertheau.**

Eichhorn, K. F., s. Kirchenrecht.

Eid, bei den Hebräern. Eidliche Versicherungen der Wahrheit einer Aussage oder Bekräftigungen eines gegebenen Versprechens, einer übernommenen Verpflichtung unter Anrufung des göttlichen Namens, zum Theil in Verbindung mit Selbstverfluchungen für den Fall der Unwahrheit oder des Bruchs seines Versprechens, kamen in Israel zu allen Zeiten sowohl im Privat- als im öffentlichen Leben und Verkehr häufig vor, wie aus so vielen Stellen der historischen Bücher deutlich erhellt, so z. B. Gen. 24, 37; 50, 5. Jos. 9, 15. Richt. 21, 5. 1 Sam. 14, 24. 39. 44 f.; 19, 6. 2 Sam. 15, 21. 1 Kön. 18, 10. 2 Kön. 11, 4. 2 Chr. 15, 14. Esr. 10, 5. 1 Makk. 7, 15. 35. Matth. 14, 7; 26, 74. Vor Gericht scheint indessen der Eid seltner in Anwendung gebracht worden zu seyn; wenigstens verordnet ihn das Gesetz nur in folgenden wenigen Fällen (Exod. 22, 6 ff. 11. Lev. 5, 23. 25. Num. 5, 19 ff.): 1) im Falle der Beschädigung oder Entwendung eines anvertrauten Gutes sollte der Depositär sich durch einen Eid von der Schuld daran reinigen können, 2) ebenso mochte der vermeintliche Finder oder Inhaber eines verlornen Gutes eidlich den Verdacht, dasselbe zu besitzen, von sich abwälzen; 3) eine eigene Art von Reinigungseid kam vor bei Frauen, welche ihr Ehemann des Ehebruchs verdächtigte (s. d. Art. „Ehe“); 4) endlich kam eine gerichtliche Beschwörung des ganzen Volkes oder aller Anwesenden vor, wenn es sich darum handelte, einen unbekannt gebliebenen Schuldigen, z. B. einen Dieb, zu entdecken; wer nämlich dann, obwohl er die Sache wußte, sie dennoch verhehlte und schwieg, lud Schuld auf sich (Lev. 5, 1. Spr. 29, 24.); ein Beispiel der Wirksamkeit solcher Verfluchung in der alten Gemeinde bietet Richt. 17, 2.

Ein solcher Eid war natürlich eine Ehre, die nur dem wahren, lebendigen Gott Israels gebührte (Exod. 22, 11. Deut. 6, 13; 10, 20. Jes. 19, 18. 65, 16.), als Zeichen offenbaren Götzendienstes aber galt es, bei andern Göttern zu schwören, deren Realität dadurch ipso facto anerkannt wurde (Jer. 5, 7; 12, 16. Am. 8, 14. Zeph. 1, 5.). Im gewöhnlichen Leben schwur indessen der Hebräer meist außer bei dem Leben Jehova's, dessen besonders wichtige Eigenschaften dabei namentlich ausgesprochen wurden (1 Sam. 20, 42. 1 Kön. 2, 23 f. Jer. 4, 2; 16, 14; 42, 5; 38, 16. u. a.), auch bei dem Leben der angeredeten Person (1 Sam. 1, 26. sogar ohne Nennung Gottes), zumal des Königs (1 Sam. 17, 55.), indem der Schwörende sich diesem, dem er schwört, unterordnet und dessen Leben als etwas ihm besonders Theures erscheinen läßt (vgl. Hebr. 6, 16. — und s. d. Beispiele 1 Sam. 20, 3; 25, 26.). Indessen ist diese Art der Betheurung ohne Nennung Jehova's in der That strenggenommen, wie Saalschütz, mos. Recht S. 615 bemerkt, als kein gültiger Eid anzusehen, sondern nur als eine der Umgangssprache entlehnte Form, etwas mit Emphase und Hochachtungsbezeugung gegen Jemanden zu sagen (vgl. Gen. 42, 16., wo sonst Joseph einen falschen Eid gethan hätte). Je mehr man aber später überhaupt das Aussprechen des göttlichen Namens vermied und auch sonst in Folge des Mißbrauchs und des dawider sich geltend machenden Rigorismus gegen alles Schwören bedenklich wurde (Pred. 9, 2., vgl. Sach. 5, 3.), desto häufiger wurden allerlei Schwurformeln, welche zwar irgend etwas dem Schwörenden überaus Ehrwürdiges, Furchtbares oder Theures nennen und sein Gefühl der Abhängigkeit von einem Höheren aussprechen, durch welche sich aber ein laxes Gewissen weniger gebunden wähnte, z. B. beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, beim eigenen Haupte, beim Tempel und dessen Bestandtheilen (Matth. 5 34 ff.; 23, 16 ff. und daselbst die Ausleger, besonders Lightfoot und Wetstein; vgl. auch *Philo*, opp. II. p. 271 Mang.), oder bei den Engeln (Jos. B. J. 2 16, 4 fin.).

Was die äußerlichen Gebräuche beim Schwören betrifft, so pflegte man die Rechte gen Himmel zu erheben nach dem Throne dessen, der zum Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit angerufen wird (Gen. 14, 22. Exod. 6, 8. Deut. 32, 40. Ez. 20, 5. Dan. 12, 7.), weßhalb „die Hand erheben" geradezu = schwören steht Ps. 106, 26. Inwiefern aber selbst der gewöhnliche Ausdruck für „schwören", das Wort נִשְׁבַּע auf einen mit dem Eide verbundenen äußern Gebrauch hinweist, ist nicht ganz klar. Das Zeitwort scheint nämlich mit dem Zahlwort שֶׁבַע = 7 zusammenzuhängen, so daß es eigentlich bedeuten würde: „sich besiebnen", und damit combinirt man nun nicht bloß die besondere Heiligkeit dieser Zahl im hebr. Alterthume (vgl. Num. 23, 1.) als der Bundeszahl oder Zahl der Vereinigung (Bähr, Symb. d. mos. Kult. I. 199 f.), sondern noch im Besondern den Umstand, daß Eidschwüre, wenigstens bei Bündnissen, in der Urzeit (Gen. 21, 28 ff.) mit dem Opfer von 7 Thieren verbunden waren oder auch bei den Arabern durch 7 Zeugen oder Pfänder besiegelt zu werden pflegten (vgl. die 7 Steine bei den Arabern nach Herod. 3, 8. und Aehnliches (mit Beziehung auf die 7 Planeten) bei Pausan. 3, 20, 9. — s. *Gesen.* L. M. s. v. und *Knobel* ad Genes. S. 171). Bei solchen Eidschwüren zu Schließung von Verträgen und Bündnissen sprach wohl jeder der beiden Vertragenden die ihn betreffenden Worte des Vertrags mit Begleitung von Beschwörungen oder Verwünschungen; oder wenn der Eine von ihnen weit über dem Andern stand, so ließ er nur den Andern (z. B. der Oberkönig den Vasallen) seinerseits den Eid thun, daher die Ausdrücke הֶאֱמִיר Deut. 26, 17—19. = „sprechen lassen", הֵבִיא פ׳ בְּאָלָה Ez. 17, 13. = „Einen in Schwureid bringen", s. noch Gen. 21, 23 f.; 50, 5. Neh. 10, 30. Solchen Bundschwur, der dann mit Rücksicht auf die ihn begleitenden Verwünschungen auch geradezu אָלָה genannt werden kann (Deut. 29, 11 ff.), begleitete in alten Zeiten etwa auch ein gemeinsames Mahl, Gen. 26, 30; 31, 46. 54. Bei feierlichen, gerichtlichen Eidesleistungen aber wurde die Formel von dem den Eid abnehmenden Priester dem Schwörenden vorgesprochen, und dieser pflegte durch ein bloßes „Amen!" (Num. 5, 19 ff.) oder „du sagest es!" (Matth. 26, 63 f.) zu antworten. Die dabei angewandte

Verfluchung heißt אָלָה oder vollständiger שְׁבוּעַת הָאָלָה, Num. 5, 21. Dan. 9, 11; da aber diese Handlung im gemeinen Leben leicht entartet und zu leichtsinnigen oder falschen Eiden führt, so hat dieses Wort mitunter schon eine schlimme Nebenbedeutung erhalten (Hos. 4, 2. — wie unser „fluchen“ = leichtfertig schwören). Auch ließ man aus heiliger Scheu im gewöhnlichen Leben die ausdrückliche Nennung der angewünschten Strafe lieber weg und begnügte sich mit der, in den histor. Büchern so häufig wiederkehrenden allgemeinen Phrase: „so thue mir Gott und so ferner!“ Sonst wurden die Verfluchungs- oder Verwünschungsformeln hergenommen von bekannten Beispielen des furchtbaren Unterganges von Schuldigen, besonders auffallender Strafgerichte einer Stadt, einer Person, eines Volkes, wie die alte Geschichte sie darbot, s. Ps. 102, 9. Jes. 65, 15. Num. 5, 21. 27. Jer. 29, 22. u. o.; Sach. 8, 13. Gewiß wurde die volle Aussprechung der Verwünschung nie unterlassen, wo's galt, den Andern zum Bekennen der Wahrheit, zumal vor Gericht (s. oben), oder zum Halten eines Versprechens (1 Sam. 14, 24 ff.), einer Vorschrift (vgl. 1 Reg. 8, 31.) anzutreiben. — Endlich wird noch aus der patriarchalischen Zeit der merkwürdige Gebrauch erwähnt (Gen. 24, 2; 47, 29.), daß der Schwörende dem, der ihm den Eid abforderte, „die Hand unter seine Hüfte legte“, womit euphemistisch das Zeugungsglied bezeichnet ist, durch dessen Berührung der Schwur eine besondere Heiligkeit erhielt, weil dasselbe für einen besonders heiligen Theil des Leibes galt, zumal es auch das Zeichen der Gottangehörigkeit, die Beschneidung, trug und aus demselben die Nachkommenschaft hervorgeht (vgl. יֹצְאֵי יָרֵךְ = Nachkommen, Gen. 46, 26. Exod. 4, 5. Richt. 8, 30.), als sollte dadurch der Schwörende auf die Rache der fernsten Nachkommen hingewiesen werden, falls er das Versprechen breche (vergl. *v. Lengerke*, Ken. I. p. 285; Knobel zur Genes. S. 181).

Meineid wird schon vom Gesetze auf's Strengste verboten, ja dieses Verbot steht sogar als das dritte unter den zehn Grundgeboten, aber aus den öfteren Rügen desselben ist zu schließen, daß er dennoch nicht ganz selten vorkam (Ps. 10, 7; 24, 4; 59, 3. Sprüchw. 6, 19; 14, 5. u. o.; Jer. 5, 2. Sach. 5, 3 f.; Mal. 3, 5.), zumal keine bürgerliche Strafe auf diesen, ja selten mit gehöriger Gewißheit zu ermittelnden Frevel gegen Gott gesetzt war. Bei freiwilligem Bekenntniß desselben war, wie zu Aufhebung des leichtsinnig entfahrenen Schwurs und beim Geständniß frühern Verschweigens bei angehörter feierlicher Beschwörung eine Sühnung durch ein Schuldopfer vorgeschrieben und nach Umständen auch durch Ersatz des dadurch verschuldeten Schadens nebst 1/5 des Werthes darüber hinaus (s. oben unter „Diebstahl“ — Levit. 5, 23 ff.). — Während später die Essener gar nicht schworen als nur zum Eintritt in ihre Gesellschaft (Jos. B. J. 2, 8, 6 sq.; — aus besonderer persönlicher Gunst erließ ihnen Herodes den Huldigungseid, Jos. Antt. 15, 10, 4.), und auch Philo (op. II. p. 194 sq. Mang.) den Eid am liebsten ganz vermieden sähe (vgl. schon die oben aus Pred. 9, 2. angeführte Scheu vor dem Schwören), was Christus ebenfalls als Grundsatz für Sein Reich aufstellt, Matth. 5, 34., vergl. Jak. 5, 12., sollen die Pharisäer nicht selten mit dem Eide ein freveles Spiel getrieben und durch eine eigene Casuistik die öffentliche Moral auch in diesem Stücke verwirrt haben (Matth. 23, 16 ff. und das. bes. Lightfoot und Wetstein); wieder andere überboten sich dagegen in schrecklichen Eidesformeln (Jos. vita §. 53.). Jungfrauen und Frauen sollen nach *Philo* op. II. p. 274 nicht zum Eide zugelassen werden, eine Beschränkung, von der das Gesetz nichts weiß, das Num. 5, 18 ff. und 30, 4 ff. für gewisse Fälle ausdrücklich Eidschwüre und eidliche Gelübde von Weibspersonen vorschreibt oder als gültig voraussetzt.

Vgl. außer dem bereits angeführten Werke von Saalschütz besonders Winer, R.W.B. u. d. W.; Ewald, Alterthümer d. V. Isr. S. 15 ff. und Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen v. Eide. 1824. Rüetschi.

Eid, der, ist ein Gegenstand der Theologie und Jurisprudenz zugleich, ein Artikel des Katechismus und des Codex, ein Thema für die Predigt und die Prozeßpraxis. In der Theologie beschäftigt er die Dogmatik, die Exegese, die Ethik: in der Jurisprudenz

das kanonische und das Civilrecht, wie das Staats- und Strafrecht. So waltet er auch theoretisch in der Philosophie, praktisch in der Geschichte aller Völker: auch die Geschichte des deutschen Reiches beginnt damit im Jahre 842. — Das Nächste ist, daß sich der Eid als ein Verhältniß des Menschen zu Gott offenbart, und zwar als das Verhältniß der Abhängigkeit; denn alle Kreatur, auch die kreatürliche Wahrhaftigkeit, ist von Gott bedingt. Dies ist der allgemeinste Begriff des Eides. Seit dem Sündenfalle hat das Verhältniß des Menschen zu Gott den Karakter des Gesetzes erhalten, nur daß dem letzteren von Anfang an das Evangelium zur Seite geht, ja als Verheißung voraus geht, als Erfüllung nachfolgt. Darnach ruht das Alte Testament überhaupt wie auf dem Gesetze, so auf dem Eide, auf dem Gesetze Gottes für den Menschen, auf dem Eide und Eidesbunde zwischen Gott und dem Menschen, hingegen das Neue Testament auf dem Evangelium, aber nicht um Gesetz und Eid aufzulösen (Matth. 5, 17.), sondern um Beides zu erfüllen und zu schärfen, zu heiligen und zu verklären (Matth. 5, 33—37. Jak. 5, 12.). Das Neue Testament ist als Bund auch Gesetz und Eid: darum faßt auch der Hebräerbrief (6, 13. 16—18.) das Alte und Neue Testament im Eide zu Einem Bunde zusammen. Schon daraus folgt die evangelische Schriftmäßigkeit des im Gesetze begründeten Eides, zu welchen sich auch die christliche Kirche von jeher bekannt hat. Die Kirche hat auch in ihrer weiteren Entwickelung den Eid nicht allein für das Staats- und Rechtsgebiet anerkannt, sondern auch für ihre eigene Verfassung davon Gebrauch gemacht, wogegen Sekten aller Art nach ihrer subjektiven Stellung von jeher dagegen protestirt haben, und noch bis jetzt protestiren. Namentlich muß der Pelagianismus nach seinem eigensten Prinzipe den Eid verwerfen, theils auf Grund des selbstgerechten Apophthegma: *Οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ,* theils auf Grund einseitiger Exegese. Die Theologie erkennt dagegen dogmatisch in dem Eide eine Anrufung Gottes, und insofern ein Gebet zur Betheuerung der Wahrheit, eine Verbindung des Menschen mit Gott, wozu sich auch Gott seinerseits in seinem Worte bekennet. Und mit diesem dogmatischen Begriffe stimmt auch die Exegese überein, wenn sie den Buchstaben geistlich zu richten versteht, ja die wörtlichste und strikteste Auslegung. Denn der Herr predigt vom Berge herab (Matth. 5, 33—37.): *Μὴ ὀμόσαι ὅλως!* Das heißt: Schwöret nicht zu Allem und nicht bei Allem! Schwöret nicht bei Himmel und Erde, nicht bei Jerusalem und dem eigenen Haupte, denn solches Alles ist dem Gotte Himmels und der Erden unterworfen, und hat selbst nur in Gott Halt. Alle diese Eide werden namentlich verboten: aber der Haupteid, der eigentliche Eid, der Eid bei Gott selbst wird nicht genannt: wie sollte doch der Haupteid verboten seyn, ohne genannt zu werden? — So ist auch der wirkliche Eid, der nicht verbotene Haupteid recht eigentlich ein Ja zum Ja, ein Nein zum Nein, und insoweit er durch die Berufung auf Gott ein Mehreres ist, ist er nicht ein Uebel, sondern er kommt, wie er jetzt ist, aus dem Uebel, *ἐκ τοῦ πονηροῦ,* insofern nämlich der Mensch ausdrücklich schwören muß, um Glauben dafür zu finden, daß sein Ja wirklich Ja, sein Nein wirklich Nein ist. — So verbietet auch der Apostel Jakobus das Schwören überhaupt so wenig, als — das Seufzen, sondern er sagt nur warnend und mahnend: Seufzet nicht und schwöret nicht so, daß ihr dem Gerichte verfallet (Jak. 5, 9. 12.). Hiernach ist also nicht das Schwören, sondern das Sichverschwören, nicht die Obtestation, sondern die Exsekration, sowie alles unnütze und leichtsinnige, alles zweideutige Schwören, alles falsche Schwören verboten, denn Ja soll Ja, Nein soll Nein seyn. Es ist nach dieser Beziehung mit dem Eide, wie mit dem Zürnen (Ps. 4, 5. Eph. 4, 26.), oder wie mit dem Kriege (Spr. 20, 18.), oder wie mit dem Weine (Eph. 5, 18. vgl. mit 1 Tim. 5, 23.). — Nach seinem eigensten Wesen und Begriffe ist der Eid, *jus*jurandum, juramentum auch als *sacramentum,* als juramenti *religio* bezeichnet worden, indem mittelst desselben der Mensch nicht allein Gott anruft, sondern mit Gott sich verbindet, damit Gott sich auch mit dem Schwörenden vereinige. Darum nennt der große Katechismus Lutheri den Eid „ein recht gut Werk, dadurch Gott gepreiset, Wahrheit und Recht bestätigt, Lüge zurückgeschlagen, die Leute

zu Frieden gebracht, Gehorsam geleistet und Hader vertragen wird: denn Gott kommt selbst in's Mittel." Der Eid ist mithin nicht allein dem, welcher ihn fordert, ein Bürge für die Wahrhaftigkeit des Schwörenden, sondern auch für den letzteren selbst ein Bekehrungsmittel zu strenger Wahrhaftigkeit, richtiges Urtheil, gerechte Sache, lautere Wahrheit zu pflegen. Und hiermit sind die drei Bedingungen des Eides, comites juramenti, schon genannt, nämlich *judicium* in jurante, *justitia* in objecto, *veritas* in mente, wie sie Hieronymus nennt, wie sie das kanonische Recht anerkennt (qu. 2. Caus. XXII. c. 2. und X. II. tit. 24. c. 26.), wie sie aus dem Propheten Jeremias (4, 2.) nach dem Urtexte und nach der Vulgata abgeleitet worden sind, wozu sich auch die englische Kirche in ihren 39 Artikeln vom Jahre 1562, und zwar im letzten Artikel ausdrücklich mit den Worten bekannt hat: As we confess that vain and rash swearing is forbidden Christian men by our Lord Jesus Christ, and James his apostle, so we judge that Christian religion doth not prohibit, but that a man may swear when the Magistrate requireth, in a case of faith and charity, so it be done according to the Prophet's teaching, in *justice*, *judgement*, and *truth*. — Das *Judicium* hat die Urtheils- und Eidesfähigkeit der Person, die *justitia* die Eideswürdigkeit des Gegenstandes, die *veritas* die lautere Wahrheit und offene Wahrhaftigkeit, Uebereinstimmung des Innern mit dem Aeußern, zur Voraussetzung. Nach dem ersten Erforderniſſe muß jeden Eid gewissenhafte Selbstprüfung und von der anderen Seite Admonition, nach dem zweiten gründliche Kenntniß des Gegenstandes, nach dem dritten Aufrichtigkeit ohne Zurückhaltung begleiten. In letzterer Beziehung wird der Eid durch jede Mentalreservation, durch jede Amphibolie, durch jede dem Eide selbst nicht einverleibte Klausul, durch jede Umdeutung gegen die gegebenen Voraussetzungen und gegen das Einverständniß der Betheiligten mehr oder weniger entwürdigt und entheiligt. Alle diese Erfordernisse finden auch ebensowohl auf den assertorischen, als auf den promissorischen Eid Anwendung. Auch bei dem Versprechungseide gehört es zur *veritas* in mente, daß die Verpflichtung nicht halb, sondern ganz gelobt, und zwar in den Eid selbst gelegt, und nicht außerhalb desselben beschränkt oder verändert werde, womit nicht allein jede Mentalreservation, sondern jeder Nebenvorbehalt, als des Eides unwürdig, ehrlich ausgeschlossen bleibt. Zur *justitia* in objecto gehört zunächst, daß der Versprechungseid nicht anders, als er gefordert, und auch nur, wenn er gefordert wird, geleistet werden darf. Augustinus sagt: Quantum ad me pertinet, juro, sed magna *necessitate* compulsus (caus. XXII. qu. 1. c. 14.). Aus dem Erfordernisse der *justitia* in objecto folgt aber ferner, daß der Eid ein unerlaubtes Versprechen nicht heiligen, noch bekräftigen kann, sondern in diesem Falle unverbindlich ist und bleibt. Ein solcher Eid ist selbst eine Sünde, welche der Pönitenz bedarf: ihn zu halten, wäre die Verdoppelung dieser Sünde. Das kanonische Recht hat im Dekrete mehrere wichtige Präjudizien dieser Art urkundlich gesammelt. So wurde auch später König Heinrich III. von England durch Pabst Urban IV. im Jahre 1262 ausdrücklich von dem auf die Oxforder Artikel gegen die landesobrigkeitliche Königspflicht abgeleisteten Staatsverfassungseide entbunden, und gleichzeitig von der durch Ableistung dieses Eides begangenen Sünde absolvirt. — Auch außerdem kann ein Eid durch die Unklarheit und Zweideutigkeit des proponirten Inhalts, oder durch Voraussetzungen und Intentionen, welche göttlichen Geboten zuwiderlaufen, für die, denen er zugemuthet wird, bedenklich werden. Und wo irgendwie der Eid bedenklich erscheint, da wird das judicium in jurante besonders in Anspruch genommen, die justitia in objecto zu prüfen, und die veritas in mente vor jeder Verkümmerung zu wahren. Bleibt aber auf diesem Wege irgend ein Bedenken unerledigt, da gilt das alte Wort: Schwöre nicht, damit du nicht falsch schwörest.

Es ist schon vorhin bemerkt worden, daß der Eid sich nicht auf das Gebiet des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt, auf welchem wir gerichtliche und außergerichtliche Eide unterscheiden, um letztere möglichst einzuschränken, oder unter öffentliche Autorität zu stellen: der Eid umfaßt auch das Gebiet der Kirche, aus

dem er stammt, und von dem ihn eine unbegründete, wenn auch subjektiv wohlgemeinte Sprödigkeit zu entfernen gesucht: denn der Eid gehört, wie das Gesetz überhaupt, wesentlich zum Bestande der sichtbaren Kirche, zur Bestimmung dieser Kirche, die sich von dem Gesetze nicht entbinden darf, zur Kirchenordnung, zur Kirchenverfassung. Auch Bonifacius hat sich als Bischof der deutschen Kirche, als Missionar für das deutsche Volk der Kirche eidlich verpflichtet: die deutsche Kirche beginnt, wie das deutsche Reich, mit dem Eide, nur früher. So fordert auch die evangelische Kirche namentlich den Amtseid der Geistlichen: sie hat nicht minder in früherer Zeit den Religionseid aller öffentlichen Beamten für nöthig erachtet. So bindet sie auch am Altare bei der Trauung das eheliche Versprechen für die Lebensdauer, bei der Confirmation das erneuerte Taufgelübde an und auf Gottes Wort. Und wer wollte diese Bindung und Verpflichtung von dem Eide, ὅρκος, religio, zu unterscheiden versuchen? Es liegt in dem Wesen der evangelischen Kirche, daß sie der ganzen Schrift Alten und Neuen Testaments treu bleibt, und daß sie daher das Evangelium von dem Gesetze nicht trennt, sondern dessen dreifachen oder vierfachen Gebrauch gewissenhaft beherzigt: eben deßhalb kann sie auch den Eid so wenig als das Gesetz erlassen, wie auch übrigens die Beschränkung des Eides auf die Nothwendigkeit, necessitas importuna, zur Entfernung aller Willkür mit Recht geltend gemacht werde.

Von der Jurisprudenz wird dem Eide eine accessorische Qualität zugeschrieben, indem er zu einer Assertion oder einem Versprechen als Verstärkungsmittel hinzutritt: es ist aber darum kein Widerspruch, wenn die Theologie ihrerseits den Eid im Verhältnisse zu dem Gegenstande, dem er hinzutritt, als die Hauptsache prädizirt, denn er ist es, der ihm Stärke verleiht. So kann auch das Tischgebet als das Accessorium angesehen werden, welches zu dem Essen und Trinken hinzutritt, und ist darum doch recht eigentlich aus dem Worte, von welchem der Mensch wesentlich lebt (1 Kor. 10, 31. Luk. 4, 4.). Es ist wohl zu merken, daß der Eid nicht bloß den Menschen und vor den Menschen geleistet wird, sondern daß damit jederzeit, als die Hauptsache, ein Gelübde verbunden ist, welches Gott geleistet wird: *votum* est pollicitatio *Deo* facta.

Wichtig ist demnächst die Eidesformel, denn die Form ist der Ausdruck des Inhalts: in der Form muß sich der eigenste Begriff des Eides offenbaren. Ist nun der Eid nach seinem Begriffe eine ausdrückliche Gründung auf Gott und sein Evangelium, eine ausdrückliche Berufung auf den Heiland, ohne welchen wir nichts vermögen, ein Akt, der uns in die heilige Gegenwart Dessen stellt, der Augen hat wie Feuerflammen, und der bei uns zu seyn verheißen hat bis an der Welt Ende, so muß sich auch der Ausdruck dieses Inhalts in den dadurch bestimmten Grenzen halten, als unter dem Schutze und Schirme des Höchsten. Indem der Eid Gott herzu ruft und den Menschen unter Gott stellt, ist davon selbstredend das Gegentheil, nämlich jede Exsekration ausgeschlossen. Nach dieser Seite wird der alttestamentliche Eid wie jegliches Gebot im Neuen Testamente durch die Bergpredigt evangelisch geläutert und verklärt, so daß jede Exsekration ausscheiden muß. Es ist übrigens noch keine Exsekration zu nennen, wenn der Schwörende hypothetisch irgend einer göttlichen Züchtigung in der Zeit sich unterwirft, wie wenn Ruth schwört: „Der Herr thue mir dies und das!“ oder: „So thue mir der Herr, und so füge Er hinzu!“ Dagegen enthält die eigentliche Exsekration eine, wenn auch nur eventuelle Verzichtleistung auf Gottes Gnade, eine Herausforderung des göttlichen Gerichts, vor dem kein Mensch bestehen kann. Wie es nun für jeden Christen ein unerträglicher Widerspruch ist, im vollen Bewußtseyn der Gnade Gottes in Christo, im rechtfertigenden Glauben auf die Vergebung der Sünde auf Gnade zu sündigen (Röm. 6, 1. 2.), so ist es auch für ihn eine widersinnige Unmöglichkeit, unter dem selbstbeschwornen Beistande Gottes auf diesen Gnadenbeistand, wenn auch nur hypothetisch, für immer zu verzichten: und wüßte es auch der Schwörende menschlich noch so gewiß, daß der Fall der Verzichtleistung nicht wirklich ist oder wird, dennoch ist eine solche Exsekration evangelisch unzulässig. Es heißt auch hier: Das sey ferne! Der Eid ist wesentlich ein Bekenntniß

zu dem Worte (Ps. 143, 2.): „Herr, gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht!“ Aber eben dadurch macht er auch wahrhaftig und glaubwürdig, denn „so wir unsere Sünde bekennen, so — reiniget Er uns von aller Untugend, ἀπὸ πάσης ἀδικίας. In diesem Sinne ist der Eid auf Gottes Minne und Gnade gestellt, — wie der erste Eid im deutschen Reiche, 842 — oder auf Gottes Hülfe und heiligende Nähe gegründet, — wie in dem Augsburger Religionsfrieden, dessen dreihundertjähriges Gedächtniß wir am 25. September 1855 feiern werden, denn durch diesen Religionsfrieden (§. 107.) ist zwischen der evangelisch-deutschen und der römischen Kirche die Eidesunion in die Formel gefaßt worden: „So wahr mir Gott helfe und Sein heiliges Wort!“

Nächst der Eidesformel ist auch die Ceremonie des Eidesakts, der Abnahme und Ableistung, in Betracht zu ziehen, denn durch den Eidesritus kommt das in der Eidesformel verfaßte Bekenntniß zu seiner vollen Explikation, wie durch den Kirchenkultus die Kirchenlehre zu ihrem lebendigen Ausdrucke gelangt. In beiden Beziehungen bleibt gerade für unsere Zeit viel zu wünschen übrig, wiewohl nicht in gleicher Weise, denn wenn gegenwärtig die kirchliche Gottesdienstordnung wenigstens zunächst nur der Restitution in den unversehrten Zustand der Vergangenheit bedarf, so ist für die der Wichtigkeit des Eides angemessene Verwaltung desselben noch mehr erforderlich, als Wiederherstellung der früheren Solennität und ihres gravitätischen Ernstes. Hiermit kommen wir näher auf das praktische Zeitbedürfniß. — Der Eid ist wesentlich juramentum *solemne*, und dennoch fehlt, nicht erst seit der neueren Zeit, die angemessene Solennität, welche freilich nicht äußerlich, wie ein Kleid, angelegt werden kann, sondern aus dem Inneren hervorkommen muß, nur daß auch das neue Kleid auf das Innere zurückwirken kann. — Der Eid ist ferner erst als ein körperlicher oder leiblicher vollständig: darauf deuten noch jetzt die zum guten Zeichen aufgehobenen drei Finger der rechten Hand; darauf deutet auch die vormals übliche Berührung des Evangelienbuches, aber die wirkliche Leiblichkeit ist damit nicht erschöpft. Der Eid betrifft und berührt auch nicht bloß den Schwörenden, sondern Alle, die daran Theil nehmen: und dies ist die Wahrheit, welche dem altdeutschen Rechte von den Eideshelfern oder Consakramentalen zum Grunde liegt, eine Wahrheit, die gegenwärtig sowohl theoretisch als praktisch abhanden gekommen ist. Wenn auch der Eid kein Sakrament in dem Sinne ist, in welchem allein Taufe und Abendmahl so bezeichnet werden können, so ist er doch im weiteren Sinne, nicht ohne Grund, als eine nähere Communion mit Gott, und folglich auch mit den Menschen, Sakrament genannt worden. Ist es als falsche Lehre zu rügen, ist es als ein wenn auch wohlgemeinter Irrthum zu strafen, wenn der Versuch gemacht wird, den Eid zum dritten evangelischen Sakramente zu erheben (vgl. Habbe, der Eid als eine öffentliche Religionshandlung oder Sakrament. Berlin. Vereinsbuchh.), so ist doch mit dem Irrthume nicht die Wahrheit wegzuwerfen; und die unter dem Irrthume versteckte Wahrheit ist, daß dem Eide eine besondere seiner Bedeutung angemessene gottesdienstliche Feier gebührt, eine ihm entsprechende Solennität zukommt. Denn, wenn er auch kein Sakrament ist, so ist er doch jedenfalls ein Gottesdienst, von welchem geschrieben stehet: „Nahet euch zu Gott, so nahet Er sich zu euch“ — Jak. 4, 8. — Hiermit ist der doppelte Karakter dieses Gottesdienstes, der sakrifizielle im Vordersatze, der sakramentale im Nachsatze, ausgedrückt, und dieser Karakter sollte sich auch in der Eidesadministration als eine Gott wohlgefällige Justiz- und Eidespflege kund geben, nur daß sie ohne den Geist nicht zu ihrem vollen Rechte kommen kann. — Daß übrigens die Eidesleistung dennoch von Alters her, und zwar nach ausdrücklicher Anordnung, auf die Wochentage beschränkt worden ist, spricht nicht gegen die gottesdienstliche Qualität des Eides, denn es erklärt sich aus der accessorischen Natur desselben: um so nothwendiger scheint jede Eidesleistung die Zuziehung eines Geistlichen zu erfordern. So viel ist jedenfalls gewiß, daß wir bei gründlicherer Einsicht in das Wesen des Eides auch nicht gegen die Form werden gleichgültig bleiben können. Wohl könnten wir auch

in dieser Beziehung aus den Eidesgebräuchen der Vorzeit, wenn sie gründlich erforscht würden, lehrreiche Beiträge zu einer volleren Ausgestaltung der Eidessolennität gewinnen, ob sie gleich für sich allein dem Bedürfnisse nicht genügen können. So finden wir z. B. im 14. Jahrhundert auch in Berlin eine Vorhaltung bei Eidesleistungen in Liedesversen, wo es unter Anderm recht im obigen Sinne heißt:

Nun sich mensche even, wü du swerest,
Dat du dyn syle nicht vorthereſt,
Das sy kome in Godes Hende,
Wenn sie varet ut dessen Elende:

Dat God dan mut met flite
Tu ör spreken: „venite!“
Und „ite!“ das jamerlike wort
Von der sylen nicht wert gehort.

Zu der unnachläßlichen Solennität des Eidesaktes gehört insbesondere die Admonition oder Verwarnung vor jeglicher Versündigung gegen die Heiligkeit des Eides. — Darum bedürfen auch diese Versündigungen näherer Erörterung. Dieselben können mit dem Eide selbst verbunden seyn, sie können ihm aber auch nachfolgen. In die erste Kategorie gehört der Meineid oder der falsche Eid: er bezieht sich auf den assertorischen Eid, nämlich wenn wider besseres Wissen eine Thatsache als wahr oder nicht wahr versichert wird, oder wenn auch ohne genügende Kenntniß der betreffenden Thatsache eine Versicherung darüber gegen die Wahrheit abgegeben wird. Auch kulposer Meineid ist ein Verbrechen. Hier kann auch der Fall vorkommen, daß entweder ohne die erforderliche Kenntniß von der Sache, oder gegen die eigene Ueberzeugung die Richtigkeit einer Thatsache beschworen wird, welche sich wirklich so verhält, wie beschworen worden ist, nur daß der Schwörende selbst nichts davon wußte, oder das Gegentheil davon zu wissen meinte, mithin objektiv die Wahrheit, subjektiv falsch geschworen hat: in dieser Beziehung ist peccatum perjurii und crimen perjurii zu unterscheiden. In die zweite Kategorie gehört der Eidesbruch, er bezieht sich auf den promissorischen Eid, und besteht in der Uebertretung der durch den Eid übernommenen Verpflichtung. Aber mit diesen beiden namhaften Verbrechen gegen den Eid, Meineid und Eidesbruch, ist der Umfang der deßfallsigen Vergehungen und Versündigungen noch lange nicht erschöpft. Wer keine Unwahrheit sagt, aber von der Wahrheit etwas verschweigt, begeht auch einen Meineid. Wer zu Unerlaubtem eidlich sich verpflichtet, das er doch nicht halten kann, mißbraucht den Eid. So ist auch jede Mentalreservation eine Entheiligung des Eides, jede Amphibolie. Es wäre daher Recht und Pflicht der Gesetzgebung, alle Vorbehalte außer und neben dem Eide, so weit sie nicht in diesen selbst aufgenommen werden können, auszuscheiden und zu verbieten, zur Fürsorge, daß kein Spiel mit dem Eide getrieben werde. Gerade für diese Seite ist zu dieser unserer Zeit die volle Gewissenhaftigkeit der Gesetzgebung und Verwaltung in Anspruch zu nehmen, auf daß Ja wirklich Ja, und Nein wirklich Nein sey und bleibe.

Je näher wir den Eid ansehen, desto deutlicher ergibt sich seine Bedeutung für die Menschen und für alle menschliche Verbindungen und Verhältnisse. Der Eid ist auch nicht bloß für den wichtig, der schwört: es sind vielmehr auch die Christen, die keine Veranlassung haben zu schwören, bei den Eiden, welche geschworen werden, gliedlich betheiligt (1 Kor. 12, 26.). Darum darf auch kein Glied sagen, daß ihn der Eid nicht berühre, weil er selbst nicht ausdrücklich zu schwören hat. Eben deßwegen sollte auch dem Eide wie im Katechismus beim zweiten Gebote, nicht minder im Gesang- und Gebetbuche, wo sonst für alle Lebensverhältnisse gesorgt wird, eine namhafte Stelle werden. — Für die Lehre vom Eide ist auch die Geschichte des Eides nach seiner Entwickelung und Ausbildung, nach seiner Geltung und seinem Verfalle nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch wichtig: die Geschichte geht durch alle Staaten und Völker, aber am wichtigsten ist auch in dieser Beziehung die christliche Kirchengeschichte. Aber auch die Sprachkunde kann der Theologie und Jurisprudenz wie der Philosophie zu Hülfe kommen. Auch die Etymologie der zur Bezeichnung dieses Akts bestimmten Worte ist kein müßiges Studium. Die Worte Eid und Schwören, jurare, jusjurandum, juramenti religio, sacramentum, *ὅρκος* und *ὅρκον ὀμόσαι*, wie נָשָׂא und אָלָה deuten

alle auf ein bindendes heiliges Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes Ordnung, aber sie bedürfen auch um der Sache willen gründlicher Erforschung.

Die Literatur über den Eid ist sehr reichhaltig; es fehlt auch nicht an vielen Monographieen und Abhandlungen. Dahin gehört aus neuerer Zeit theologischer Seits Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide (Götting. 1824), juristischer Seits *Malblanc*, Doctrina de jurejurando (Ed. Nov. Tubing. 1820). Literarisch wichtig sind auch Bayer's „Betrachtungen über den Eid" (Nürnb. 1829). Dazu kommt historisch-philosophischer Seits Meister, Ueber den Eid nach reinen Vernunftbegriffen (Leipz. 1810). Auch die Eranien zum Privatrechte, angefangen von Dr. v. Dalwigk (1825), fortgesetzt von Dr. Falck (1826) enthalten eine lesenswerthe Abhandluug des Dr. Finsler in Zürich (Nr. V.) über den Eid und dessen symbolische Natur. Indem wir uns auf die neuere Literatur beschränken, nennen wir aus derselben noch einige zum Theil weniger bekannte Schriften, die zugleich eine Reihe literarischer Quellen angeben, auf welche sie zurückgehen. Dahin gehört zunächst eine kleine anonyme Schrift, welche unter dem Titel: „Der Eid. Eine religiöse Abhandlung. Barmen 1830" (gedruckt bei Steinhaus) für die gänzliche Abschaffung des Eides sich erklärt, und zu dem Ende alles Ernstes noch einmal den Versuch macht, die Zulässigkeit des Eides exegetisch und ethisch zu bestreiten und alle praktische Bedenken dagegen hervorzuheben. Diese Schrift bildet den Gegensatz der schon genannten kleinen Schrift des Predigers Habbe, welche den Eid zum dritten Sakramente zu erheben sucht. Zu den neueren Schriften gehört ferner eine Abhandlung des Oberpfarrers Schläger zu Hameln: „Meineidswarnungen nebst geschichtlichen Bemerkungen über den Eid (Weimar, Voigt, 1837). Von demselben Jahre ist Dr. C. J. Nitzsch, Predigt: Ueber die Heiligkeit des Eides, womit desselben Verfassers „System der christlichen Lehre" (§. 207.) zu vergleichen ist. Weiter in den Text führt eine gelehrte Schrift neuester Zeit: „Ueber den Eid, moralisch-theologischer Versuch. Von W. Bauer, Prof. und Pfarrer zu Herborn, 1846." Außerdem schrieb ein Pfarrer zu Oberseemen, Namens F. W. Göschel: „Ueber die Wichtigkeit des Eides und Sträflichkeit des Meineides" (Büdingen 1814), und etliche Jahrzehnte später ein Jurist gleiches Namens, ohne von seinem Vorgänger Kenntniß zu haben, eine auf die neueste deutsche und englische Literatur eingehende, aber auch in die Vorzeit und besonders in das Mittelalter zurückführende Schrift unter dem Titel: „Der Eid nach seinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien" (Berlin 1837). Aus der letzteren Schrift ist auch die vorstehende Uebersicht in weiterer Entwickelung und Ergänzung hervorgegangen. C. F. Göschel.

Eifer (קִנְאָה, ζῆλος) im Allgemeinen ist die stärkere, heftigere Gemüthsbewegung, welcher es um Erhaltung oder Vermehrung irgend eines Gutes zu thun ist. Nach der im A. T. herrschenden anthropopathischen Anschauungsweise wird daher der Eifer auch Gott zugeschrieben, theils insofern er mit ihm darüber hält, daß seine Rechte nicht gekränkt und verletzt werden (2 Mos. 20, 5; 34, 14. Ezech. 39, 25.), theils insofern er für sein Volk wacht und sorgt (2 Kön. 19, 34. Jes. 9, 6. Joel 2, 18.), woraus der Zusammenhang des Eifers sowohl mit der göttlichen Gerechtigkeit als mit der göttlichen Liebe hervorgeht. Doch tritt im N. T. nach der ganzen geistigeren Anschauung desselben der Gedanke daran verhältnißmäßig zurück und das Wort wird, da 2 Kor. 11, 2. mindestens zweifelhaft ist, auf Gott selbst mit Sicherheit gar nicht mehr übergetragen, desto häufiger findet es sich von Menschen im guten und schlimmen Sinne. In jenem, wenn der Eifer in sich rein und Maaß haltend, also von dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet, mit Klarheit und Besonnenheit des Geistes gepaart und für Gottes Ehre und sein Reich gegen Alles gerichtet ist, was ihm widerstrebt, Joh. 2, 17 (vgl. Ps. 69, 10.). In diesem, wenn das Gegentheil der Fall, wenn selbstsüchtiges Interesse die alleinige Triebfeder oder doch im Spiel, daher Leidenschaftlichkeit, Bitterkeit und lieblose, vorurtheilsvolle Engherzigkeit mit dem Eifer verbunden ist, Apg. 5, 17. Röm. 10, 2. Gal. 1, 14; 4, 17. Phil. 3, 6. Wie sonst wird also auch hier das Pathos durch das Ethos

und das letztere wieder durch die Furcht und Liebe Gottes oder durch die Wiedergeburt aus Glauben und Geist bedingt, welche Grund und Mutter aller ächt christlichen Tugend ist. Im Gegensatz zu der Lauheit, Gleichgültigkeit, Schlaffheit und Trägheit legt sich dann dieser Eifer an jede Art der christlichen Tugend und an jede aus ihr hervorgehende Bestrebung an, Röm. 12, 11., und faßt sich in dem Einen was Noth thut immer wieder zusammen, Röm. 11, 14. Er spornt insbesondere zum reinigenden und verbreitenden Handeln in seinen verschiedenen Sphären, tritt aber auch theils eben wegen dieser Verschiedenheit und des dadurch mitbedingten besondern Berufes, theils wegen der Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Anlage im Temperament, theils wegen der noch immer anklebenden Schwachheit und Sünde bei den Einzelnen gar verschieden auf. In ihr liegt zugleich der Grund, weßhalb sich in einen ursprünglich reinen, Gott wohlgefälligen (2 Kor. 11, 2.) Eifer so leicht etwas Menschliches als das Fleischliche einmischen kann und daß das Pathos über das Ethos Herr wird. Noch viel bedenklicher wird die Sache, wenn sich eigentlich unlautere Gesinnung bewußt oder unbewußt in das Gewand des Eifers verhüllt, dort wird er zur Heuchelei, hier zu dem Zelotismus und Fanatismus, welcher auf religiösem und kirchlichem Gebiet alle Andersdenkende als Feinde Gottes haßt und verfolgt. Mit Stolz und Hochmuth verbunden war er das Karakteristische der pharisäischen Denkart, schlich sich aber auch so bald in die ersten christlichen Gemeinden ein, 1 Kor. 3, 3., und brach in allerlei Unfrieden, besonders in der Verfolgung des Paulus und in der Befeindung der von ihm vertretenen freieren Richtung hervor, Röm. 14, 1 f. 1 Kor. 8. Er ist zu allen Zeiten, jetzt wieder, der Quell vieles Unheils in der Kirche geworden. Ihn meint der Apostel mit dem Wort „die Liebe eifert nicht“, 1 Kor. 13, 4., wenn er nicht die

Eifersucht im Auge hat, die Leidenschaft, welche, im Verdruß über ein Gut, das Andern zu Theil geworden oder erst zu Theil werden könnte, selbst im ausschließlichen Besitz desselben seyn oder bleiben will. Doch tritt das zweite Moment bei der Eifersucht hauptsächlich hervor und dadurch unterscheidet sie sich vom Neide, mit welchem sie in diesem allgemeinen Sinn allerdings zuletzt eine Quelle hat. Wenn daher das A. T. die Eifersucht auf Gott überträgt, Ez. 8, 3., so ist der Anthropopathismus zwar stärker als beim Eifer, aber immer noch erträglicher, als wenn von ihm nach Art der heidnischen Denkweise der Neid ausgesagt würde, was bei der schwierigen Stelle Jak. 4, 5. wohl zu beachten ist. Ueberdies hat der Sprachgebrauch die Eifersucht mehr und mehr auf die Liebe, namentlich auf die zwischen den verschiedenen Geschlechtern (4 Mos. 5, 14.) begrenzt; im Holländischen heißt sie geradezu „Minnenyd“, Liebesneid. Daß nun der Liebende, der Gatte das Herz und den Besitz der Geliebten, der Gattin und umgekehrt nicht mit einem Andern theilen will, so daß die ihm schuldige Treue dadurch verletzt wird, ist nur sittliche Forderung. Darauf aber beschränkt sich die Eifersucht nicht, sondern sie regt sich schon, wenn der Gatte die guten Eigenschaften und Vorzüge Anderer ganz unwillkührlich und unbefangen anerkennt oder auch, wenn die seinigen so anerkannt werden von ihnen. Sie wittert überall, in den unschuldigsten Worten, Mienen, Begegnungen und Aufmerksamkeiten Untreue oder doch die Neigung zu ihr. Zuletzt liegt ihr in der Regel das Bewußtseyn der eigenen Schwäche oder Unliebenswürdigkeit zu Grunde und sie entspringt daher vor Allem aus Mißtrauen und Argwohn. Gerade dadurch reizt sie aber nur zur Untreue, weil sie fortwährend an sie und an die Möglichkeit derselben erinnert, weil sie auch die gewissenhafteste Treue nicht anders beobachtet, bewacht und behandelt, als ihr Gegentheil und so auf's Empfindlichste verletzt. Kurz, Eifersucht ist, nach Schleiermacher's witzigem Calembourg, „die Leidenschaft, die mit Eifer sucht, daß sie Andern Leiden schafft.“

Ueber den Eifer überhaupt vgl. Cyprian de zelo et livore; Mosheim, Sittenlehre, III. 67 ff.; über den rechten christlichen Eifer: das Leben im Ernst, Vorlesungen über christliche Thätigkeit und christlichen Eifer, aus dem Engl. (v. James Hamilton), Berl. 1854.

C. Schwarz.

Eigenschaften Gottes, s. Gott.

Einbalsamiren. Diese den Aegyptern besonders eigene Art der Bestattung der Todten kam in der Regel bei den Hebräern nicht vor (s. oben Bd. I. S. 772), und wird in der Bibel nur bei Jakob und Joseph erwähnt (Genes. 50, 2 f. 26.), die in Aegypten starben, deren Leichen auch um so mehr in ägyptischer Weise behandelt wurden, da sie nach dem heil. Lande Kanaan transportirt werden sollten, was mit derjenigen Jakobs sogleich geschah, mit der von Joseph aber erst nach Jahrhunderten bei Uebersiedlung des Volks aus Aegypten nach Palästina (Exod. 13, 19. Jos. 24, 32.). Bei den Aegyptern selber waren nach Herod. 2, 86 ff. drei Arten der Einbalsamirung gebräuchlich, die von besondern Aerzten, den *ταριχευταί,* besorgt wurden. Nach der köstlichsten, auf 1 Talent Silber zu stehen kommenden, Manier wurde das Gehirn durch die Nase herausgezogen und an dessen Statt Gewürze hineingestopft, sodann wurden durch einen Einschnitt auf der linken Seite des Unterleibes die Eingeweide mit der Hand herausgenommen und nach Angabe des *Porphyr.* de abstin. 4, 9. in einem Kästchen in den Fluß geworfen, das Innere des Körpers mit Dattelwein ausgespült und mit allerlei wohlriechenden Stoffen angefüllt, der Bauch wieder zugenäht und der Leichnam 70 Tage lang in Nitrum gelegt, worauf er gewaschen und in mit Gummi bestrichene Byssusbinden eingewickelt wurde. Bei der mittlern Art goß man bloß Cedernöl in den Körper, welches die Eingeweide zerfraß und dann wieder durch den After entfernt wurde; das Nitrum, in welches auch bei dieser Art die Leiche gelegt ward, verzehrte das Fleisch, so daß nichts als Haut und Knochen blieben. Die einfachste und wohlfeilste Weise endlich bestand darin, daß das Innere des Leichnams bloß durch eine Art Purgirmittel gereinigt und der Körper 70 Tage in Nitrum gelegt wurde. Die einbalsamirten und eingewickelten Mumien wurden endlich in Särge von unverwüstlichem Sykomorenholz gelegt. — Da Jakob's Leiche nur einbalsamirt wurde, um auf dem Transport nach Kanaan vor Fäulniß gesichert zu seyn, so genügte eine geringere Einbalsamirung als die oben als die erste beschriebene; wirklich dauerte dieselbe nur 40 Tage (vgl. eine Angabe bei Diod. 1, 91.). Zudem war in Memphis überhaupt ein weniger sorgfältiges Verfahren üblich als in der Thebais, wie man noch jetzt an den vielen erhaltenen Mumien sieht. Vgl. *Rosellini* monumenti II, 2. p. 306; 3. p. 334 sqq., *Wilkinson* manners and customs II, 2 S. 451 ff., Winer, RWB. —

Nur beiläufige Erwähnung verdient, daß Aristobuls Leiche nach Joseph. Antt. 14, 7, 4. in Honig einbalsamirt wurde, was sie einige Zeit lang ebenfalls vor Fäulniß schützen konnte, vgl. *Plin.* H. N. 22, 50. und Aehnliches bei den Persern *Herod.* 1, 140 u. a. Rüetschi.

Einfalt. Dieses Wort, welches im gemeinen Sprachgebrauch insgemein in nachtheiligem Sinn als Bezeichnung eines unerfahrenen, thörichten, leichtgläubigen Wesens vorkommt, hat in der lutherischen Uebersetzung der h. Schrift und überhaupt im höheren Styl der religiös-sittlichen Sphäre von Altersher eine edle Bedeutung. Bei Luther findet sich nur einmal, und zwar im apokryphischen Buch Sirach (13, 10.) „Einfältigkeit“ in jenem Sinn des gemeinen Sprachgebrauchs; anderwärts setzt er „albern“ dafür. In der alttestamentischen Schrift setzt er „einfältiges Herz“ für das Hebr. תֹּם לֵב, LXX *καθαρὰ καρδία* (1 Mos. 20, 5 f.), „Einfältige“ für פְּתָיִים, LXX *νήπιοι* — Ps. 116, 6; 119, 130. (Vgl. Matth. 11, 25.); in der neutestamentischen gebraucht er diese Ausdrücke entsprechend den griechischen *ἁπλοῦς* und *ἁπλότης,* Matth. 6, 22. Apg. 2, 47. Röm. 12, 8. 2 Kor. 1, 12; 8, 2; 9, 11. 13; 11, 3. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. Jak. 1, 5., und *ἀκέραιος* Röm. 16, 19. (vgl. Matth. 10, 16.). Im Mittelhochdeutschen findet sich „einvaltic“ = dumm, leichtgläubig, dagegen einveltec = sittlich einfach, arglos; einvalt als Subst. = sittliche Einfachheit; als Adjectiv = einfach, unvermischt, ungetrübt, rein; auch von Gott = kein Böses verbergend, vollkommen gut (vgl. Jak. 1, 5.).

Einfalt ist der Gegensatz 1) aller Vielfältigkeit, Getheiltheit des Herzens und Sinnes, der Befangenheit in mancherlei Rücksichten auf dieses und jenes, der Zerfahrenheit

in da- und dorthin gehenden Neigungen; 2) aller Zurückhaltung oder Verhüllung der wahren Gesinnung in dieser oder jener Rücksicht oder Absicht (in Falten legen, Falten machen, wodurch etwas verdeckt wird). Daher bezeichnet es Lauterkeit und Aufrichtigkeit. Von Gott gebraucht (Jak. 1, 5.) zeigt es seine lautere Liebe, seinen lautern Willen des Sichmittheilens an, in welchem er nur auf das Bedürfniß des nach seiner Gabe verlangenden sieht, und nicht auf dieses und jenes, was er etwa verschuldet hat oder was als Mangel an Würdigkeit betrachtet werden könnte: „Er gibt einfältiglich Jedermann, und rücket nicht auf" — weder frühere Unwürdigkeit noch künftigen Mißbrauch, so daß er deshalb den Bittenden abwiese. — Die Erfahrung solcher lautern Gottesliebe in ihrem Geben und Vergeben erzeugt einen verwandten Sinn im empfangenden Menschen, eine Gesinnung, die sich erweist im einfältigen Mittheilen (Röm. 12, 8. vgl. Matth. 6, 3.), welches ein eben so demüthiges, alles Selbstruhms und Gesuchs des Lobs oder Danks oder Lohns sich begebendes ist, indem der Mittheilende es für hohe Gnade achtet, Gottes Werkzeug in der Liebesthätigkeit seyn zu dürfen, wie ein mildes und nach, auch wohl über Vermögen freigebiges — was in 2 Kor. 8. und 9. durchscheint. Wie hierin die Richtung des Herzens allein auf Gott und Christus sich darstellt, so auch in der Lauterkeit und Aufrichtigkeit, welche anderwärts (2 Kor. 1, 12; 11, 3. Eph. 6, 5.) durch Einfalt bezeichnet wird. Es ist darin ein Wegsehen von allem Menschlichen und Eigenen, von Beifall, Lohn, Vortheil, Nachtheil, eine redliche Pflichttreue im Hinblick auf den, dessen wir eigen sind, und dem wir jeder in seiner Berufsstellung dienen, dessen Zwecke wir fördern, dessen Namen wir verherrlichen sollen. Im Zusammenhang des christlich-sittlichen Lebens erscheint die Einfalt als die unter der christlichen Selbstbildung sich entwickelnde sittliche Tüchtigkeit (Tugend), das Kennzeichen der wahren vollendeten Bildung. Von vorn herein steht das Einfache vor dem Gemüthe des Christen als das zu erstrebende Wahre und Richtige, wie er es denn vollkommen ausgeprägt findet in Christo. Dasselbe wird in ihm zur sittlichen Fertigkeit, je mehr die Vielheit der Lebensthätigkeiten von dem Einen Geiste angeeignet und assimilirt wird. Diese Einfalt, welche zur Grundlage hat die Keuschheit und Nüchternheit im weiteren Sinne, diese Tugenden der Selbstzucht, und welche im Erkennen, wie im Wollen und Handeln sich kundgibt und demnach die Weisheit und Klugheit, die den Willen Gottes versteht und auch in einzelnen Fällen trifft, und das feste unverrückte Thun dieses Willens mit sich führt, ist die reife Frucht der Frömmigkeit, d. h. der habituellen Richtung des Gemüths auf Gott in Christo, vermöge deren man in Allem, was das Herz bewegt, mit Dank und Vertrauen, in Hoffnung und Geduld ihm anhängt, und das mannigfache eigene Meinen und Begehren an die Eine göttliche Wahrheit und an den Einen göttlichen Willen hinzugeben geneigt und entschlossen ist. — Hiermit ist ein lauterer und gediegener christlicher Karakter, sonach die wahre Selbstständigkeit, die Freiheit in Gott gewonnen. Der einfältige Christ ist in das männliche Alter des geistlichen Lebens eingetreten und sein Gang ist sicher und fest geworden.

Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 158. — Eine klassische Schilderung der Einfalt findet sich in dem Spangenberg'schen Lied: Heilge Einfalt, Gnadenwunder &c., und in mehreren Liedern Tersteegens, namentlich: O liebe Seele, könnt'st du werden ein kleines Kindchen noch auf Erden &c. Das erstere möge hier um so mehr seine Stelle finden, als es selten zu finden ist:

1. Heilge Einfalt, Gnadenwunder!
Tiefste Weisheit, größte Kraft;
Schönste Zierde, Liebeszunder,
Werk, das Gott allein uns schafft!

2. Alle Freiheit geht in Banden,
Aller Reichthum ist nur Wind;
Alle Schönheit wird zu Schanden,
Wenn wir ohne Einfalt sind.

3. Wenn wir in der Einfalt stehen,
Ist es in der Seele licht;
Aber wenn wir doppelt sehen,
So vergeht uns das Gesicht.

4. Einfalt ist ein Kind der Gnade,
Das sich Keiner selber schafft,
Die auf ihrem schmalen Pfade
Nicht nach dem und jenem gafft.

5. Einfalt denkt nur auf das Eine,
In dem alles Andre steht;
Einfalt hängt sich ganz alleine
An den ewigen Magnet.

6. Wem sonst nichts als Jesus schmecket,
Wer allein auf Jesum blickt,
Wessen Ohr nur Jesus wecket,
Wen nichts außer ihm erquickt;

7. Wer nur hat, was Jesus schenket,
Wer nur lebt aus seiner Füll',
Wer nur geht, wie er ihn lenket,
Wer nur will, was Jesus will;

8. Wer ihn so mit Inbrunst liebet,
Daß er seiner selbst vergißt,
Wer sich nur um ihn betrübet
Und in ihm nur fröhlich ist;

9. Wer allein auf Jesum trauet,
Wer in Jesu Alles find't,
Der ist auf den Fels erbauet
Und ein selges Gnadenkind.

Kling.

Eingebung, s. Inspiration.

Einhard (andere Formen des Namens sind Eginhard, Agenhard, Ainhard), von uns unbekannter Herkunft, scheint, da er sich 836 selbst als bejahrt bezeichnet, aber noch bis 848 wenigstens gelebt hat, in der Zeit von 765 bis 775 geboren zu seyn. Wo? ist völlig unbekannt, und die Annahme, er sey aus den Gegenden des Odenwaldes gebürtig, durch keinen stichhaltigen Grund unterstützt. Er muß schon in jungen Jahren an Karls des Großen Hof gekommen seyn, war also wahrscheinlich von edler Herkunft. Karl blieb ihm jederzeit sehr gnädig, und mit dessen Kindern, namentlich mit dem nachmaligen Kaiser Ludwig verband ihn innige Freundschaft, so daß ihn dieser im Jahr 817 zum Rathgeber und Führer seines ältesten Sohnes, des nachherigen Kaisers Lothar, ernannte. Eine nähere Verwandtschaft aber mit der kaiserlichen Familie läßt sich nirgends nachweisen, und namentlich daß Einhards treue und ausgezeichnete Gemahlin (die zwar als nobilissima puella, also von edelster Herkunft, bezeichnet wird) eine Tochter Karls gewesen sey, ist entschieden falsch, da Karl gar keine Tochter mit Namen Imma besaß, und in gleichzeitigen Quellen sich nicht die mindeste Anspielung oder Beziehung darauf findet, daß Einhard auf diese Weise dem Kaiserhause verwandt gewesen sey. Auch findet sich nicht der geringste Beweis dafür, daß Einhard Kinder hinterlassen habe. Daß er im Jahr 817 keinen Sohn hatte, wissen wir urkundlich. In den späteren Jahren ihrer Ehe (wohl seit 826 oder 827) scheinen Einhard und Imma sich quoad thorum getrennt zu haben, denn in dem Briefe an den Abt Lupus von Ferrières, der des Schmerzes über Imma's Tod voll und der vom Jahr 836 ist, sagt er: dolor, quem ex morte olim fidelissimae conjugis, jam nunc carissimae sororis ac sociae, gravissimum cepi — was aber allerdings auch so verstanden werden könnte, daß er die zu einem besseren Leben hinübergegangene als carissima soror ac socia bezeichnete, in welchem Falle sie also bis zu Imma's Tode stets (selbst als Abt und zwar als geistlicher Abt von Seligenstadt?) als Ehegatten gelebt hätten. Wahrscheinlich um Einhard, der, so lange Karl lebte, stets dem Hoflager gefolgt zu seyn scheint, in allen Theilen des Reiches, in denen sich Karl länger aufzuhalten pflegte, mit Einkünften zu versehen, ging Karl in Beziehung auf ihn, wie in Beziehung auf Alcuin, Angilbert und andere dem Hofe stets folgende Freunde, von seinem sonstigen Grundsatze, Pfründen nicht zu cumuliren, ab, und gab ihm in Belgien die Abteien von St. Bavo und Blandenberg (Blandinium) in Gent und von St. Servatius in Maastricht, in Deutschland Fritzlar, in Frankreich die Abtei des heil. Wandregisil an der unteren Seine u. s. w. Zu Karl's des Großen Zeit bekleidete Einhard auch die Stellung eines Aufsehers der königlichen Gebäude zu Achen. Von Ludwig dem Frommen erhielt Einhard dann, nach Karl's Tode, ein sehr bedeutendes Geschenk an Land im Odenwalde, dessen Hauptpunkt Michelstadt war, wo er dann auch die späteren Jahre seines Lebens großentheils in Ruhe zubrachte. Hier nahm er im Jahr 826 die Weihe als Presbyter, und 827 trat er als Abt an die Spitze des von ihm in seinen odenwäldischen Besitzungen gegründeten Klosters Seligenstadt. Karl brauchte ihn vielfach in Reichsgeschäften, so ward er z. B. im

Jahr 806 als Gesandter an den päbstlichen Hof geschickt, um dem Pabste die Theilungsurkunde des Reiches unter Karl's Söhne zur Unterschrift zu überbringen, und gewiß hat er in tausend Fällen unter Karl und Ludwig als Rath oder Beauftragter an öffentlichen Angelegenheiten Theil genommen. Auch mit Lothar war er bis an seinen Tod im besten Vernehmen. Für uns hat er hauptsächlich Bedeutung als Geschichtschreiber, indem seine Lebensbeschreibung Karl's des Großen nicht bloß ein anschauliches Bild des Kaisers und eine Grundlage für die Geschichte desselben gewährt, sondern auch im Mittelalter vielfach für andere Schriften Vorbild geworden ist. Die beste Ausgabe ist von Pertz (1829) im zweiten Bande der monumenta Germaniae historica — danach hat eine Ausgabe mit reichen Anmerkungen und einem Schatze von Collectaneen veranstaltet Ideler unter dem Titel: „Leben und Wandel Karl's des Großen beschrieben von Einhard. Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung in zwei Bänden (Hamburg und Gotha 1839. 8.). Die Jahrbücher Einhards haben von 741—788 die älteren Lorscher Jahrbücher als Grundlage, sind von 788—829 aber dann von Einard selbstständig fortgeführt und eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte dieser Zeit. Sie finden sich am besten in dem ersten Bande der oben angeführten Pertzischen Sammlung. Ferner rührt von Einhard her eine historia translationis St. Marcellini et Petri, von welchen Heiligen er bei Stiftung seiner Abtei in Seligenstadt Reliquien von Rom dahin bringen ließ. Diese Schrift von ihm ist in den act. SS. zum 2. Juni zu finden. Endlich sind von ihm noch eine Anzahl Briefe übrig; ein libellus de adoranda cruce, dessen Autor er war, ist verloren gegangen. Leo.

Einheit Gottes, s. Gott.

Einheit der Kirche, s. Kirche.

Einleitung in das Alte Testament. Der Begriff dieser Disciplin wird verschieden bestimmt. 1) Die äußerlichste Auffassung derselben ist die, nach welcher sie der Inbegriff gewisser Vor- und Hülfskenntnisse ist, welche erforderlich sind, um den Leser des A. T. auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung und Beurtheilung desselben zu stellen, ihn historisch zu orientiren, um es im Ganzen und Einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen. In diesem Sinne bestimmt de Wette, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in die kan. und apokr. Bb. des A. T. 6. Aufl. 1845 S. 1, die Einleitung als die Zusammenstellung gewisser zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nöthigen Vorkenntnisse zu einem Ganzen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und nothwendigen Zusammenhangs entbehre, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher, sowohl der ganzen Sammlung als der einzelnen, ziemlich genau von andern, ehedem damit zusammengeworfenen, zur Schriftforschung gehörigen Disciplinen, als der biblischen Historie (Kirchengesch. d. A. u. N. T.) und der biblischen Archäologie, nebst biblischer Geographie und Chronologie (welche man exegetische Hülfswissenschaften nennen könne) und der biblischen Hermeneutik unterschieden werde und sich zur letzteren und zur Exegese selbst als eigentlich einleitend verhalte, deswegen aber auch mit ihr mehr als mit jenen ersteren zusammenlaufe. In ähnlicher Weise erklärt sich noch neuerlichst Keil, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in die kan. Schriften des A. T. 1853 S. 1 f.: „die Einleitung in das A. T. umfaßt alle zum richtigen Verständniß und zur rechten Würdigung des A. T. erforderlichen Vorkenntnisse, als biblische Philologie, Hermeneutik, Kritik und Literargeschichte, biblische Geschichte, Chronologie, Geographie und Archäologie, die man exegetische Hülfswissenschaften zu nennen pflegt. Dieser weite Umfang der Einleitungswissenschaft wird jedoch durch das Prädikat: historisch-kritisch auf den Kreis derjenigen Untersuchungen beschränkt, welche dem wissenschaftlichen und theologischen Gebrauche des A. T. als Kanon der vorchristlichen Offenbarung nothwendig voraufgehen müssen. Dieser kanonische Karakter wird aber den Schriften des A. T. unter der Voraussetzung beigelegt, daß sie die ächten Urkunden der vorchristlichen Offenbarung enthalten, ihrem Inhalte nach uns unversehrt überliefert worden sind und die Autorität kanonischer Bücher wirklich besitzen.

Die historisch-kritische Einleitung hat sich also nicht mit Darlegung und Entwicklung des historischen, dogmatischen und ethischen Inhalts der Schriften des A. T. zu beschäftigen, sondern nur die Fragen über den Ursprung und die Aechtheit, über die unversehrte Ueberlieferung oder Integrität und über die kanonische Dignität derselben auf geschichtlichem Wege und in kritischer Weise zu erörtern und gewinnt eben dadurch, daß alle diese Fragen den Begriff des Kanon zum Objekt und Mittelpunkt haben, den Karakter einer selbstständigen theologischen Disciplin, deren Inhalt weder eines wahren wissenschaftlichen Princips, noch des innern nothwendigen Zusammenhangs entbehrt.“ Bei dieser Bestimmung des Begriffs ist die Einleitung in das A. T. zunächst keine scharf begrenzte Disciplin. Zum Verständniß und zur Würdigung des A. T. bedarf es eben sehr verschiedener Vorkenntnisse, welche nach der aufgestellten Definition eigentlich in einer Einleitung in das A. T., wenn diese ihrem Namen entsprechen sollte, behandelt werden müßten. Die Beschränkung der sogenannten Einleitung auf gewisse Vorkenntnisse, nämlich diejenigen, welche auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher sich beziehen, auf die Erörterung der Fragen über den Ursprung und die Aechtheit, über die unversehrte Ueberlieferung oder Integrität und über die kanonische Dignität derselben, ist eine willkürliche. Sie beruht lediglich auf der Behandlung der übrigen in das A. T. einleitenden Vorkenntnisse in selbstständigen Disciplinen, nach deren Abzweigung eben nur jene gewissen Vorkenntnisse für die Erörterung in der Einleitung übrig bleiben. Daß die Einleitung seit Ge. Lor. Bauer, Entw. e. hist.-krit. Einl. in die Schriften des A. T. 1794 gewöhnlich als historisch-kritisch bezeichnet wird, kann jene Beschränkung nicht rechtfertigen, sofern dieses Prädikat einerseits nicht wohl auf den Stoff der Einleitung bezogen werden kann, andererseits, auf die Methode bezogen, auch anderen alttestamentlichen Hülfswissenschaften zukommt, bei deren Darstellung ebenso wenig weder das historische noch das kritische Moment fehlen darf. Die Einleitung hat nach dem aufgestellten Begriff ferner keinen Anspruch auf den Namen einer selbstständigen Wissenschaft. „Jede Wissenschaft ist ein Organismus, organisch aber nennt man dasjenige, was nicht bloß Mittel für einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck ist, sondern ein Ganzes darstellt, welches sich selbst Zweck ist, in welchem alles Einzelne mit seiner Besonderheit in der Idee des Ganzen aufgeht, Alles nur Werkzeug (Organ) ist, welches den Fortgang des Ganzen in seiner Identität mit sich selbst vermittelt. Der sogenannten Einleitung fehlt dieser organische Karakter, sie ist zwar nicht begriff- und zwecklos, aber es fehlt ihr, um Wissenschaft zu seyn, der immanente sich aus sich selbst entfaltende Begriff, die innere teleologische Selbstbeziehung.“ (Delitzsch, über Begriff und Methode der sogenannten biblischen und insbesondere alttestamentlichen Einleitung. Zeitschrift für Prot. u. Kirche. Herausg. v. Thomasius u. Hofmann. N. F. XXVIII. 3. S. 133 ff., 138). Nach de Wette's eigener Erklärung entbehrt die biblische Einleitung in der von ihm geltend gemachten Fassung eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und nothwendigen Zusammenhangs. Sie ist nach Keil's Bemerkung nur Hülfswissenschaft und hat lediglich den Zweck, das Verständniß des A. T. wissenschaftlich vorzubereiten. Endlich ist die bezeichnete Begriffsbestimmung auch darum unzulässig, weil die in der sogenannten Einleitung mitgetheilten Kenntnisse keineswegs bloß als für das Studium des A. T. nothwendige Vorkenntnisse anzusehen sind, sondern ebenso sehr erst aus dem eingehenden Studium desselben als Resultate sich ergeben. Die Untersuchungen über die Verfasser, die Zeiten der Abfassung und die Integrität der Bücher des A. T. werden mit ebenso vielem Rechte als auf der Vertiefung in das A. T. beruhend bezeichnet, wie als derselben vorangehend und sie bedingend.

Mit diesem Begriff wird nun natürlich auch der bisher gewöhnliche Name unserer Wissenschaft als unpassend aufgegeben werden müssen, sofern er dieselbe eben nur in der angegebenen Fassung als ein Aggregat von Vorkenntnissen für die Beurtheilung und das Verständniß der Bibel bezeichnet, der Name aber dem Begriff entsprechen muß. Der Name Einleitung findet sich zuerst bei Adrianus (wahrsch. im 5. Jahrh.) in der

kleinen hermeneutischen Schrift εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς. Wir treffen ihn dann wieder bei Magn. Aurel. Cassiodorus (im 6. Jahrh.), welcher seine beiden Bücher institutiones divinarum literarum und de artibus et disciplinis liberalium literarum, von welchen aber nur das erstere hierher gehört, in der Vorrede zu diesem introductorii libri wie auch seine Vorgänger in der Behandlung desselben Stoffs introductores scripturae divinae nennt. Weiter begegnet uns der Name bei dem Dominikaner *Santes Pagninus* Lucensis († 1541), welcher in seinem zum größten Theil hermeneutischen Werke isagogae ad ss. litt. lib. unus auch von Sprache und Schrift, Uebersetzungen und Grundtext in ihrem Verhältniß, Entstehung und Umfang des Kanon handelt, und bei *Petr. Palladius*, isagoge in libb. prophet. et apost. Vit. 1568. Herrschend wurde der Name seit dem Erscheinen der Werke von *Andr. Rivetus* († 1643), isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. etc., in der reformirten Kirche und von *Joh. Gottlob Carpzov* († 1767), introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, in der lutherischen Kirche. Der deutsche Name: Einleitung wurde auf neutestamentlichem Gebiete zuerst gebraucht von Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einl. in die göttl. Bb. des N. B. Gött. 1750, auf alttestamentlichem von Joh. Gottfr. Eichhorn († 1827), Einl. in das Alte Test. (S. d. A.)

2) Eine andere Auffassung der Einleitung ist die, nach welcher sie als kritische Wissenschaft betrachtet wird. Nach dem Vorgange von Pelt, welcher in seiner theologischen Encyklopädie 1843 den Stoff der sogenannten Einleitung unter zwei Disciplinen vertheilt, die Kanonik, welche es mit der Entstehung und Beglaubigung des Kanons zu thun habe, und die Kritik, welche sich theils auf die Aechtheit des im Kanon Ueberlieferten, theils auf die Richtigkeit seines Textes beziehe, eine Vertheilung, welche in der Wirklichkeit vorzunehmen mit großen Schwierigkeiten und Unbequemlichkeiten verbunden seyn möchte, setzt Lücke, Vorrede zu Schleiermachers Einl. in's N. T. 1845 S. XII. unter Berufung auf R. Simons Bezeichnung derselben als histoire critique du V. et N. T. die wesentliche Aufgabe der Einleitung in den kritischen Zweck, und bezeichnet sie, sofern demgemäß auch die wissenschaftliche Form nicht in dem Begriff der Geschichte, sondern in dem der Kritik liege, als Kritik des Kanons. Die Kritik des Kanons aber als eines historischen Faktums habe die wahre Geschichte des Kanons zu ihrer Voraussetzung oder vielmehr zu ihrem stofflichen Inhalt. An ihn hat sich im Allgemeinen angeschlossen Baur, die Einl. in das N. T. als theol. Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus, in Baur und Zeller, theol. Jahrb. IX. 1850 S. 463 ff. Allein einmal hat R. Simon bei seiner Bezeichnung der Wissenschaft offenbar nicht den kritischen Zweck, sondern den kritischen Karakter seiner historischen Forschung und Darstellung ausdrücken wollen, und dann würde die Kritik des Kanons, wenn sie wirklich ihrem Namen entsprechen sollte, einen so weiten Begriff erhalten, daß die wissenschaftliche Einheit derselben gänzlich verloren ginge. Eine Kritik des Kanons hätte nicht bloß zu untersuchen, wie es mit seinem Ursprung und seiner Sammlung sich verhält, sondern müßte auch seinen Inhalt nach allen Beziehungen beurtheilen, also die in dem Kanon enthaltene Geschichte, Lehre u. s. w.

3) Am richtigsten wird die Einleitung als geschichtliche Wissenschaft aufgefaßt. Der, welcher das geschichtliche Prinzip für die Einleitung zuerst geltend gemacht hat, ist Richard Simon, welcher in seiner histoire critique du V. et N. T. die Geschichte des alttestamentlichen Texts, der Uebersetzungen und der Commentatoren erzählt. Wie er zuerst die Einleitung in das A. T. von der in das N. T. geschieden und damit die ungeschichtliche Vermengung des in Bezug auf seine Entstehung in der Zeit Geschiedenen aufgehoben hat, so hat er überhaupt die Einleitung von einer unorganischen Zusammenstellung vereinzelter einem äußern Zwecke dienstbarer Untersuchungen zu einem selbstständigen innerlich organisch zusammenhängenden Ganzen erhoben, welchem der Name einer Wissenschaft mit Recht gebührt. Aber bis in die neuere Zeit ist dieses wissenschaftliche Prinzip ohne rechte Anerkennung und Aneignung geblieben. Wie für das N. T. Credner, Einl.

in das N. T. I. 1836 S. 2, welcher die Einleitung in das N. T. als die kritische Geschichte der neutestamentlichen Sammlung von den ersten Anfängen an bis auf die Gegenwart herab und nach ihren einzelnen Bestandtheilen ebensowohl als nach ihrer Gesammtheit oder als die Geschichte des N. T. definirt, so hat für das A. T. zuerst Hävernick, Handb. d. hist.-krit. Einl. in d. A. T. I. 1. S. 1 ff., die Einleitung in das A. T. für eine wesentlich historische Wissenschaft erklärt, welche in sich selbst das wissenschaftliche Prinzip und dessen Entwicklung finden müsse. Namentlich aber hat Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung 1844, die historische Auffassung der Einleitung vertheidigt. Die Einleitung soll nach Hupfeld ferner nicht mehr eine theils der Dogmatik, theils der Bibelerklärung dienende Disciplin, eine nach dem schwankenden Maßstabe der Sachdienlichkeit zusammengewürfelte Masse von Notizen und Deduktionen seyn, sondern, was auch der allein richtige Name der Einleitungswissenschaft in ihrem heutigen Sinne sey, eine Geschichte der heiligen Schriften A. und N. T. oder der biblischen Literatur, und wir brauchen den Begriff der Geschichte nur streng durchzuführen, um ein wissenschaftliches Prinzip und einen nothwendigen Zusammenhang in das Material zu bringen und alles Ungehörige auszuscheiden. Die geschichtliche Auffassung der Einleitungswissenschaft ist zuletzt auch noch behauptet und vertheidigt worden von Delitzsch in der oben bereits angeführten Abhandlung. Er faßt die Einleitung in das A. T. sehr treffend als Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums, nicht der alttestamentlichen Schrift, welche Fassung zu eng sey, sofern sie es nicht allein mit den kanonisch gewordenen Schriftwerken als solchen zu thun habe, sondern auch mit den Schriftwerken, auf welche sich die kanonischen als ihre Quellen zurückbeziehen, aus denen sie uns karakteristische Reste erhalten haben, und welche durch sie als in Israel überhaupt vorhandene bezeugt werden. Der Gegenstand der Geschichtschreibung sey nicht ausschließlich die alttestamentliche kanonische Schrift, sondern zugleich auch das gesammte uns mehr oder weniger bekannte israelitische Schriftthum, dessen innersten geschlossenen Kreis die inspirirte kanonische Schrift bilde. Die Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums zeige, wie die einzelnen kanonischen Schriften nach und nach aus weitern Kreisen schriftthümlichen Werdens hervorgehen, und versenke sich am Schlusse dieses Werdens angelangt in die göttliche Architektonik, welche die lebendigen Steine des Kanons zusammengebracht und zusammengefügt habe. Während der zeitherige Weg der Einleitung der analytische gewesen, beobachtet Delitzsch den synthetischen und folgt der in der Geschichte des israelitischen Schriftthums waltenden göttlichen Synthese.

Der richtige Begriff und wahre Umfang der sogenannten Einleitung im Allgemeinen und insbesondere derjenigen in das A. T. ergibt sich uns, wenn wir den Organismus der theologischen Wissenschaften in das Auge fassen, in welchen sie sich harmonisch einordnen muß. Die gesammte Theologie als der wissenschaftliche Ausdruck des Selbstbewußtseyns der Kirche hinsichtlich ihres Grundes, Wesens und Ziels theilt sich in die biblische Theologie, welche es mit der Bibel A. und N. T. als den Grund legenden Urkunden der Kirche zu thun hat, und in die kirchliche Theologie, welche von dem Wesen und dem Ziel der Kirche handelt. Die biblische Theologie als auf die geschichtliche Erscheinung der Bibel sich beziehend ist wesentlich historisch, die kirchliche Theologie, soweit sie mit dem bereits gegebenen Wesen der Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart es zu thun hat, historisch, soweit sie das Ziel und die Aufgabe der Kirche in's Auge faßt, systematisch. Die gesammte Theologie zerfällt also in die biblisch-historische, in die kirchlich-historische und in die kirchlich-systematische Theologie. Die biblisch-historische Theologie theilt sich nun naturgemäß in mehrere einzelne Disciplinen. Sie behandelt die Bibel theils in äußerlicher Beziehung, indem sie dieselbe nach verschiedenen Seiten beleuchtet, welche sie als ein im Laufe der Zeiten unter verschiedenen Verhältnissen zu Stande gekommenes Schriftwerk verschiedener Verfasser der Betrachtung darbietet, theils in innerlicher Beziehung, sofern sie den Inhalt der Bibel nach verschiedenen Richtungen hin wissenschaftlich darstellt. Die unter den ersten Gesichtspunkt fallenden Disciplinen sind die formalen,

die unter den zweiten Gesichtspunkt fallenden die materialen Wissenschaften der biblisch-historischen Theologie. Als formale Disciplinen der biblisch-historischen Theologie ergeben sich nun die Geschichte des biblischen, alt- und neutestamentlichen Schriftthums oder die Geschichte der Entstehung, Sammlung und der nächsten Schicksale der alt- und neutestamentlichen Schriften und die biblische, alt- und neutestamentliche Kritik und Hermeneutik oder die Lehre von der Beurtheilung der biblischen, alt- und neutestamentlichen Schriften hinsichtlich ihrer Aechtheit (Authentie), Unverdorbenheit (Integrität) und Glaubwürdigkeit, sowie von ihrer Auslegung, wobei auch die Geschichte in beiden Beziehungen mit zu berücksichtigen ist. Die materialen Disciplinen der biblisch-historischen Theologie sind die biblische, alt- und neutestamentliche Archäologie und die biblische, alt- und neutestamentliche Theologie, deren Verhältniß kein anderes ist als das der Kirchen- und Dogmengeschichte auf dem Gebiete der kirchlich-historischen Theologie. Die biblische, alt- und neutestamentliche Archäologie erzählt nämlich die Geschichte der äußeren körperlichen Entwicklung und Zuständlichkeit des Volks Israel und der neuen christlichen Gemeine zur Zeit Christi und der Apostel, während die biblische, alt- und neutestamentliche Theologie die Geschichte der inneren geistigen Entwicklung und Zuständlichkeit des Volks Israel und der neuen christlichen Gemeine zur Zeit Christi und der Apostel darstellt, wie sie auf Grund der äußeren körperlichen Entwicklung und Zuständlichkeit sich gestaltet hat. Mit dieser Begriffsbestimmung ist auch der wahre Umfang und die richtige Eintheilung unserer Wissenschaft gegeben.

Was zunächst den Umfang unserer Wissenschaft betrifft, so hat die sogenannte Einleitung in das A. T. als Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums selbstverständlich nur die Geschichte der Entstehung der einzelnen alttestamentlichen Bücher, der Sammlung derselben zu dem Ganzen des alttestamentlichen Kanons und der Schicksale des Kanons bis zum Untergange des israelitischen Volksthums und zwar nur in dem Bereiche desselben darzustellen. Die Geschichte der Anerkennung des alttestamentlichen Kanons als heiliger Schriften in der christlichen Kirche, die Bestimmung des Begriffs der heiligen Schrift, die Geschichte der Ueberlieferung und Bearbeitung des alttestamentlichen Textes oder die alttestamentliche Textgeschichte, äußere und innere, zu welcher die paläographische Geschichte des alttestamentlichen Textes, die Geschichte der alttestamentlichen Kritik, die Geschichte der alttestamentlichen Philologie und Exegese gehören, so wie die Geschichte des Gebrauchs und der Wirksamkeit des Alten Testaments in der Kirche, in der Theologie wie im Leben, was Alles Hupfeld, zum Theil auch Keil in den Bereich der sogenannten Einleitungswissenschaft gezogen wissen will, gehören nach der von uns als richtig befundenen Bestimmung ihres Begriffs offenbar nicht in dieselbe. Die Erörterung dieser Gegenstände vertheilt sich naturgemäß in die Dogmatik, Symbolik, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, praktische Theologie, Kritik und Hermeneutik. Die Geschichte der Uebersetzungen kann nur insofern Gegenstand der Darstellung der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums werden, als dieselbe theils von der Geschichte der alttestamentlichen Schriften im Einzelnen und Ganzen sich nicht trennen läßt, theils die Uebersetzungen Produkt der volksthümlichen Entwicklung des Volks Israel selbst sind. Die Bedingung der Entstehung einer Literatur in Israel war aber der Besitz der Schreibkunst. Daher wird unsere Geschichte vor Allem von der hebräischen Schrift, ihrem Alter, Ursprung und Karakter zu handeln haben.

Hiernach ergibt sich nun auch leicht die richtige Eintheilung unserer Wissenschaft. Bei der zuerst genannten noch immer als gewöhnlich anzusehenden Auffassung unterscheidet man ebenso gewöhnlich die allgemeine Einleitung, welche die Untersuchungen über Kanon, Grundsprachen, Uebersetzungen und Textgestalt des A. T. enthält, und die besondere Einleitung, welche die Untersuchungen über Namen, Verfasser, Zeitalter und Eigenthümlichkeit der einzelnen Bücher enthält. Zuerst ist diese Eintheilung gemacht worden von Andr. Rivetus auf dem Titel seines schon angeführten Werkes isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. und findet sich selbst noch bei Hä-

vernick troß seiner Erklärung, daß die Einleitung eine historische Wissenschaft sey. Die Unpassendheit dieses Verfahrens wird dadurch noch gesteigert, daß die allgemeine Einleitung der besonderen vorangestellt zu werden pflegt. Richtiger hat wenigstens *Schott*, isag. hist. crit. in libb. nov. foed. ss. Jen. 1830, die umgekehrte Ordnung befolgt. Diese ganze Eintheilung in einen allgemeinen und besondern Theil ist aber mit der geschichtlichen Auffassung unserer Wissenschaft schlechthin unverträglich. Sie ist auch von Keil als von keinem klaren und festen Prinzip ausgehend und mit der vagen und schwankenden Begriffsbestimmung der ganzen Disciplin zusammenhängend aufgegeben worden. Nach Keil zerfällt die Einleitung in drei Theile. Der erste Theil enthält die Untersuchung über Ursprung und Aechtheit des A. T. und handelt I. von der alttestamentlichen Literatur im Allgemeinen; 1) nach ihrem Bildungsgange und Karakter; 2) nach der Beschaffenheit ihrer Sprache; II. über Ursprung und Aechtheit der einzelnen Bücher nach ihren drei Klassen im hebräischen Kanon, 1) des Pentateuchs, 2) der prophetischen Schriften, a. der prophetischen Geschichtsbücher, b. der prophetischen Weissagungsbücher, 3) der übrigen Schriften oder Hagiographa, a. der poetischen, b. des prophetischen (B. Daniel), c. der historischen Schriften; III. von der Entstehung des Kanon oder der Sammlung und Verbindung dieser Schriften zu einem geschlossenen Ganzen. Der zweite Theil gibt eine kritische Geschichte der Ueberlieferung des A. T. als geschlossener Sammlung I. nach ihren Grundlagen, in einer kurzen historischen Uebersicht der Fortpflanzung und Bearbeitung der hebräischen Sprachwissenschaft; II. nach ihren Mitteln, 1. in übersichtlicher Darstellung der Fortpflanzung des Originaltexts, a. durch Entwicklung der mit der Zeit erfolgten Veränderungen seiner äußern Gestalt, b. durch Beschreibung der Handschriften, 2) in der Verbreitung des A. T. durch die alten Versionen, ihre Entstehung, Beschaffenheit und Geschichte; III. nach ihrem Einfluß auf den Inhalt der alttestamentlichen Schriften, in kurzer Schilderung der kritischen Bemühungen um den Text, a. in seiner ungedruckten Gestalt, b. in den gedruckten Ausgaben. Der dritte Theil beschäftigt sich mit der kanonischen Dignität des A. T. und entwickelt auf historischem Wege I. die Lehre vom Kanon, d. h. die Ansichten der Synagoge und christlichen Kirche, 1) über Umfang und Bestandtheile, 2) über die höhere oder göttliche Autorität desselben; II. die hieraus folgende hermeneutische Behandlung des A. T. 1) unter den Juden, 2) in der christlichen Kirche, mit schließlicher Zusammenfassung des Endergebnisses in Bezug auf Autorität und Behandlungsweise des A. T. Nach unserer Auffassung der Einleitungswissenschaft als der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums zerfällt dieselbe in drei Theile, von denen der erste die Geschichte der Entstehung der einzelnen Schriften des alttestamentlichen Kanons darstellt, der zweite die Geschichte der Sammlung derselben zum Ganzen des alttestamentlichen Kanons erzählt und der dritte die Geschichte der Schicksale des alttestamentlichen Kanons von seiner Sammlung bis zum Untergange des israelitischen Volksthums innerhalb der Grenzen desselben berichtet. Diese Eintheilung ist auch im Allgemeinen die von Hupfeld und Delitzsch für die Einleitung in das A. T. geltend gemachte Eintheilung.

Was nun noch die Methode der Behandlung unserer Wissenschaft betrifft, so ergibt sich dieselbe aus dem aufgestellten Begriff von selbst sowohl hinsichtlich der Form, d. i. der Darstellung und Anordnung als hinsichtlich der Grundsätze und des wissenschaftlichen Geistes der Untersuchung. „In Ansehung der Form erhellt, daß die Darstellung weder eine systematische, dogmatisch-apologetische, noch eine beschreibende, sondern eine erzählende, geschichtlich entwickelnde ist, sofern die biblischen Schriften als geschichtliche Erscheinung aufgefaßt und ihre Schicksale unter den Händen der Menschen erzählt werden, folglich auch die Anordnung nach Perioden oder den hauptsächlichen Stufen der geschichtlichen Entwicklung geschehen muß. Damit hängt aber auch das zweite, die Grundsätze und der wissenschaftliche Geist der Untersuchung zusammen. Ist sie Geschichte, so muß sie nach geschichtlichem Pragmatismus streben, d. h. nach Erforschung und Darstellung des innern Zusammenhangs und Entwicklungsgangs der Erscheinungen. Da

nun die Auffindung solchen Pragmatismus historische Forschung oder Kritik erfordert, so folgt, daß die Methode zugleich eine kritische seyn muß. Daher der heutige Beiname der Einleitung historisch-kritisch (Hupf., a. a. O. S. 14 f.). Diese richtigen Grundsätze aber hat Hupfeld in der Ausführung selbst nicht vollständig befolgt, indem er in der Geschichte der einzelnen kanonischen Bücher erst die historische, dann die prophetische, dann die poetische Literatur behandelt haben will. Mit dieser Behandlung wird die Continuität des geschichtlichen Prinzips durchbrochen, die eine fortlaufende Geschichtslinie ist gedrittheilt, und aus einer Geschichte sind drei Geschichten geworden, entsprechend den drei Gattungen der biblischen Literatur. Statt dieses ungeschichtlichen, rein formalen Eintheilungsprinzips nach Redegattungen werden wir vielmehr mit Delitzsch den geschichtlichen Theilungsgrund anwenden und die alttestamentlichen Schriftwerke nach Perioden gruppiren. Diese Perioden dürfen allerdings nicht aus der politischen Geschichte nur herübergenommen werden, sondern wir müssen diejenigen Perioden zu treffen suchen, in welche die heilige Literatur in ihrer geschichtlichen Fortbewegung sich selber periodisirt. Aber beide, die Volksgeschichte und die Literatur des Volks, stehen doch in wesentlichem Zusammenhange und unauflöslicher Wechselwirkung. Wie die Geschichte des Volks Israel der Verlauf der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu ist, so ist die Literatur Israels das in Schrift gefaßte Zeugniß von diesem Verlaufe. Sonach werden die Perioden der Geschichte des Volks Israel, wenn diese nach den wesentlichen Momenten ihres innern Fortschritts betrachtet wird, mit den Perioden der Entwicklung seiner Literatur nothwendig zusammenfallen müssen. Wir werden also die alttestamentliche Literaturgeschichte mit Delitzsch in fünf ebenso vielen Perioden der Volksgeschichte Israels entsprechenden Perioden behandeln und diese folgendermaßen überschreiben: 1) das Schriftthum der Zeit Mose's und der Richter; 2) das Schriftthum der davidisch-salomonischen Zeit; 3) das Schriftthum der getrennten Reiche vor ihrem Untergange; 4) das Schriftthum des Exils; 5) das Schriftthum der nachexilischen Wiederherstellungszeit. Als Einleitung werden wir dieser Geschichte nach den Untersuchungen über Begriff, Namen, Umfang, Eintheilung, Methode und Geschichte und Literatur unserer Wissenschaft eine Erörterung über Alter, Ursprung und Karakter der hebräischen Schrift sowie über die Anfänge der hebräischen Schriftstellerei im Zeitalter der Patriarchen voranzuschicken haben.

Geschichte und Literatur. Die Verhältnisse der Kirche der ersten Zeiten brachten es mit sich, daß auf die Einleitungswissenschaft bezügliche Forschungen und Untersuchungen gänzlich zurücktraten. Alle wissenschaftliche Forschung ist zunächst begründet in der geschichtlich gegebenen Nothwendigkeit. Ein bloß wissenschaftliches Bedürfniß nach menschlicher Beglaubigung der als göttlich unbedingt gläubig hingenommenen Schrift war in der alten Kirche noch nicht erwacht. Das Verlangen nach wissenschaftlicher Rechtfertigung ihres Glaubens mußte erst von außen her geweckt werden. Die Angriffe auf das Christenthum bezogen sich aber damals auch noch nicht auf die Urkunden seiner Lehre, deren Aechtheit und Glaubwürdigkeit man bezweifelt und bestritten hätte. Wie kein inneres, so fühlte man also auch noch kein äußeres Bedürfniß, die Geschichte der heiligen Schriften kritisch zu untersuchen. Die wissenschaftliche Thätigkeit der ersten Jahrhunderte bezog sich vielmehr hauptsächlich auf die Lösung der Aufgabe, den Mächten des Juden- und Heidenthums gegenüber die göttliche Wahrheit der christlichen Lehre zu vertheidigen. Die Apologetik war wesentlich dogmatisch, sowie es die Angriffe waren. Zu dem Mangel des innern und äußern Bedürfnisses kam dann aber auch noch die Unfähigkeit, solche Untersuchungen zu führen, zu denen sowohl in historischer als in sprachlicher Beziehung der damalige Stand der Wissenschaft in keiner Weise hinreichte. Daher wurden denn auch die nur ganz vereinzelten und beiläufigen Angriffe auf biblische Schriften, wie der des Celsus auf die Genesis und der des Porphyrius auf das Buch Daniel, nicht sowohl auf historischem als auf dogmatischem Gebiete erhoben und begründet. Was die Literatur dieser Periode betrifft, so haben wir daher nur wenige wirklich auf unsere Wissenschaft bezügliche Schriften zu nennen. Die Schrift von Tichonius, zu Ende

des 4. Jahrhunderts, regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum, in der max. Bibl. PP. T. II, 49 sqq., enthält hermeneutische Regeln. Ebenso gehört das Werk des *Augustinus* de doctrina christiana ll. IV, angef. 397, vollend. 426 (Opp. ed. Ben. T. III, 1 sqq., bes. hrsg. mit einer ausführlichen Einleitung von G. Calixtus, Helmst. 1629, ed. 2. 1655, und c. varr. lectt. animadv. illustr. von J. C. B. Teegius, Lips. 1769), enthaltend praecepta quaedam tractandarum scripturarum, nicht sowohl zur Einleitung als zur Hermeneutik. Ein ähnliches Werk ist vorhanden von *Hieronymus*, †. 420, libellus de optimo interpretandi genere, ep. 101 ad Pammachium. Dagegen finden sich in den Vorreden zu seinen exegetischen Werken nützliche Bemerkungen für die Einleitungswissenschaft. Noch weniger gehört hierher die Schrift von *Adrianus*, wahrsch. im 5. Jahrh., *εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, zuerst hrsg. v. Dav. Höschel, Aug. Vind. 1602. 4, dann in den Critt. sacrr. ed. Lond. T. VIII. 2, 11 sqq., ed. Francof. T. VI, 10 sqq., welche in die Kategorie der Grammatik und Hermeneutik gehört. Auf die Hermeneutik beziehen sich auch die Werke von *Eucherius*, im 5. Jahrh., liber formularum spiritualis intelligentiae s. phrases script. s. ad Veranium fil. und Instructt. ad Salonium fil. ll. duo, hrsg. v. A. Schott, Col. 1618 und in der Bibl. PP. Col. T. V. und in der max. Bibl. PP. Lugd. T. VI. 822 sqq., und mehr auf dogmatischem Gebiet bewegt sich die Schrift von *Vincentius* Lerinensis, geschr. 434, pro cath. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereseon novationes Commonitoria duo, hrsg. von G. Calixtus (nebst Aug. de doctr. christ.) Helmst. 1629. 8. und Steph. Baluzius, Par. 1663. 8. u. ö. In näherer Beziehung zu unserer Wissenschaft steht die Schrift von *Junilius*, im 6. Jahrh., de partibus divinae legis ll. duo ad Primasium episc., in der max. Bibl. PP. T. X, 339 sqq., Gall. Bibl. PP. T. XII, 77 sqq., einz. hrsg. zuerst von Gastius, Bas. 1546. 8., dann Par. 1556; Francof. 1603; auch fast ganz in Flacius, clavis Scrpt. s. tract. II. aufgenommen. Die Gegenstände der Behandlung des 1. B., welches allein hierher gehört und die Ueberschrift führt: scientia quae ad superficiem dictionis (im Gegensatz der Sachen selbst) pertinet, sind species dictionis, auctoritas, conscriptor, modus, ordo. Das 2. B. beschäftigt sich mit der biblischen Dogmatik. Außer diesem Buche verdient nur noch Beachtung das von *Magn. Aurel. Cassiodorus*, im 6. Jahrh., institutiones divinarum literarum, ll. II., in Opp. ed. J. Garet. Rothomag. 1679, Ven. 1729 fol. II. 508 sqq., einz. hrsg. von Jac. Pamelius. Antw. 1565 8. Par. 1575. 8. In der Vorrede bezeichnet er dieses Buch und ein anderes oben angeführtes selbst als introductorii libri. Er zählt zuerst die einzelnen biblischen Bücher auf mit Hervorhebung der wichtigsten Commentare über dieselben, handelt dann von den hermeneutischen Regeln, von Bibeleintheilung und Kanon, von der Kritik. Dieses Werk blieb auch das Hauptwerk für das Mittelalter, in welchem ebenfalls noch die Bedingungen für die Ausbildung unserer Wissenschaft nicht vorhanden waren, indem der Sinn auch damals noch vorherrschend auf die Dogmatik gerichtet blieb und die zur Führung der hierher gehörigen Untersuchungen nothwendigen Fähigkeiten und Kenntnisse fehlten. Das einzige Werk aus dieser Zeit, welches unsere Wissenschaft berührt, ist das von *Nicol. Lyranus*, † 1340, Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia. Antw. 1634. Erst gegen das Ende des Mittelalters regte sich ein neuer wissenschaftlicher Sinn, und mit dem erwachenden Studium der biblischen und namentlich auch der morgenländischen Sprachen und mit der Verbreitung des biblischen Grundtexts in Folge der Erfindung der Buchdruckerkunst bahnte sich der Weg zur Bildung unserer Wissenschaft. Insbesondere aber lenkte die Reformation durch die Rückkehr zu der Schrift als dem Prinzip der Kirche die Aufmerksamkeit auf die Bibel zurück und weckte den Eifer für die allseitige Betrachtung und Beleuchtung derselben. Dennoch verging noch eine Zeit, ehe die evangelische Wissenschaft zu historisch-kritischen Untersuchungen über die Bibel sich wendete. Die Richtung der Zeit ging zunächst natürlich auf die Feststellung des wahren Lehrbegriffs durch richtige Auslegung der Bibel, und für Forschungen über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der

biblischen Bücher fehlte es, da dieselbe von Niemandem bezweifelt wurde, an Interesse. Daher kommt es, daß die ersten hierher gehörigen Werke aus der in ihrem Fundamente bedrohten römisch-katholischen Kirche ausgingen, nämlich das von *Santes Pagninus* Lucensis, † 1541, isagogae ad ss. litt. lib. unus, Lugd. 1536. fol. Col. 1540. fol., und *Sixtus Senensis*, † 1599, bibliotheca sancta ex praecipuis cath. ecclesiae auctoribus collecta. Ven. 1566. fol. u. ö. hrsg. v. F. Hay. L. B. 1591. 4., zuletzt Neap. 1742. Der zwischen beiden Kirchen entbrannte Kampf über Schrift und Tradition rief nun in der evangelischen Kirche zunächst eine Reihe von Bearbeitungen einzelner Theile der Einleitung hervor, namentlich der Textgeschichte. Hierher gehören die Werke von *Joh. Buxtorf*, † 1629, Tiberias s. commentarius masorethicus. Bas. 1620, verm. u. verb. A.: Tiberias s. comm. mas. triplex, historicus, didacticus, criticus, ... recogn. et add. non paucis locupl. a *Jo. Buxtorfio* fil. ed. nov. accur. *Jo. Jac. Buxtorfio* nep. Bas. 1655. fol. u. 4., von *Lud. Cappellus*, † 1658, Arcanum punctationis revelatum ed. Thom. Erpenius L. B. 1624. 4., wiederh. nebst vindiciae arcani punct. rev. im Anh. zu Comment. et notae crit. in V. T. Amstel. 1689. fol., Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, ib. 1645. 12., Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus ll. VI., ed. op. Joan. Cappelli. Lutet. Par. 1650. fol., neue Ausg. rec. multisque animadvv. auxit G. J. L. Vogel, T. I. Hal. 1775. 8, J. G. Scharfenberg, T. II. III. Hal. 1778 u. 86, wogegen *Jo. Buxtorf* fil., † 1664, Anticritica s. vindiciae veritatis hebraicae adv. L. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacros. editionis Bibliorum hebr. authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur etc. Bas. 1653. 4., von *Jo. Morinus*, † 1659, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate ll. duo. Par. 1669. fol. 1686, von *Brian Walton*, † 1661, Prolegomena zu Biblia polygl. Lond. 1657. fol., bes. hrsg.: Br. Waltoni Angli biblicus apparatus chronologico-topographico-philologicus (ed. J. H. Heidegger) Tig. 1673. fol. und Br. Waltoni in Biblia polygl. Prolegomena. Praef. Jo. Aug. Dathe. Lps. 1777. 8., und von *Humphrey. Hody*, † 1706, de Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata ll. IV. Oxon. 1705. fol. Allgemeine Einleitungen aus dieser Zeit von protestantischer Seite sind: *Andr. Rivetus*, † 1643, isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. etc. L. B. 1627. 4., *Mich. Walther*, † 1662, officina biblica, noviter adaperta, in qua perspicue videre licet, quae scitu cognituque maxime sunt necessaria de scriptura s. in gen. et in spec., de libris ejus canon., apocryph., deperditis, spuriis. Lps. 1636. 4., verm. u. verb. A. Viteb. 1668. 4. 1703. fol., *Abr. Calov*, † 1686, criticus s. bibl. de s. Scripturae auctoritate, canone, lingua origin., fontium puritate ac verss. praecip. etc. Viteb. 1643. 4., *Joh. Henr. Heidegger*, † 1698, enchiridion biblicum *ἱερομνημονικόν*, lectioni sacrae, analysi generali singulorum V. et N. T. librorum, et delibato capitum argumento, praemissis quin etiam ad notitiam cujusque libri de authore, summa, scopo, chronologia, partitione etc. notis ..... inserviens. Tig. 1681. 8. u. ö. zul. Jen. 1723. 8., *Jo. Henr. Hottinger*, † 1667, thesaurus philologicus s. clavis Scripturae s., qua quidquid fere Orientalium, Hebraeorum maxime et Arabum habent monumenta de religione ejusque variis speciebus, Judaismo, Samaritanismo, Christianismo, Muhammedanismo, Gentilismo; de Theologia et Theologis; verbo Dei *ἀγράφῳ* et *ἐγγράφῳ*, variis Bibliorum exemplaribus, fontium hebraeorum integritate, scripturae accidentibus, partibus, distinctionibus, sensu et commentariis; de Targumim s. paraphrasibus chald., syriac., arab., pers., samarit., graecis et latinis; de Masora et Kabbala, de singulorum V. T. librorum canon. et apocryph. authoritate in gen., et de lege, prophetis et prophetiis in spec. breviter reseratur etc. Tig. 1649. 4. ed. 3. 1696. 4., *Jo. Leusden*, † 1699, Philologus Ebr., Ultraj. 1656, ed. 5. 1696. 4. u. Philologus Ebraeo-mixtus, ib. 1663, ed. 4. Bas. 1739. 4. Der Unglaube, welcher seit dem 17. Jahrhundert zuerst in England und Frankreich sich erhob und von da bald über

die Kirche verbreitete, richtete seine Angriffe natürlich auch gegen die heiligen Urkunden als die Quelle der christlichen Religion. Zu erwähnen sind in dieser Beziehung *Thom. Hobbes*, † 1679, Leviathan, Lond. 1651. fol., lat. übers. Amstel. 1670, und *Bened. Spinoza*, † 1677, tractatus theologico-politicus, cont. dissertt. aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reip. pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reip. ipsaque pietate tolli non posse. Hamb. 1670. 4. Von weit größerer Bedeutung aber war das Werk von *Richard Simon*, † 1712, histoire critique du V. Testament. Par. 1678. 4., lat.: historia critica V. T. auth. R. Simone. E Gallico in Lat. versa a Natal. Alb. de Versé juxta exemplar impressum Parisiis, Amst. 1681, 4., zuletzt Rott. 1685. 4., welchem das Verdienst der Begründung der Einleitung als einer geschichtlichen Wissenschaft gebührt. Gegen diese Angriffe: *Jo. Gottlob Carpzov*, † 1767, introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes. Lps. 1721, ed. 3. 1741. 4. (spec. Einl.) und critica sacra V. T. parte I. circa textum origin., II. c. versiones, III. c. Pseudocriticam G. Whistoni solicita. Lps. 1728, ed. 2. 1748. 4. (allg. Einl.). Dieses treffliche Buch war aber dem Geiste der Zeit gerade entgegen, welcher eine vorherrschend negative Richtung hatte. In diesem negativen Sinne schrieb Joh. Sal. Semler, † 1791, Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, 4 Thle. Halle 1771—75. 8., und Apparatus ad liberalem V. T. interpret. ib. 1773. Ihm folgten Joh. Gottfr. Eichhorn, † 1827, Einl. in das Alte Testament, 3 Thle. Lpz. 1780—83. 4. A. 5 Thle. Gött. 1823. 24, Hnr. Fr. Güte, Entw. z. Einl. in's N. T. mit Berücksicht. d. A. Halle 1787. 8., Babor, allg. Einl. in die Schriften des A. T. Wien 1794, G. Lor. Bauer, † 1806, Entw. e. hist. krit. Einl. in die Schriften des A. T. Nürnb. u. Altd. 1794. 8., 3. verb. A. 1806, G. Chr. W. Augusti, † 1841, Grundriß e. hist. krit. Einl. in's A. T. Lpz. 1806, 2. A. 1827. 8., Leonh. Bertholdt, † 1822, hist. krit. Einl. in sämmtl. kanon. u. apokr. Schriften des A. u. N. T. Erl. 1812—19, 6 Thle. 8. Ihre vollendetste Darstellung hat die Einleitung in das A. T. nach dieser Richtung gefunden durch Wilh. Mart. Leber. de Wette, † 1849, Beitr. z. Einl. in das A. T. 2 Bdchen. Halle 1806. 7. 12, und Lehrb. d. hist. krit. Einl. in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T. 1817, 6. verb. u. verm. A. 1845, 7. A. 1852. 8. Positive Bearbeitungen der Einleitung in das A. T. sind erschienen in der römisch-katholischen Kirche von Joh. Jahn, † 1816, Einl. in die göttl. Bb. des A. B. Wien 1793, 8., 2. ganz umgearb. A. 1802. 3. 2 Thle. in 3 Bdn., lat.: Introductio in libros ss. V. Foederis in comp. red. ib. 1805, ed. 2. 1815, neu bearb. von Ackermann 1825, von J. G. Herbst, † 1836, hist. krit. Einl. in die heil. Schriften des A. T. hrsg. v. Ben. Welte, Th. I. (allg. Einl.), Th. II. in 2 Abth. (spec. Einl.), Krlsr. u. Freib. 1840—42. 8., von J. M. Augustin Scholz, Einl. in d. heil. Schriften des A. u. N. T. 3 Thle. Köln, Lpz. 1845—48. 8. in der evangelischen Kirche von J. D. Michaelis, † 1791, Einl. in d. göttl. Schriften des A. B. Th. I. Hamb. 1787 (unvoll.), von Ernst Wilh. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. 3 Bde. Berl. 1831—39. 8., von Heinr. Andr. Christ. Hävernick, † 1845, Hdb. der hist. krit. Einl. in das A. T. Bd. I, 2. Abth., Bd. II, 2. Abth. Erl. 1836—44, Bd. III. ausgearb. von C. Fr. Keil, Erl. 1849. 8. 2. Aufl. Thl. I, Abth. 1 v. C. Fr. Keil, Frkf. a. M. u. Erl. 1854, und von Karl Friedr. Keil, Lehrb. d. hist. krit. Einl. in die kanon. Schriften des A. T. Frkf. a. M. u. Erl. 1853.

H. Aug. Hahn.

Einleitung in's Neue Testament. Beleuchtung des Begriffs und Wesens der Einleitung, über Inhalt, Gränzen und Prinzip, über Eintheilung und Literatur.

In der neuern deutschen Theologie ist eine besondere Abtheilung der gesammten theologischen Wissenschaft, eine besondere Disciplin, unter dem Namen der Einleitung oder Isagogik entstanden. Den Anspruch auf eine besondere Disciplin hat sie nicht bloß dadurch gemacht, daß unter ihrem Namen eine Menge Werke über die gesammte heilige Schrift oder über Theile derselben geschrieben worden sind, sondern ganz vorzüglich da-

durch, daß auf allen deutschen theologischen Fakultäten über die Einleitung Vorlesungen gehalten werden. Mithin wird dieselbe als ein nothwendiges Glied in dem Cyklus der theologischen Studien und als eine wesentliche Disciplin derselben angesehen. Als solche besondere Disciplin muß nun die Einleitung ihr bestimmtes Prinzip an der Stirne tragen; einen Grundgedanken, der den hieher gehörigen Stoff anzieht, durchdringt, gliedert, den fremdartigen ausscheidet. Aus ihm ergibt sich zugleich der Begriff und die Definition der Disciplin, ihr Inhalt und ihre Grenzen. Dieses Prinzip haben wir aber auch hier nicht von uns aus und nach eigenem Gutdünken aufzustellen, sondern wir haben es zu suchen, da wo es sich geltend gemacht hat, bevor es erkannt wurde. Aeußerlich bezeichnete man gewöhnlich diese Disciplin mit dem Namen der Einleitung. Da nun aber alle theologischen Wahrheiten dazu dienen können, in das richtige Verständniß der Schrift einzuleiten, so bietet dieses Wort einen allgemeinen, darum vieldeutigen, vagen und schwankenden Begriff. Bei einer solchen Fassung des Begriffs würde mit dem Mangel eines festen Prinzips auch die Einheit und Einerleiheit des Stoffes verloren gehen, weil eben aller mögliche Stoff hieher gezogen werden könnte. Auf der andern Seite würde Manches auch wieder wegfallen, was nach dem bisherigen Entwicklungsgange der Disciplin nothwendig in dieselbe gehört, und doch nicht gerade in das Verständniß des N. T. einleitet. Die Einleitung hatte auch wirklich anfänglich mit diesem schwankenden Karakter zu kämpfen, den ihr Name ausspricht. Man brachte nämlich in älteren Werken dieser Art außer den Notizen über die Verfasser, über Veranlassung, Zeit und Ort der Abfassung der Bücher, über Handschriften, Uebersetzungen, Ausgaben, Geschichte des Kanons, und was sonst zur Geschichte der N. T. Bücher gehört, auch noch andern Stoff bei, der sich auf den Inhalt der Bücher bezog, inwiefern derselbe überhaupt von theologischer Wichtigkeit ist. Daher finden wir in diesen Werken eine Menge historischer, chronologischer, archäologischer, dogmatischer, dogmengeschichtlicher, moralischer, homiletischer und praktischer Bemerkungen, welche sich mehr auf den Inhalt der Bücher als auf die Bücher als solche, und auf ihre eigene Geschichte beziehen. Dahin gehören die älteren Werke, die dissertationes praeliminariae von Calmet 1720, und Pritii introductio in N. T. 1737. Namentlich aber haben Spätere im Interesse einer andern Disciplin Einleitungen in's N. T. geschrieben. So z. B. Immanuel Berger eine moralische Einl. in's N. T., sowie eine praktische, 1797—1801. 1799. 1800. Von letzterer gab Augusti eine Fortsetzung in zwei Bänden. 1806. 1808. Später schrieb Augusti (1832) eine historisch-dogmatische Einleitung in die h. Schrift. So nützlich solche Werke auch seyn können, — in diesem allgemeinen Sinn ist die Einleitung nicht zu einer besondern theologischen Disciplin geworden. Erst seitdem ein bestimmtes Prinzip sich in der Bearbeitung geltend machte, entstand diese Disciplin als solche, über die Vorlesungen gehalten und Handbücher wesentlich desselben Inhalts geschrieben werden. Da man sich aber dieses wirkenden Prinzips nicht sogleich bewußt wurde, so erklärte man (de Wette und Schleiermacher) den Mangel eines Prinzips für einen dieser Disciplin wesentlich zukommenden. Nach de Wette ist die Einleitung ein Aggregat gewisser Vorkenntnisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel, welcher eines wahren wissenschaftlichen Prinzips entbehrt. Aehnlich sagt Schleiermacher in seiner Hermeneutik und Kritik (S. 379) von der Einleitung in's N. T., daß sie gar keine Grenzen habe, und daß man in sie werfen könne, was man wolle, wobei von einem Zurückgehen auf Prinzipien gar keine Rede seyn könne S. 36. Und doch haben sowohl de Wette als Schleiermacher sich von einem Prinzipe, und zwar demselben, leiten lassen. Sie haben daher in ihren Einleitungen nicht alle möglichen theologischen Dinge behandelt, sondern sich auf einen gewissen Stoff beschränkt, der auch wieder bei Beiden derselbe ist. Sie ließen sich also unbewußt von einem Prinzipe leiten, das da wirkte, bevor es erkannt war. In neuerer Zeit haben Hupfeld (über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung 1844), Credner und Reuß (in ihren Einleitungen) u. a. m. gegen den unwissenschaftlichen Gedanken Einsprache erhoben, als ob es in der Natur der Einleitung liege, von keinem Prinzipe regiert und durchdrungen zu seyn. Schon David

Schultz hatte in seiner Kritik der de Wetteschen Einleitung (Theol. Studien II. 3. 570ff.) nicht nur über den Mangel eines Prinzips in dieser Disciplin geklagt, sondern auch eine nothwendige Sichtung des hieher gehörigen Materials und eine prinzipielle Behandlung gefordert. Er glaubte also an eine solche. Aber alle diese Männer waren der Ansicht, daß sich bisher kein Prinzip geltend gemacht habe, daß also erst eines aufzustellen sey. Mit einem richtigen historischen Blick betonten sie nach dem Vorgange Richard Simons, den man als den Begründer der neuern Einleitungsdisciplin ansieht, vor Allem die geschichtliche Natur der Einleitung, und zwar so stark, daß sie geradezu Titel und Begriff der Einleitung mit dem einer Geschichte vertauschten. Denn, wurde geltend gemacht, der Begriff einer Einleitung bezeichne nur ein unwissenschaftliches Aggregat, und wirke durch die an ihm haftende Begriffsverwirrung nothwendig nachtheilig auf die Behandluug der Disciplin. Nach Guericke's Ausspruch (Ausg. 2.), würde man sogar hinter der Zeit und den Anforderungen der Gegenwart zurückbleiben, wenn man länger an der alten Bezeichnung festhielte. Wie nun diese neue Fassung der Disciplin mit ihrem rein geschichtlichen Prinzipe gemeint sey, ist am deutlichsten aus ihrer Gliederung bei Reuß zu ersehen. Er theilt nämlich seine Geschichte der heiligen Schriften des N. T. in folgende fünf Haupttheile, worin ihm auch Guericke nachfolgt: 1) Geschichte der Entstehung der heiligen Schriften des N. T., Geschichte der Literatur. 2) Geschichte der Sammlung der h. Schriften des N. T., Geschichte des Kanons. 3) Geschichte der Erhaltung u. s. w., Geschichte des Textes. 4) Geschichte der Verbreitung, Geschichte der Uebersetzungen. 5) Geschichte des theologischen Gebrauchs, Geschichte der Exegese. Im ersten Theile, der der sonstigen speziellen Einleitung entspricht, ist die Geschichte des Entstehens der Bücher vor ihrer Sammlung gegeben, in den vier andern die Geschichte der Bücher nach der Sammlung. Es ist nun durchaus anzuerkennen, daß diese Geltendmachung des historischen Prinzips schon an und für sich einen großen Schritt vorwärts gethan hat, indem wirklich diese Disciplin, seitdem sie eine Disciplin ist, wenn sie sich auch Einleitung nannte, ihren Stoff auf die Geschichte der h. Bücher beschränkte, abgesehen von ihrem Inhalte. Es trat hier die äußere, menschliche, geschichtliche Seite des N. T. vor die Betrachtung, während die religiöse Bedeutung in einem besondern Abschnitte der Dogmatik (locus de sacra scriptura) seine Behandlung fand. Die wissenschaftliche Auffassung des Buchs mußte von seiner irdischen Geschichte ausgehen. Es ist aber nicht so schwer einzusehen, daß der Begriff der Geschichte eben so allgemein ist wie der der Einleitung. Die Unbestimmtheit, die schon in dem Begriff der Geschichte liegt, machte sich denn auch in der thatsächlichen Behandlung der Disciplin durch diejenigen fühlbar, welche dieselbe als bloße Geschichte behandeln. Viele Theile aus der Geschichte des N. T. gehören andern Disciplinen an. So hat auch de Wette, obschon er die Beziehung der Geschichte zur Einleitung als wesentlich ansieht, den zu großen Umfang des unbeschränkten Begriffs der Geschichte gerügt. Und auch Baur (Tüb. Jahrbücher 1850. IV. 483, 1851. III. 307) spricht sich für die ältere Bezeichnung der Disciplin als einer Einleitung aus, mit ihren zwei Haupttheilen, dem der allgemeinen und dem der speziellen Einleitung. Am äußerlichsten und handgreiflichsten springt die zu große Allgemeinheit des neuen Prinzips bei Guericke (2. Ausg.) in die Augen, der dem ganzen letzten Hauptabschnitt, der Geschichte der Auslegung, von 720 Seiten bloß 4 anweist, offenbar im richtigen Gefühle, daß dieser Stoff nicht hieher gehöre. In der geschichtlichen Entwicklung der neuern Einleitungsdisciplin ist das geschichtliche Prinzip durch das kritische modifizirt worden. Der Sache, sowie selbst dem Ausdrucke nach (histoire critique) ist seit Richard Simon die wesentliche Rücksicht der Einleitung die kritische geblieben. Ein oberflächlicher Blick in die nächste beste Einleitung von dem einen Extrem der dogmatischen Richtung bis zum andern zeigt zur Genüge, daß der Hauptzweck der neuern Einleitung der kritische ist, wohlgemerkt, Zweck ist hier die Kritik, nicht bloß wie bei den andern Disciplinen Mittel. Man will mit wissenschaftlichem Bewußtseyn darüber urtheilen, was im Großen und Kleinen für das N. T. zu halten sey, welcher Text, welche Bücher. Darum haben nicht bloß solche, welche die Form der Ein-

leitung, und zwar als einer historisch-kritischen Einleitung beibehalten haben (de Wette), in der Einleitung theoretische Gesetze der Kritik aufgestellt, sowohl als zum Voraus zur Verständigung dienend, als auch als Resultate der Geschichte, — sondern auch Hupfeld, a. a. O. S. 14 läßt sogar die Theorie des Textes als didaktischen Anhang der Geschichte des N. T. gelten, obschon er das geschichtliche Prinzip einseitig aufstellt. Es zeigt sich also bei der neuern Einleitung von Anfang an eine fortdauernde Verbindung des geschichtlichen Elementes mit dem kritischen, in welcher die vage Allgemeinheit, die jedem derselben für sich allein zukommt, durch das andere eine bestimmte Richtung erhält. Denn auch der Begriff der Kritik ist viel zu weitschichtig, da sie alle möglichen Objekte hat. Man gebraucht hier das Wort Kritik in einem ganz engen und bestimmten Sinn. Wie nämlich das geschichtliche Element hier nur insofern in Betracht kommt, als es sich um die Geschichte des Buches als Buches handelt, um die äußere Geschichte seines Buchstabens, so wird auch die Kritik sich zunächst auf die Entstehung und Erhaltung dieses Buchstabens beziehen, auf die Aechtheit des Ganzen und seiner Theile, der Schriften und ihrer Texte. Man faßt den Zeugen zunächst nach den äußern Verhältnissen als Zeugen in's Auge, vorerst ohne Rücksicht auf die Ansicht der Richter über den Inhalt seiner Aussagen. So wenig nun die Einleitung eine Geschichte ist, so wenig ist sie die Kritik selbst, sondern die Verbindung und gegenseitige Modificirung beider Elemente zu Einem Organismus geschieht so, daß die Einleitung die geschichtliche Grundlage für die Kritik gibt. Sie hat der Kritik die Akten über die Natur der Zeugen, über das Zeugenverhör, sowie über die verschiedenen Untersuchungen des Untersuchungsrichters zuzustellen. Sie ist der Untersuchungsrichter, die Kritik, das Gericht. Jede besonnene Kritik muß sich auf der Basis der wirklichen Ueberlieferung und der Resultate der Untersuchung bewegen; von dieser Operationslinie hat sie wohl weiter zu gehen, muß aber auf ihr fußen, wenn sie nicht in dem Dunstkreis der subjektiven Willkühr mit ihren dogmatischen und antidogmatischen Gründen und Gegengründen sich verlieren will. — Wie nun die Kritik das letzte Geschäft selbst zu vollziehen hat, so kann auch anderseits das durch die Kritik gewonnene geschichtliche Resultat als eine Geschichte der N. T. Bücher auftreten. Die beiden in der Einleitung vereinten Elemente, die einander regelten, das historische und das kritische, können nach ihrem vollbrachten Einleitungsgeschäft wieder auseinander treten, indem jedes sein eigenes Ziel verfolgt und seine Resultate aufstellt. Daher gaben außer Reuß und Guericke den Einleitungsstoff (wenigstens den der speziellen Einleitung) in der geschichtlichen Form auch noch Neander, Thiersch, Lange, Philipp Schaff u. a. m. in ihren Geschichten des apostolischen Zeitalters, Schwegler in seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. So lange aber die Untersuchung und Controverse so vorherrscht und vorherrschen muß, wie das gegenwärtig der Fall ist, so lange scheint auch die bisherige Form der Einleitung nicht als eine veraltete angesehen werden zu müssen. Bei einer geschichtlichen Darstellung läuft man leicht Gefahr, von einem Resultate auszugehen, das noch bestritten ist, und das jedenfalls besser die Art des Findens vorzulegen hat. Daher ist es auch hier sicherer, den der Geschichte entgegengesetzten Gang einzuschlagen, und von jüngern, nähern und bekanntern Zeiten zu den ältern aufzusteigen, da ja gerade die letztern das der Untersuchung gestellte Problem bilden. Daher denn auch bei der gewöhnlichen Behandlung der Einleitung die Geschichte des Kanons der Geschichte der Entstehung der N. T. Bücher passend vorangeht.

Diese Grundsätze hängen genau mit denen über die Eintheilung der Einleitung zusammen. In den meisten Darstellungen der neuern Einleitungen wird der Stoff in zwei Haupttheile getheilt, in den allgemeinen und den speziellen. Im erstern wird das Ganze in seinem Zusammenhange aufgefaßt und gesprochen von der Geschichte des Kanons, von der unwesentlichen Gestalt des Textes, von den Handschriften, Uebersetzungen, Citaten, von den Recensionsystemen für die Geschichte des geschriebenen Textes, von der Geschichte des gedruckten Textes. In dem speziellen Theile wird von den einzelnen Büchern des N. T. der Reihe nach gehandelt. Diejenigen, welche diese Disciplin als eine Geschichte der N.

T. Bücher faßen, theilen consequent mit ihrem Prinzip in Perioden ein. Jene oben angeführten fünf Theile bei Reuß bilden eben so viele Perioden. Dabei dürfte es aber schwer fallen, dem chronologischen Gesichtspunkte diejenige Ehre zukommen zu lassen, die ihm die Bezeichnung Perioden zu versprechen scheint. Denn die Geschichte des Textes beginnt schon vor dem Abschluß der Sammlung, die Geschichte der Uebersetzungen ist so alt als die der Sammlung. Ueberhaupt sind diese sogenannten Perioden, allenfalls mit Ausnahme der ersten, gleichzeitig sich entwickelnde Beziehungen der Geschichte des Textes. Consequent mit unserm Prinzip der Einleitung als einer historischen Basis der N. T. Kritik theilen wir diese Disciplin nach den beiden Seiten der Kritik, die hier einzig in Betracht kommen können, in die historische Basis zur niedern Kritik, und in die der höhern Kritik. Die eine bezieht sich auf die Geschichte des Textes, die andere auf den Ursprung der Bücher. Der eine handelt von der Aechtheit des Textes, der andere von der Aechtheit der Bücher. So fällt im Allgemeinen in den ersten Theil, was auch gewöhnlich den ersten Theil oder die allgemeine Einleitung bildet; der zweite entspricht der gewöhnlichen speziellen Einleitung. Hingegen unterscheidet sich unsere Eintheilung von der gewöhnlichen, daß wir die Geschichte des Kanons an die Spitze des zweiten Theils stellen, indem sie ja zur historischen Basis der höhern Kritik gehört. So ist der Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Theil nicht ein bloßer äußerer und quantitativer, der sich nur durch das Allgemeine und Spezielle geltend machte, sondern er ist ein qualitativer, der sich auf andern Stoff und ein anderes Augenmerk der Kritik bezieht. Die Geschichte des Kanons gehört also an die Spitze der historischen Basis der höhern Kritik, deren Allgemeines sie vorausschickt, das bei der Behandlung der einzelnen Bücher zu Grunde gelegt werden muß. Denn bei der Geschichte des Kanons ist hier die Hauptsache der kritische Gesichtspunkt, das Alter der Zeugnisse und des Gebrauchs der Bücher. Mit der Geschichte des Textes hat dagegen die des Kanons so viel wie nichts zu schaffen. Wollte man nun die Geschichte des Kanons dennoch an die Spitze der gesammten Einleitung stellen, wie bei den gewöhnlichen Einleitungen geschieht, so müßte man dann nur mit ihr die gesammte spezielle Einleitung zum ersten Theile machen, was ohne alle Schwierigkeiten anginge, wie auch bei Reuß die Theile über das Entstehen der Bücher und ihre Sammlung (also der Inhalt der speziellen Einleitung) vorangehen, die über die allgemeine Einleitung nachfolgen. Dem sey nun aber wie ihm wolle, immerhin beantwortet der Theil, der die geschichtliche Grundlage der niedern Kritik aufstellt, die Frage: Welche Hülfsmittel sind uns überliefert, um den ursprünglichen ächten Text herzustellen und zu beurtheilen? der andere Theil, der sich auf die höhere Kritik bezieht, frägt: Welche historische Hülfsmittel sind überliefert, um über die Aechtheit der N. T. Bücher ein wissenschaftliches Urtheil zu fällen? Wenn Rudelbach (über den Begriff der Theologie und der N. T. Isagogik, in der Zeitschrift für gesammte lutherische Theologie 1848. I.) den gesammten Stoff der speziellen Einleitung aus der Disciplin der Isagogik verweist und der Exegese zutheilt, so verstößt er damit gegen alles bisherige Verfahren auch der entgegengesetztesten materiellen und formellen Richtungen. Man fasse das Prinzip der Einleitung wie man wolle, die Entstehung und Sammlung der Bücher, die spezielle Einleitung gehört so sehr hieher, daß sogar manche Einleitungen nur sie behandeln. Bei der Vorhalle der Exegese kommt diese spezielle Einleitung allerdings wieder vor, allein dort ist mehr auf den Inhalt und Gedankengang des Buches Rücksicht zu nehmen, überhaupt auf das Verständniß, in der Isagogik dagegen mehr auf den kritischen Gesichtspunkt.

Was nun endlich die Literatur betrifft, so sind eigentlich die hauptsächlichsten Schriften, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf dem isagogischen Gebiete erschienen, kritische Monographien, die eben deßhalb, weil sie mehr Einzelnes betreffen, hier nicht in Betracht kommen können, wo es sich um die Gesammtdisciplin handelt. Aus der Zeit der Kirchenväter sind zunächst drei Männer aus dem 4. Jahrhundert zu nennen, die zwar den Stoff der Einleitung nicht systematisch zusammenstellten, die aber vor Allen um denselben sich verdient gemacht haben, Hieronymus, Chrysostomus, Eusebius. Hierony-

mus war eigentlich der größte Kritiker unter den Kirchenvätern. In seinen Commentaren und Uebersetzungen zeigte er seine Kenntnisse und richtigen Grundsätze in der niedern Kritik; — und für die spezielle Einleitung der einzelnen N. T. Bücher hat er in den Vorreden zu denselben und in seiner Schrift de viris illustribus Beiträge geliefert. Letzteres gilt auch von Chrysostomus, der in seinen Homilien die verschiedenen Angaben über die Abfassung der N. T. Bücher aus ihnen selbst und anderswoher mit Umsicht zusammenstellte. Eusebius ist für die höhere Kritik der wichtigste Schriftsteller, da er uns die Ueberlieferung der ersten drei Jahrhunderte über die Entstehung und das Ansehen der N. T. Bücher aufbewahrt hat. Aus der folgenden Zeit sind bloß zu nennen Cassiodorus und Junilius. Des erstern institutio divinarum litterarum ist zwar im Allgemeinen ein Beitrag zur Geschichte der Interpretation, es gehören aber hieher die Bemerkungen über den Kanon, über die Literatur und das Kapitel über die Kritik des Textes. Mehr noch gehört hieher des Letztern Schrift de partibus legis divinae. In derselben finden sich nämlich apologetische Versuche von Beweisen der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, Eintheilungen der Bücher nach der Redegattung, nach dem Grade der Kanonicität, Anweisungen wie der Verfasser zu erkennen sey, u. dgl. m. Das Mittelalter ist besonders in Aufbewahrung und Erhaltung, sowie durch vielfache Uebersetzungen desselben thätig gewesen, namentlich zur Zeit Karls d. Gr. Die Reformation beschäftigte sich zwar nicht besonders viel mit der Isagogik. Doch mußte auf dem Gebiete der niedern Kritik das Zurückgehen auf den griechischen Text gegenüber der Vulgata von der größten Wichtigkeit werden. Und in der höhern Kritik erlaubten sich Luther, Zwingli und Calvin freiere Urtheile über biblische Bücher als vorher und nachher die Ansichten über deren Natur gestatteten. Von den Katholiken des sechszehnten Jahrhunderts werden genannt der Dominikaner Santes *Pagninus* Lucensis, und *Sixtus* Senensis. Ersterer schrieb eine Isagoge ad sacras litteras, in welcher eine Zusammenstellung der auf Grundlage des Hieronymus gemachten Arbeiten des Mittelalters gegeben wird. Besonders gehören hieher die Abschnitte über den Kanon und die Uebersetzungen. Von Sixtus haben wir eine Bibliotheca Sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus collecta. 1566. Er gibt Buch 7 und 8 eine Zusammenstellung und Widerlegung der Zweifel an der Aechtheit der biblischen Bücher. Die gelehrte neuere Einleitung beginnt bei den Protestanten auf dem Gebiete der niedern Kritik. Um in die immer mehr wachsende Zahl der Lesarten Licht zu bringen und Gesetze in ihnen zu finden, stellte man über die Geschichte des Textes, über die Handschriften, Uebersetzungen, Citate u. s. w. Untersuchungen an, welche man in den apparatus critici zu den Ausgaben des N. T. beibrachte. Hieher gehören besonders die Arbeiten von Walton, Fell, Mill, Wetstein, Albr. Bengel. Als der eigentliche Begründer der neuern historisch-kritischen Einleitung ist der Katholik und Franzose Richard Simon († 1712) anzusehen, bei dem sich zugleich mit dem neuern Forschergeist auch die neuere Hypothesensucht regte. Auch er betrat zuerst das Gebiet der niedern Kritik, ging aber auch auf das der höhern über. Zwar trat er noch den Ansichten des tractatus theologicus von Spinoza, der eigentlich den ersten Hauptanstoß zur Skepsis gegeben hatte, entgegen. Doch wurden seine Schriften in Frankreich unterdrückt, und er selber verbrannte in seinem Alter seine Handschriften. Von seinen Schriften gehören folgende hieher: Histoire critique du Texte du Nouveau Testament. 1689. Hist. critique des versions du N. T. 1690. Hist. crit. des principaux commentateurs du N. T. 1693. Nachträge erschienen in den Nouveaux observations sur le texte et les versions du N. T. 1695. Eine deutsche Uebersetzung dieser Schriften gab Kramer, welche Semler mit Anmerkungen versah. 3 Th. 1776—80. Bei den Protestanten wurde dieser Richtung der Einleitung bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts entgegengekämpft. Als aber Lessing mit großer Klarheit und Energie das Recht der Kritik in Anspruch nahm, wurden auch hier die alten Dämme durchbrochen. Den Uebergang bildet Semler in seiner Untersuchung über den Kanon, 1771—75. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpretationem. 1767. Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik. 1760—69. Auch

er hatte sich der negativen Richtung, wie sie in den Wolfenbüttler Fragmenten zu Tage brach, entgegengesetzt. Nichtsdestoweniger gilt er als der Vater des Rationalismus in der protestantischen Theologie. Der Einfluß Semlers zeigte sich zunächst in der Einleitung von Michaelis, d. h. in der letzten Ausgabe. Dergleichen erschienen 1750, 1765, 66, 77 und 88 in 6 Th. Zwar gehört er nicht der skeptischen Richtung an, doch ist bei ihm der alten Schärfe die Spitze abgebrochen. Die letzte Ausgabe ist noch immer in Beziehung auf einzelne Untersuchungen brauchbar, wie über Kritik des Textes, Handschriften und Uebersetzungen. Dagegen steht Eichhorn bereits vollständig auf dem Standpunkt der neuern Skepsis. Er machte seine Ansichten ziemlich lange vorher in der Einleitung in's A. T. geltend, 1780—83. Die Einleitung in's N. T. erschien erst 1804—20. Auf dem letztern Gebiete wurde besonders seine Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium berühmt. Als Schüler Heyne's betrachtete er die h. Schrift, weniger von dem religiös-theologischen Standpunkt aus, als vom ästhetischen. Dies trat besonders scharf beim A. T. hervor, fehlte aber auch beim N. T. nicht. In dieser Hinsicht ist etwas von Herders Einfluß fühlbar, aber es fehlte des Letztern warmes Gefühl für die Religion. Sowohl bei Protestanten als Katholiken erhob sich schon damals Reaktion. Von erstern ist zu nennen die „Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums" von J. Fr. Kleuker, 5 Th. 1797—1800. Unter den Katholiken der damaligen Zeit steht oben an J. Leonh. Hug mit seiner jetzt noch vielfach gebrauchten Einleitung in's N. T. Schon 1798 erschien ein Heft, dann die ganze Einleit. 1808, 2. Ausg. 1826 in 2 Th. 4. Aufl. 1847. Besonders werthvoll sind seine Verdienste um die niedere Kritik, indem er große Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der Handschriftenkunde und der Uebersetzungen besaß, und dem griesbachischen Recensionsysteme auf eine scharfsinnige Weise einen historischen Boden anzuweisen suchte. Ebenfalls gegen Eichhorn trat Bertholdt auf in seiner historisch-kritischen Einleitung in sämmtliche Schriften des A. u. N. T. 6 Bde. 1812—19. Er behandelte (wie später auch Scholtz angefangen hat) die Einleitung in die beiden Testamente vereint, nach den verschiedenen Rubriken. Im Ganzen steht er mit Eichhorn auf demselben Boden, wendet die Skepsis zwar auch gegen diesen, vermehrte aber selber wieder die Zahl der unbegründeten Hypothesen. In dieser Richtung ist auf jeden Fall der Meister de Wette. Bloß die Geschichte des Kanons behandelte er gemeinschaftlich für die beiden Testamente in der zuerst 1817 erschienenen Einleit. in's A. T. Die Einleit. in's N. T. erlebte folgende Ausgaben: 1826, 1830, 1834, 1842, 1848. Seine Skepsis ist allerdings schnell angeregt, aber er war in derselben nicht so festgerannt, daß er nicht durch gründliche Erörterungen sich vielfach hätte belehren lassen können. Auch seine bestimmtesten Gegner erkennen ferner die formellen Vorzüge auch dieses Handbuchs, die in Präcision, Klarheit, Uebersichtlichkeit und Vollständigkeit bestehen. Auf einem ähnlichen Standpunkte steht Bleek in seinen Beiträgen zur Evangelienkritik. 1846. Er ist aber genauer und besonnener, und nimmt noch bestimmter eine mittlere Stellung unter den jetzigen Kritikern ein. Dagegen schrieb gegen de Wette Guerike zuerst in seinen Beiträgen zur historisch-kritischen Einleitung 1828. 31. Später 1843 gab er auch eine Einleitung in's N. T. heraus, deren zweite Ausgabe 1854 durch den Anschluß an Reuß eine völlig veränderte Form erhielt (s. oben). Auf einem ähnlichen positiven Standpunkte stehen die mehr populären Einleitungen von Olshausen und Otto Gerlach, von denen die erstere (1832) die Aechtheit sämmtlicher Bücher des N. T. für gebildete Leser aller Stände nachzuweisen sucht. Otto v. Gerlach gab in den einleitenden Theilen seines N. T., 2 Bde. 2. Ausg. 1840. 4. Aufl 1852 gründliche populäre Einleitungen zu den einzelnen Büchern. Bloß die spezielle Einleitung wird behandelt von Schott in seiner Isagoge historico-critica in libros N. T. sacros. 1830, und Neudecker, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in's N. T. 1840. Beide, besonders aber der letztere, haben eine reiche Ansammlung des Stoffes, und im Allgemeinen einen zwar freiern, doch vermittelnden und gemäßigten Ton. Hieher gehört auch Credner. Er gab zuerst (1832) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften heraus, dann

(1836) die Einleitung in's N. T. in 2 Bdn. Beide Werke enthalten zum Theil weiter ausgeführte de Wettesche Andeutungen, zum Theil eigenthümliche Resultate, die auf Quellenstudium zurückweisen, besonders über die Entstehung der Evangelien, — aber mit starker Skepsis. Besonders ist letzteres der Fall mit seiner später erschienenen, mehr populären Schrift: Das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt — für denkende Leser der Bibel. 2 Th. 1841, 43, 1847. Die Vorlesungen, die Schleiermacher im Sommer 1829, und im Winter 1831 auf 32 über N. T. Einleitung hielt, sind in den sämmtlichen Werken desselben vom Repetenten Wolde in Göttingen 1845 herausgegeben worden. Ausgezeichnet ist die frische, beim Lesen anregende Behandlung, ebenso das kritische Talent, das indessen auch hier sich eher scharfsichtig als umsichtig zeigt. In Beziehung auf den Stoff liegt so ziemlich das Handbuch von de Wette zu Grunde. Diese Vorlesungen gewähren einen guten Blick in die Lage der Dinge vor dem Auftreten von Strauß 1835 und der neuern Tübinger Schule. Die durch letztere repräsentirte Bewegung auf dem Gebiete der N. T. Kritik und Einleitung ist zu einem früher kaum für denkbar gehaltenen Extrem gekommen, hat somit ihren Höhepunkt erreicht. Die vielen dadurch angeregten Monographien sind der Hauptsache nach in den neuern Ausgaben von de Wette, Reuß und Guerike namhaft gemacht. Von der formellen Eigenthümlichkeit der beiden letztern als Geschichten der N. T. Bücher ist oben schon die Rede gewesen. Die erste Ausgabe von Reuß erschien 1842, die zweite in Folge der neuen Bewegungen sehr erweiterte, 1853. Das Jahr darauf kam die zweite Ausgabe von Guerike heraus, die sich in materieller Hinsicht eben so weit von Reuß entfernt, als sie in formeller an ihn sich anschließt. Aus der Baur'schen Schule selbst sind als zusammenfassende Bearbeitungen zu nennen: Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. 1846. Baur, die Einleitung in's N. T. als theol. Wissenschaft, ihr Begriff und Entwicklungsgang, in den Tübinger Jahrb. 1850. IV. 1851. I. II. III. Im Gegensatz gegen diese Richtung ist besonders zusammenstellend hinsichtlich der Evangelienkritik Ebrard's wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte. Ausg. I. 1841. 42. Ausg. II. 1850. In Beziehung auf das ganze apostolische Zeitalter ist herauszuheben das Werk von Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1851. Von den kirchengeschichtlichen Darstellungen der apostolischen Zeit durch Neander, Thiersch, Lange, Philipp Schaff u. a. m. ist oben schon gesprochen. Hier ist noch zu nennen die Streitschrift von Thiersch: Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der N. T. Schriften. 1845. Dagegen schrieb Baur wieder: Der Kritiker nnd der Fanatiker. Zuletzt ist auch noch auf die Tabellen zur Einleitung in's N. T. von Otto Robert Hertwig 1849 als zur Uebersicht der verschiedenen neuern Ansichten sehr zweckmäßig hingewiesen worden. Möge die Einleitung in's N. T. bald von ebenso sichern Resultaten auf dem Gebiete der höhern Kritik zu berichten haben als auf dem der niedern!

J. G. Müller.

Einsiedeln (Maria-Einsiedeln, Deiparae Virginis Eremus, Notre Dame des Ermites), Benediktinerstift im Kanton Schwyz, am Rand eines kahlen Thales 2700 Fuß über dem Meere. — Meinrad, Sohn des Berthold v. Zollern und einer Gräfin von Sulgen, in Reichenau erzogen, dann Vorsteher eines kleinen Priesterseminars bei Rapperswyl, zog sich von der Welt zuerst auf den Etzel, am Südufer des Zürcher Sees, dann in den „finstern Wald" hinein von der Welt zurück. Hildegarde, Urenkelin Karls des Großen, Stifterin des Frauenmünsters in Zürich, erbaute ihm die Zelle und eine hölzerne Kapelle und soll ihm das jetzt als gnadenreich verehrte Marienbild geschenkt haben. Als er 861 von Räubern erschlagen wurde, sollen seine zwei zahmen Raben die Thäter in Zürich entdeckt haben, wo sie auch hingerichtet wurden. Der Straßburger Domherr Benno ließ sich mit einigen Begleitern 907 auf dem wieder vereinsamten Grunde nieder und baute einige Zellen; aber erst 934 siedelte sich der Straßburger Domprobst Eberhard bei der alten Zelle bleibend an, baute Kloster und Kirche, und Kaiser Otto bestätigte 946 die Stiftung des Klosters mit freiem Wahlrechte. Am Tage der Kreuzeserhöhung, 14. Sept. 948, sollte der Bischof von Constanz die Weihe vornehmen; aber

in der Nacht hatte er Engelgesang gehört und am Morgen wurde er von seinem Vorhaben abgehalten durch die Stimme: Halt ein, Bruder, Gott selbst hat die Kapelle geweiht. Darauf gaben Päbste Allen, welche zu der Kirche wallfahren würden, vollkommenen Ablaß. Reiche Landschenkungen ließen es nicht als leeren Namen erscheinen, daß Kaiser Rudolf I. den achtzehnten Abt, von Eberhard an gerechnet, in den Reichsfürstenstand erhob, wie er denn noch bei den strengkatholischen Schweizern „der Fürst von Einsiedeln" heißt. Die sechs Hofämter, Truchseß ꝛc. wurden von sechs reichsfreien Geschlechtern versehen. Nur die Hirten von Schwytz behaupteten, ungeschreckt durch den Bann der Kirche wie durch des Kaisers Spruch, 200 Jahre lang sich gegen die Ausbreitung der klösterlichen Waiderechte bis zum schiedsrichterlichen Spruche im J. 1350. Mehrere Heilige, z. B. Adalrik, Wolfgang gehörten den ersten Generationen der Mönche an; aber der weltlichen Aebte wurden mit der Zeit mehrere; die meisten waren aus vornehmen Geschlechtern, wie schon Eberhard meist hochadeliche Jünglinge in das Kloster aufgenommen hatte. Die gegen Wallfahrten, Ablaß und Klostergelübde eifernden Predigten des Leutpriesters Zwingli am Fest der Engelweihe (14. Sept.) 1517 fanden im Kloster selbst starken Anklang.

Der zweite Stifter, sowohl Reformator der Zucht als des Vermögens war Abt Joachim Eichhorn in der Mitte des 16. Jahrh.; er lehnte es ab, Einsiedeln zum Bisthum der innern Schweiz zu machen. Der Abt von Einsiedeln ist aber der einzige in der Schweiz, welcher vom Pabste in öffentlichem Consistorium präconisirt wird. Unter seinen meist bürgerlichen Nachfolgern waren mehrere seiner würdig. Die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nach dem Muster der Laterankirche gebaute Kirche faßt Meinrads Zelle und das Marienbild in sich. Die Bibliothek der Handschriften ist durch die vielen Feuersbrünste gemindert, der Schatz durch die französischen Republikaner ausgeraubt. Nach den Einen sollen sie auch das Marienbild nach Paris mitgenommen haben; die Mönche versichern, sie haben das ächte nach Tyrol geflüchtet gehabt*) und dies sey nun wieder aufgestellt. Wenn der 14. Sept. auf einen Sonntag fällt, so ist „die große Engelweihe." Einsiedeln ist nebst St. Loretto und St. Jago di Compostella der stärkste Wallfahrtsort. Die größte Zahl von Wallfahrern war im J. 1710 mit 260,000. Der Kapitular des Stifts Landolt gibt in seinem Werke: Ursprung und erste Gestaltung des Stifts Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1845, die durchschnittliche jährliche Zahl auf 130,000 an; sie nimmt aber wieder zu, besonders stark war sie im J. 1851; außer Baiern, Tyrol und Schwaben kommen sie karavanenweise aus den ehemals deutschen Landen, besonders Lothringen. Obgleich beinahe alle 250 Häuser des Fleckens Einsiedeln, das aus Dienstleuten des Klosters entstand, zur Pilgerherberge eingerichtet und ein Drittel Wirthshäuser sind, zählt der Flecken zu den radikalen, da das Kloster den meisten Boden eigen hat. Die Verkäufer und Verfertiger von geweihten Bildern, Medaillen, Rosenkränzen, Büchern haben einen sehr großen Betrieb; sie sagen, wenn man um den Preis feilsche, schwäche sich der Segen. Die Wallfahrtsgelübde können auch durch bezahlte Personen stellvertretend gelöst werden; solche versichern oft so schwere Sünden auf sich zu haben, daß sie

---

*) Zschokke in seiner Geschichte vom Kampf und Untergange der Berg- und Waldcantone berichtet, daß die Franzosen, als sie den Canton Schwytz besetzten, Einsiedeln ausplünderten und namentlich das Marienbild wegnahmen. Zschokke selbst kam alsbald darauf als helvetischer Regierungsbevollmächtigter in das Land und fand die Leute in Einsiedeln trostlos wegen des Untergangs des Gnadenbildes, welches das Palladium ihrer Religion und ihrer zeitlichen Wohlfahrt war. Beim Suchen im Kloster fand sich eine Kiste, die mehrere Marienbilder enthielt von der Art wie das aufgestellte, alle schwarz. Zschokke erlaubte, daß eines derselben in der Kirche aufgestellt würde. Auch Monnard berichtet nach dem Moniteur vom 27 floréal und 10 prairial an VI. 1798. pag. 950 et 975, daß die Franzosen das Marienbild nach Paris geschickt haben. S. Histoire de la confédération Suisse par J. de Müller et traduite de l'Allemand et continuée jusqu'à nos jours par Charles Monnard et Louis Vuilliemin. Tome XVI. pag. 108. Anm. der Red.

bei ihren ersten Seeüberfahrten meinten, das Schiff müsse unter ihnen brechen. Wie in den ersten Kirchen Roms sind 28 Beichtstühle für die verschiedenen Nationen und Sprachen, durch Inschriften kennbar. Die 60 Priester und 20 Brüder sind mit Beichthören und Studien, mit Priesterseminar und Lyceum neben den Verwaltungsarbeiten beschäftigt. In der mineralogischen Sammlung ist ein Monument für den hier gebornen Theophrast Paracelsus. Die gut geordnete Bibliothek zählt 26,000 Bände meist geschichtlichen Inhalts. Die Urkunden über Einsiedeln finden sich in der vom Abt Placidus veranstalteten Sammlung: documenta archivii Einsidlensis 3 Vol. fol.; die Geschichte ist bearbeitet in den Annales Heremi Deiparae matris. Frib. Brisg. 1612. fol.

Reuchlin.

Einsiedler, s. Anachoreten.

Eisenmenger, Joh. Andreas, Verfasser des vor 1½ Jahrh. erschienenen Werkes: „Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die hochheilige Dreieinigkeit, Gott Vater, Sohn, Heil. Geist erschröcklicher Weise lästern und verunehren, die heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit auf das äußerste verachten und verfluchen; dabei noch viel andere bishero den Christen entweder gar nicht oder nur zum Theil bekannt gewesene Dinge und große Irrthümer der Jüdischen Religion und Theologie, wie auch viel lächerliche und kurzweilige Fabeln und ungereimte Sachen an den Tag kommen: Alles aus ihren eigenen und zwar sehr vielen mit großer Mühe und unverdrossenem Fleiß durchlesenen Büchern kräfftiglich erwiesen und in Zweien Theilen verfasset.“ Was der Verfasser in diesem Titel seines Werkes versprochen, das hat er auch dermaßen erfüllt, daß dasselbe heutzutage noch für eine Fundgrube dieser Art von Gelehrsamkeit gelten kann: er hat aus 196 Schriften jüdischer Gelehrter und aus 8 Schriften bekehrter Juden seine Beweisstellen ausgezogen und sein Werk verbreitet sich außer den oben erwähnten Lästerungen, welche sich die Juden gegen die Dreieinigkeit, die Person Christi, die Sakramente, die Kirche, das Neue Testament, die christlichen Geistlichen ꝛc. erlauben sollen, über eine Reihe von nichtpolemischen Dogmen der Synagoge, über die jüdische Auslegung der heil. Schrift, die jüdische Zählung der übrigen Völker auf Erden, die jüdische Lehre vom Engel des Todes, von der Menschen Seelen, von dem Paradies, von der Hölle, von den guten Engeln, von den Teufeln, von dem Eid, von den 10 Stämmen, vom Wucher, von Speise und Trank, von dem Messias und den Weltereignissen zur Zeit des Messias, von der Auferstehung der Todten und vom jüngsten Gericht.

Ueber die Veranlassung zur Ausarbeitung dieses Werkes und über sein Schicksal wird Folgendes berichtet: Geboren im J. 1654 zu Mannheim, Sohn eines dortigen kurfürstl.-pfälzischen Einnehmers und schon im Collegium Sapientiae durch seinen Eifer für die hebräische Sprache ausgezeichnet, ward Eisenmenger vom Kurfürsten Karl Ludwig zu einer Reise in den Orient ausersehen und ging zu weiterer Vorbereitung zuvor nach Holland und England. Der Tod des Kurfürsten 1680 vereitelte indessen die orientalische Reise und Eisenmenger kehrte nach Amsterdam zurück, wo er sein Studium der morgenländischen Sprachen fortsetzte und unter Anderem den ganzen Koran zu seinem Gebrauche sich abschrieb. Hier machten die Lästerworte des damals berühmten deutschen Rabbiners David Lida gegen das Christenthum, sowie der Umstand, daß sich drei Christen beschneiden ließen, einen so widerlichen Eindruck auf ihn, daß er beschloß, an diese Arbeit zu gehen. Er ging nach Heidelberg zurück, flüchtete bei der Einnahme der Stadt durch die Franzosen, welche sie in Brand steckten, im J. 1693 mit dem Hof nach Frankfurt a. M. und verwaltete hier das Amt eines Registrators bei der kurfürstl. Kanzlei. Nach 19jähriger Arbeit entschloß sich Eisenmenger zur Herausgabe seines Werkes. Der Kurfürst Joh. Wilhelm billigte es und ernannte ihn im J. 1700 zum Professor der morgenländischen Sprachen in Heidelberg. Als der Druck in Frankfurt beinahe vollendet war, legten die Juden Protest ein und wußten nach und nach drei Verbote vom Kaiser dage-

gen auszuwirken. So lag außer wenigen Exemplaren die ganze Auflage des Werkes, in welches er nach Verlust von Weib und Kind den größten Theil seines Vermögens gesteckt hatte, noch unter Arrest, als Eisenmenger den 20. Dec. 1704 an einem Schlagfluß starb. Die Juden hatten ihm kurz zuvor noch für die Auslieferung sämmtlicher Exemplare 12,000 fl. geboten, er aber 30,000 fl. verlangt. Seine Erben wandten sich an König Friedrich I. von Preußen, dieser an die Kaiser Leopold und Joseph, und als dies nichts fruchtete, ließ Friedrich I. selbst auf seine Kosten im J. 1711 das Werk in Königsberg drucken, bis endlich nach beinahe 40 Jahren auch die Frankfurter Exemplare freigegeben wurden.

Daß die Juden die Unterdrückung dieses Buches wünschen mußten und selbst die kaiserliche Regierung dazu sich geneigt fühlen konnte, wird Jeder, der den Inhalt des Buches und die damaligen öffentlichen Verhältnisse kennt und zusammenhält, nur begreiflich finden. Denn wenn der Verf. auch noch so wahrhaftig zu Werk gehen wollte: die Art, in welcher er einzelne Stellen jüdischer Schriften aus dem Zusammenhang herausreißt, auslegt und zusammenstellt, trägt sichtbar genug das Gepräge des Fanatismus und empfiehlt dem Unpartheiischen Vorsicht, während sie die partheiische Menge der damaligen christlichen Leser aufstacheln mußte; selbst die Gegenüberstellung solcher Aussprüche jüdischer Gelehrten, worin sie die groben Vorwürfe des christlichen Pöbels gegen die Juden mit Abscheu läugnen und zurückweisen, konnten unter der Menge anderer jene Vorwürfe halb bestätigender Citate wenig helfen. Uebrigens wäre es eben so ungerecht, die Wahrhaftigkeit dessen, was Eisenmenger als Judenthum entdeckt haben wollte, nach dem heutigen Zustand der Synagoge und unserer jüdischen Bevölkerung messen zu wollen; der Fanatismus, welcher im Mittelalter und bis in's 18. Jahrh. durch die öffentliche Stellung der Juden nur unterhalten werden konnte und im völligen Gegensatz gegen Eisenmengers Vorschläge im letzten Kapitel seines Werks gerade durch Humanität gegen die verfolgte und verbitterte Bevölkerung gebrochen wurde, hatte auch auf Seiten der Juden Früchte erzeugt, welche dem, der unter einer jüdischen Bevölkerung lebt, heutzutage ebenso unbegreiflich scheinen möchten als die Gräuel der Judenverfolgungen, deren unsre christlichen Völker einst fähig waren. Eisenmengers lexicon orientale harmonicum kam nie zum Druck, wohl aber im J. 1694 seine mit Leusden besorgte unpunktirte hebr. Bibel. Pf. Pressel.

Ekkehard. Diesen Namen haben mehrere schriftstellerische Mönche des Mittelalters geführt. Man kennt einen Ekkehard von Ursperg und einen Ekkehard von Aurach, als Chronisten und Annalisten berühmt. Es hat einen in der Geschichte Heinrichs IV. wichtigen Abt Ekkehard von Reichenau gegeben. Hier soll von fünf dem Kloster St. Gallen angehörigen Mönchen dieses Namens die Rede seyn. Als gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts die klassischen Studien einen Aufschwung erfuhren, welcher die höhere Geistesbildung zugleich förderte und dem Volke entfremdete, aber auch die großen Erinnerungen der Deutschen in gelehrter römischer Form befestigte, um sie für eine spätere nationale Wiederbelebung zu bewahren, lebte Ekkehard der erste in St. Gallen. Er war da erzogen worden, war als Mönch eingetreten, zum Vorsteher der Klosterschule und zuletzt zum Dekan des Klosters emporgestiegen. Er leistete der Abtei vortreffliche Dienste und machte in ihr die weitberühmte Gelehrsamkeit heimisch. Er dichtete geistliche Lieder und betheiligte sich an dem lateinischen Gedichte, welches das Leben und die Heldenthaten Walthers von Aquitanien beschreibt. Man weiß nicht, ob er sich der Hülfe eines gewissen Geraldus bediente, welcher sich in der Vorrede einiger Handschriften nennt, aber es ist nicht zu bezweifeln, daß Ekkehard den Stoff schon deutsch bearbeitet vorfand und daß er denselben nur latinisirte und umgestaltete. Daß er sich aber schon damit ein großes Verdienst um die deutsche Sage und einen wichtigen Platz in der Geschichte der deutschen Literatur erworben hat, das legt Gervinus dar in seiner Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen (3. Aufl. 1. Thl. S. 98 ff.). Sonst siehe Grimm und Schmeller (Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrh.), Leyser (his-

toria poetarum medii aevi) und Gräffe's Lehrbuch einer allgemeinen Literärgesch. 2. B. 1. Abth. S. 361. Er starb im J. 973. — Ekkehard der Zweite war ein Neffe des ersten, kam durch denselben sehr früh in das Kloster St. Gallen und erhielt hier eine gründliche Bildung. Er zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit aus, wurde über die äußere und innere Klosterschule gesetzt und verwaltete sein Amt mit Strenge und mit Ruhm. Aber sein Ruhm war Ursache, daß man ihn dem Kloster entfremdete. Die Herzogin Hedwig von Schwaben, Enkelin des Königs Heinrich I. von Deutschland und Tochter des Herzogs Heinrich I. von Baiern, wußte es durchzusetzen, daß ihn der Abt von St. Gallen auf ihr Schloß Hohentwiel entließ. Hier studirte Ekkehard mit der gelehrten Herzogin griechische und lateinische Autoren. Es ging ihm gut, er erhielt für sich und sein Kloster Geschenke von seiner Gönnerin, wurde aber zuweilen von der eigenwilligen Frau auch hart behandelt. Eine weitere Beförderung führte ihn an den kaiserlichen Hof. Er wurde einer der vielen Kapläne, unterrichtete Otto II. und erfreute sich der Gunst der Kaiserin Adelheid. Auch in dieser Stellung vergaß er St. Gallen nicht, sondern wirkte vielmehr allerlei Unterstützungen für seine klösterliche Heimath aus. Seine letzte und höchste Würde war die eines Dompropstes von Mainz, in welcher er am 23. April des Jahres 990 starb. Er hatte sich auch in lateinischen Gedichten versucht und vielleicht war ihm die Stenographie nicht unbekannt gewesen. — Ekkehard der Dritte, ein Vetter des zweiten, mag mit demselben nach St. Gallen gekommen und daselbst erzogen worden seyn. Auch er brachte es zu dem Rufe einer großen Gelehrsamkeit und folgte seinem Vetter nach Hohentwiel, wo er den Unterricht derer leitete, welche als junge Kleriker am Hofe der Herzogin versammelt waren. Später ging er nach St. Gallen zurück und starb dort als Dekan wahrscheinlich am Ende des 10. Jahrh. — Ekkehard der Vierte, auch Ekkehardus junior genannt, ist nach seiner Herkunft ebensowenig bekannt, als die andern Träger seines Namens, wird aber wohl, wie sie, edelen Geschlechtes gewesen seyn, sonst hätte keiner von ihnen in die reiche Abtei eintreten können. Er war um 980 geboren, hatte in St. Gallen den hochberühmten Notker Labeo zum Lehrer und wurde bald des Lateinischen, Griechischen, Deutschen, der Mathematik, der Astronomie und der Musik in hohem Grade mächtig. Wegen seiner großen Gelehrsamkeit berief ihn Aribo, Erzbischof von Mainz zu sich und übertrug ihm die Leitung seiner Kathedralschule. Seine schriftstellerische Thätigkeit bezog sich zum Theil auf Verbesserung und Fortsetzung früherer Werke, welche in St. Gallen entstanden waren, oder dieses Kloster zum Gegenstande hatten. Wenn ihm nämlich der Anonymus von Mölk (c. 70.) die Gesta Waltharii zuschreibt, so kann nur gemeint seyn, daß er die Arbeit Ekkehards des Ersten zu verbessern suchte. Sehr dankenswerth ist es, daß er es unternahm, eine Chronik des Klosters St. Gallen, welche ein Mönch, Namens Ratpertus angefangen und bis 883 geführt hatte, fortzusetzen. Es sind dies die Casus Monasterii Sancti Galli (Monum. Germ. hist. Script. T. II. p. 74—163). Ekkehard gibt darin werthvolle und im Ganzen glaubwürdige Beiträge zur Geschichte des 10. Jahrh. Aber er verdreht viele Namen, macht chronologische Fehler und bedient sich nicht der reinsten Sprache. Was wir von den drei ersten Ekkeharden wissen, stammt auch aus diesem Buche des vierten Ekkehards. Geistliche Gedichte stellte er in einem Liber benedictionum zusammen. Ein anderes Gedicht de ornatu dictionis schickte er seinem Bruder Immo, welcher Abt von St. Gregorien im Elsaß war. Endlich hat er eine Lebensbeschreibung des h. Gallus, welche der erwähnte Ratpertus in deutschen Versen aufgesetzt hatte, in das Lateinische übersetzt. Er starb im Jahre 1036. — Ekkehard der Fünfte, auch minimus genannt, lebte am Ende des 11. und am Anfang des 12. Jahrh. als Mönch in St. Gallen und schrieb eine ziemlich werthlose Vita Sancti Notkeri. — Vgl. den Art. Ekkehardus in der Encykl. von Ersch u. Gruber. 33. Thl. S. 58. Albrecht Vogel.

Efron, עֶקְרוֹן, *Ἀκκάρων*, war eine der 5 Hauptstädte der Philister und zwar die nordöstlichste, auf dieser Seite die Vorhut gegen die jüdische Gränze (Jos. 13, 3.). Obwohl erst dem Stamme Juda zugetheilt (15, 45.) und von diesem vorübergehend

erobert (Richt. 1, 18. f. dazu Bertheau), dann an Dan abgetreten (Jos. 19, 43.), konnte sie von den Israeliten nicht auf die Dauer behauptet werden, sondern kam in Folge des Vorrückens der Philister bald wieder in deren Hände, denen sie fort und fort verblieb (Jos. 15, 11. 1 Sam. 5, 10; 6, 17; 7, 14.), weßhalb sie von den Propheten öfter wie die andern Städte des philistäischen Erzfeindes mit den göttlichen Strafgerichten bedroht wurde, Am. 1, 8. Zeph. 2, 4. Sach. 9, 5. 7. Jer. 25, 20. Sie war der Sitz eines eigenen Cultus und berühmten Orakels des Baal Sebub (2 Kön. 1, 2 f. 16. — f. oben Bd. I. S. 768 f.). Zur Zeit der Seleuciden schenkte Alexander Balas diese Stadt dem Makkabäer Jonathan, 1 Makk. 10, 89. vgl. Stark, Gaza S. 453. 491. Noch zu Eusebius Zeiten war es ein großer, von Juden bewohnter Flecken, der auch in den Kreuzzügen hin und wieder erwähnt wird, dann aber aus Mangel an Ruinen lange unbeachtet blieb und erst durch Robinson (Pal. III. S. 229 ff.) wieder entdeckt wurde in dem großen Dorfe Akir in einer reichen, Korn tragenden Ebene, eine Stunde westlich von Jamnia, 1½ St. südlich von Ramlah; nach Versicherung des dortigen Scheikh werden dort nicht selten alte Cisternen, Zeichen einer alten Ortslage und Steine alter Handmühlen entdeckt. S. *Reland*, Palaest. p. 745 sq. und Ritter, Erdk. XVI. S. 122 f. Rüetschi.

Ela, bei Luth. Ella, אֵלָה, Joseph. Ἤλανος; Sohn u. Nachfolger des Baësa als König im Reich Israel, 930 v. Chr.; wird schon im 2. Jahr seiner Regierung zu Thirza, da er im Hause seines Vogts sich betrunken hatte, von Simri, einem seiner Obersten, erschlagen, welcher nun das ganze Haus Baësa ausrottet und sich selbst auf den Thron setzt (1 Kön. 16, 8—14.). Pf. Pressel.

Elam (עֵילָם, Sept. *Αἴλαμ*, Apoc. *Ἐλυμαΐς*, Vulg. Aelam) kommt zehnmal in den kanonischen und zweimal in den apokryphischen Schriften vor, nämlich 1 Mos. 14, 1. 9. Jes. 11, 11; 21, 2; 22, 6. Jer. 25, 25; 49, 34—39. Ezech. 32, 24. Dan. 8, 2. Esra 4, 9. Apg. 2, 9. Judith 1, 6. 1 Makk. 6, 1. 2. Außerdem erscheint der Name noch 1 Mos. 10, 22. als Personname des erstgenannten, vielleicht auch erstgeborenen Abkömmlings von Sem, woraus bereits erhellt, daß das Volk, welches diesen Namen trägt, ebenso wie das daneben genannte Assur und Aram dem semitischen Völkerstamm beigezählt wurde. Ebendeßhalb ist auch die durch Josephus Antiqq. 1, 6, 4. in Umlauf gesetzte Sage, daß die Elymäer die Stammväter der Perser seyen (*Ἔλαμος γὰρ Ἐλαμαίους Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας κατέλιπεν*), eine grundlose, weil die Sprache der letzteren bekanntermaßen keine semitische ist. Vielmehr sind nach Curtius, Arrian, Amm. Marcellinus und Justin die Perser und Scythen als verwandte Stämme zu betrachten, und es gehören beide nach Grimm, Gesch. der deutschen Sprache I, 218—238 dem indogermanischen Sprachstamm und Völkergewirre an. Elam erscheint als ein selbstständiges Reich mit einem Könige, der die Hauptrolle im Kriege gegen Sodom spielt, neben Babylonien oder Sinear 1 Mos. 14, 1. 9., dagegen wird es Jes. 21, 2. Jer. 25, 25., vgl. Herodot 1, 102, mit Medien in Verbindung gesetzt, tritt Ezech. 32, 24. neben Assyrien und Jes. 22, 6. sogar als Bestandtheil des assyrischen Reiches auf. Hieraus läßt sich mit Sicherheit seine geographische Lage erschließen. Diese ist demnach in das Ländergebiet des Tigris zu setzen und zwar jenseits des Stromes, da diesseits Babylonien lag. Strabo 16, 1, 17. nennt Elymais ein Land, welches jenseits des Tigris im Osten von Babylonien lag und mit Susiana zusammengrenzte (*τῇ Σουσίδι συνάπτει*). Plinius hist. nat. 6, 27. sagt noch bestimmter, daß es der Fluß Euläus (אוּלַי Dan. 8, 2.) von Susiana trenne (Susianam ab Elymaide disterminat amnis Eulaeus). Wenn nun Strabo ferner 15, 3, 12. die Elymäer im Kriege mit den Susianern seyn läßt, so ergibt sich, daß beides ursprünglich verschiedene und unabhängige Länder waren, von denen Susiana, wie die Hauptstadt Susa selbst (Dan. 8, 2.), im Osten vom Ulai, Elymais aber im Westen davon gelegen war und beide sich längs dieses Flusses bis zum persischen Meerbusen erstreckt haben mochten. Da beide Landschaften in naher Verbindung mit einander stunden, so wird auch wohl die eine unter der andern mitbegriffen.

So sprechen griechische Schriftsteller gerne von Susiana in dem weiteren Sinne, daß auch Elymais mit inbegriffen ist, hebräische Schriftsteller dagegen fassen unter Elam auch Susiana mit zusammen, wie man aus Dan. 8, 2. sieht, wo Susa, das entschieden jenseits des Tigris liegend zu Susiana gehörte, als Theil der Provinz Elam aufgeführt wird. Wenn man aber wie Vitringa, Gesenius, Winer und Hengstenberg unter Elam auch Persien mit einschließt, so entbehrt diese Erweiterung alles sicheren Grundes. Denn wenn Jes. 21, 2. Elam und Medien gegen Babylon aufgerufen wird, so ist dies nur ein Beweis, daß diese Weissagung früheren Ursprungs ist als das Bekanntwerden der Perser, die bis gegen das Exil hin ebenso unbedeutend als unbekannt waren und erst durch Cyrus schnell in den Vordergrund gehoben wurden; und der Prophet will nur (wie Jer. 27, 7.) so viel sagen, daß den Babyloniern von den östlich und nordöstlich wohnenden Völkern, von denen er Elam und Medien kannte, das Verderben drohe. Jes. 22, 6. treffen wir in einer früheren Zeit unter Hiskias die Elamiter wie die Umwohner des Kirflusses in Abhängigkeit von Assyrien, unter dessen Anführung sie mit bei der Belagerung Jerusalems sind.

Daß Elam zu Zeiten einen unabhängigen Staat gebildet hat, dürfte aus Jer. 25, 25. hervorgehen, wo ihm der Gerichtsbecher mit Medien gereicht wird, und noch mehr aus Jer. 49, 34—39., wo seine Bestrafung ausführlich geschildert und endliche Begnadigung verheißen wird. Seine Bedeutsamkeit in der vorexilischen Geschichte kann man aus Ezech. 32, 24 f. ersehen, wo es der Prophet in der Unterwelt erblickt und des Schreckens erwähnt, den es auf der Welt verbreitet habe. Die Elamiter werden übereinstimmend von Klassikern (Strabo 11, 11, 4. 12, 6. 15, 3, 12. 16, 1, 17) und der Bibel Jes. 21, 2. Jer. 25, 25. als ein kriegerisches, in der Kunst, den Bogen zu führen, erfahrenes Volk (Jes. 22, 6. Jer. 49, 34 ff.) geschildert, und von Nearchus bei Strabo 11, 12, 6. und Polybius 5, 44. wird noch hinzugefügt, daß sie räuberisch (*λῃστρικὰ ἔθνη*) und roh (*γένη βαρβάρων*) gewesen seyen. Ihr Land zerfiel nach Strabo 16, 1, 18. in mehrere kleinere Provinzen, und war ergiebig und fruchtbar, besonders reich aber an Reis, Baumwolle und Zuckerrohr.

Zur Zeit der Griechen- und Römerherrschaft zogen die auf medischen Gebirgen und in der Nähe des kaspischen Meeres angesiedelten verschiedenen elamitischen Stämme, welche den Völkerstürmen entgangen seyn mochten, als kriegerische Räuberhorden die Aufmerksamkeit auf sich (Strabo 11. 15. 16. Plut. Pomp. 36. Justin. 36, 1.). und scheinen mehrere Völker umfaßt zu haben (Tac. ann. 6, 44.). Ein Theil dieses Volkes, das sich wahrscheinlich der assyrischen Herrschaft nur gezwungen unterworfen hatte, wurde in das israelitische Gebiet nach Wegführung der 10 Stämme, assyrischer Politik gemäß, verpflanzt; und so finden wir Elamiter Esra 4, 9. aufgeführt, an deren Stelle ohne Zweifel Israeliten dorthin angesiedelt worden waren, Jes. 11, 11., um beiderlei Völker politisch unschädlich zu machen (vgl. Ew. J. Gesch. III, 319. 375 f.). Von diesen mochten diejenigen Juden abstammen, welche sich Apg. 2, 9. Elamiter nennen, und bis in die Zeiten des Christenthums sich in Verbindung mit Jerusalem und dem jüdischen Gottesdienste erhalten hatten. Nach Richt. 1, 6. scheinen übrigens die Könige der Elamiter selbst unter Nebukadnezar noch einige Selbstständigkeit sich bewahrt zu haben, womit die Schilderungen Jer. 25, 25 f.; 49, 34—39. trefflich übereinstimmen; erst durch den Perser Cyrus erscheint ihr Land zu einer bloßen Provinz herabgesunken und mit Susiana vereinigt, wofür Ezech. 32, 24. und Daniel 8, 2. zum Beweise dient.

Endlich wird noch 1 Makk. 6, 1. eine Stadt Elymaïs im Perserreiche erwähnt, in welcher Antiochus Epiphanes den Tempel zu plündern versuchte. Allein eine solche Stadt gab es nicht, während die Thatsache von einer Tempelplünderung durch Antiochus von Polybius 31, 11., Josephus Antiqq. 12, 9, 1., nach welchen dieser Tempel der Diana geweiht war, Appian Syr. 66, der ihn der Venus, d. h. wohl der Göttin Anubis oder Nanäa 2 Makk. 1, 13. zuspricht, Strabo 16, 1. und Diodor 19. als geschichtlich bezeugt wird, jedoch keiner dieser Schriftsteller eine bestimmte Oertlichkeit an-

gibt. Nun ist aber nach dem Zeugniß des Origenes in Euseb. hist. eccl. 6, 25. und des Hieronymus im prol. gal. die Urschrift des ersten Makkabäer-Buches Aramäisch-ebräisch. In dieser mag gestanden haben כִּי הָיָה עֵילָם בְּפָרָס מְדִינָה, er hörte, daß Elam in der Provinz Persien berühmt sey durch Goldreichthum; der Uebersetzer aber, welcher nicht den älteren Sprachgebrauch von מְדִינָה nach Dan. 8, 2. vor sich hatte, sondern den neueren, chaldäischen, wornach das Wort wie im Syrischen und Arabischen „Stadt“ bedeutet, übertrug irrigerweise Stadt. Demnach beruht diese Angabe nicht auf einem Fehler des Schriftstellers, sondern auf falscher Auffassung des Uebersetzers, und der jüdische Schriftsteller wußte zwar die Provinz anzugeben, den Ort selbst aber in der Provinz nicht. Vaihinger.

Elath (אֵילַת 5 Mos. 2, 8. 2 Kön. 14, 22; 16, 6. und אֵילוֹת 1 Kön. 9, 26.; 2 Kön. 16, 6.), eig. Terebinthenhain, Sept. *Αἰλών, Αἰλάθ,* Joseph. Antiqq. 8, 6, 4. *Αἰλανή,* Strabo 16, 4, 4. *Αἴλανα,* Vulg. Elath, Plin. hist. nat. 5, 12. 6, 32. Aelana, Hieron. onom. Aila, bei Griechen und Römern (vgl. Ptol. 5, 17, 1.) auch *Ἐλάνα,* Terebinthenstadt, wie Jericho die Palmenstadt genannt wurde), berühmte Hafenstadt an der Spitze der östlichen Bucht des arabischen Meerbusens, der ebendaher den Namen älanitischer Meerbusen trägt. Sie lag in der Nähe von Ezeon-Geber, der zweiten Hafenstadt dieses Meerbusens 1 Kön. 9, 26. An ihr endet sich der große Thaleinschnitt, welcher vom See Genezareth über das todte Meer hin Palästina und Arabia petraea von Norden nach Süden durchschneidet, in der Bibel Araba (עֲרָבָה), bei Luther „Gefilde“ heißt und heutzutage als Tiefthal den arab. Namen Elgor trägt. Die Schicksale dieser Stadt sind mit der Geschichte des Edomiter-Volkes und des Reiches Juda eng verbunden. Vom Sinai herkommend, wanderten die Kinder Israel an ihr vorbei bei ihrem Durchzug durch das Bruderland Edom 5 Mos. 2, 8. Durch Davids Eroberung des edomitischen Staates kam die Stadt sammt dem Lande der Edomiter an Israel, und verblieb nachher dem Zweistämmereich 2 Sam. 8, 14. Salomo rüstete in Ezeon-Geber eine Handelsflotte nach Ophir aus 1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17 f., wo der arabische Uebersetzer die erstere Stelle wiedergibt: „er bauete Schiffe im Walde Bal nahe bei Elath.“ Seit dieser Zeit scheinen sich Israeliten dort des Handels wegen angesiedelt zu haben, 2 Kön. 16, 6. Diesen Handel nach Indien (vgl. Hier. zu 5 Mos. 2, 8.) suchte später Josaphat neu zu beleben, 1 Kön. 22, 49.; aber unter seinem Sohne Joram fiel Edom, gemäß der Weissagung 1 Mos. 27, 4. für immer von Juda ab, 2 Kön. 8, 20 ff. Zwar suchte Amazia die verlorene Provinz wieder zu gewinnen, 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., aber die Judäer scheinen doch nur Herren des Hafens geblieben zu seyn, den sein Sohn Usia, weil er in diesen Kriegen zerstört worden seyn mochte, wieder neu erbaute, 2 Kön. 14, 22., oder tüchtiger befestigte. Denn vielleicht hatte sich die jüdische Besatzung in Elath während dieser Unruhen gehalten, was um so leichter möglich war, wenn die Insel Jezirat Faron schon damals eine Citadelle gewesen seyn sollte. Aber auch dieser Rest einer alten, nützlichen Provinz ging unter dem Sohne desselben, dem elenden und gottlosen Ahas vollends verloren, indem der syrische König Rezin, der mit Pekah einen gefährlichen Einfall in Juda machte, 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1 ff., Mittel fand, diesen Hafen den Edomitern, die immer gegen Juda auf der Lauer stunden und jede Gefahr desselben zu benützen suchten, wieder zu verschaffen, 2 Kön. 16, 6.

Zwar sagt die gewöhnliche Lesart, dieser Hafen sey an die Syrer gekommen, und diese haben nach Vertreibung der Judäer ihn bis zur Abfassung des Buches der Könige inne gehabt. Allein dieser Auffassung widerspricht erstlich die Thatsache, daß damals Rezin nicht einmal im Stande war, Jerusalem zu erobern, 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1., und daß der von Ahas gegen Jesaias' Rath zu Hülfe gerufene Tiglath Pileesar in Syrien bald darauf, nach der richtig ergänzten Stelle Jes. 7, 8. nach sechs Jahren einfiel, Rezin im Treffen besiegte und tödtete, worauf Syrien seine Unabhängigkeit verlor. Zweitens ist es nicht zu begreifen, wie sich unter diesen Umständen die Syrer dennoch so lange Zeit im Besitz dieser Stadt hätten erhalten können, auch vorausgesetzt, daß sie

dieselbe erobert haben, da zudem die Geschichte sonst lediglich nichts davon weiß. Es bleibt daher kein Ausweg übrig, als die gewöhnliche Lesart für irrig zu halten. Da dieser Irrthum durch die so leichte Verwechslung von Resch und Daleth beim Abschreiben sogar leicht entstehen konnte und solche Verwechslungen sehr häufig im hebräischen Texte vorkommen; da ferner nicht nur das Keri, sondern auch einundachtzig Handschriften und zwei Editionen die richtige Lesart enthalten oder andeuten; ja, da schon die Grammatik der gewöhnlichen Lesart sich gebieterisch widersetzt; da endlich sogar 2 Chron. 18, 17. deutlich genug sagt, daß die Edomiter, wahrscheinlich unter Begünstigung Rezins, sich damals die Verhältnisse zu Nutzen gemacht und einen Einfall in Juda unternommen hatten: so ist es ganz unbegreiflich, wie dennoch der sonst so scharfsichtige Winer das Chetibh und die hergebrachte falsche Lesart zu vertheidigen sucht.

Später verschwindet Elath aus der Geschichte, ohne Zweifel weil es seine Handelsbedeutung verlor; und so hören wir weder während der Chaldäer- und Perserherrschaft, noch unter Hyrkan, der sich Edom auf's Neue unterwarf, etwas von dieser Stadt und ihrem Hafen. Unter der Römerherrschaft aber wurde der Hafen, nachdem sie Herren von Edom geworden waren, befestigt, mit einer starken Besatzung versehen (Edrisi 1, 328. 332. Hieron. Onom.), und zu Palästina tertia gerechnet. In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt hatte dort ein Bischof seinen Sitz (Theod. quaest. 44. ad lib. 4. Regum. in Jerem. 49. Philost. 3, 6. Procop. de bello pers. 1, 19.), und der Platz war damals für den Handel wichtig. Seit Muhamed ging der Ort zurück, Abulfeda kennt nur noch eine Festung dieses Namens, und jetzt steht bloß noch ein Kastell daselbst, welches den Namen Akaba führt, und mit Palmenwäldern umgeben ist (Robins. 1, 282. Schub. 2, 379.). Rüppel fand von Elath selbst noch Trümmer unter dem Namen Galena, Reisen 248 ff. Vaihinger.

Eleasa ist der Name des Ortes, wo nach 1 Makk. 9, 5. Judas Makkabi im Treffen blieb. Da der Ort sonst unbekannt ist, hat man — aber ohne genügende Gründe — die L. A. ändern wollen, z. B. in *Ἄδασα* nach 7, 40. (so Grot. u. Reland mit Jos. B. J. 1, 1, 6.). Die Lage des Ortes muß nicht sehr weit nördlich von Jerusalem gesucht werden, vgl. Ewald, Gesch. Isr. III. 2. S. 370 f. Rüetschi.

Eleasar, אֶלְעָזָר = Gotthelf, griech. *Ἐλεάζαρος,* woraus dann abgekürzt *Λάζαρος,* ein in der Bibel öfter vorkommender Eigenname. Wir führen hier nur die wichtigen Männer dieses Namens an, nämlich: 1) den dritten Sohn Aaron's (Exod. 6, 23 f.; Num. 3, 2.), welcher die Aufsicht über die dienstthuenden Leviten führte (Num. 3, 32.) und seinem Vater in der hohepriesterlichen Würde folgte (20, 25 ff. Deut. 10, 6.), welche dann — mit kurzer Unterbrechung von Eli bis Salomo 1 Sam. 2, 35 f. 1 Kön. 2, 27. 35. Jos. Antt. 5, 11, 5. — bis auf Onias und den Makkabäer Simon in dieser aaronitischen Linie blieb, vgl. 1 Makk. 14, 35. 41.; Ewald, Gesch. Isr. II. S. 417 ff., Alterthüm. S. 301 f., v. Lengerke, Ken. S. 572, 654. Nach Jos. 24, 33. starb Eleasar ungefähr gleichzeitig mit Josua, welchem er bei Vertheilung des Landes zur Seite gestanden war, 14, 1; 17, 4 f., wie er früher neben Mose gewirkt hatte, Num. 17, 2 f. 19, 3 f. 26, 1 ff. 32, 2; 34, 17. Er wurde begraben zu Gibea auf dem Gebirge Ephraim. S. noch 1 Chr. 5, 29 ff. 18, 16; 24, 1 ff. und das. Bertheau.

2) Eleasar ben Abinadab wurde zum Hüter der von den Philistern heimgeholten Bundeslade im Hause seines Vaters zu Kirjath Jearim bestellt, 1 Sam. 7, 1.

3) Eleasar ben Dodai, der Achochiter (also wahrscheinlich nach 1 Chr. 8, 4. ein Benjaminit), einer der drei vorzüglichsten Helden David's, der unter andern Großthaten im Nationalkriege wider die Philister einmal bei Pasdamim, da schon alles Volk vor dem Feinde floh, ihren Andrang aufhielt und so ein bedrohtes Gerstenfeld rettete und den Sieg seinem Volke sicherte, 2 Sam. 23, 9 ff. 1 Chr. 11, 12 ff. 27, 4. Ob jene andere Heldenthat, welche von „drei Helden David's" a. a. O. erzählt wird, wie sie einst dem nach einem Trunke frischen Wassers lüsternen David solches mitten durch feindliche Posten hindurchdringend am Thore Bethlehems holten, wie der König aber

dasselbe, als mit Lebensgefahr seiner Helden wie mit ihrem Blute erkauft, nicht trinken wollte, sondern ausschüttete, auch der nämlichen Trias zuzuschreiben ist, zu welcher Eleasar gehörte, ist nicht deutlich, zumal in beiden Stellen der Artikel vor dem Zahlworte fehlt, den man erwarten würde, wenn die oben beschriebenen Drei gemeint seyn sollten (Bertheau z. Chron. S. 127. — Ewald, Gesch. II. S. 545, 601 ff.).

4) Eleasar der vierte Sohn des Matatthias, Bruder des Judas Makkabi, mit dem wahrscheinlich mit Beziehung auf seine letzte Heldenthat gewählten Beinamen *ὁ Αὐαρὰν* (1 Makk. 2, 5.) oder *Αὐράν*, Jos. Ant. 12, 6, 1., syr. حورن (von حَرَّ = confodit feram? oder von حوران = Elephantenhaut?). Er durchbohrte nämlich, mitten durch die Syrer sich Bahn brechend, im Feldzuge gegen Antiochus Eupator, den Kriegselephanten, von dem er vermuthete, er trage den feindlichen König, so daß das Thier zusammenstürzte und den Helden unter sich erdrückte, die Schlacht selber 163 v. Chr. aber doch nicht gewonnen werden konnte, 1 Makk. 6, 43 ff. Ewald III. 2. S. 364. — 5) Endlich wird ein Schriftgelehrter dieses Namens erwähnt, der in der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes wegen seiner Treue an der väterlichen Religion, da er Schweinefleisch zu essen sich weigerte und einen ihm angedeuteten Ausweg als unredliche List verschmähte, als 90jähriger Greis zu Jerusalem hingerichtet wurde, 2 Makk. 6, 18 ff., vgl. Ewald a. a. O. S. 341. — Mehrere dieses Namens treten im jüdischen Kriege auf, z. B. Eleasar ben Simon, Haupt der einen Partei in dem belagerten Jerusalem, Jos. B. J. 5, 1, 2 sqq., ein anderer Chef der Sicarier zu Masada, ebend. 7, 8 f. Rüetschi.

Elephant. Die Hebräer wurden mit diesem Thiere erst näher bekannt, als sie zur Zeit des makkabäischen Freiheitskampfes in den Heeren der Seleuciden dergleichen Streitelephanten zu bekämpfen hatten, 1 Makk. 1, 17; 3, 34; 11, 57; besonders 6, 30 ff.; 2 Makk. 11, 4; 13, 2; 15, 20. u. a. Nachdem diese Thiere nämlich schon in früheren Zeiten in Indien, dann auch in Persien zum Krieg abgerichtet und gebraucht worden waren, kamen sie seit Alexander M. (Pausan. 1, 12, 4.) auch in Vorderasien und selbst in Europa zu diesem Zwecke in Gebrauch. Sie trugen dafür in der Schlacht einen hölzernen, mit Gurten angeschnallten Thurm auf dem Rücken, in welchem 3—5 Soldaten sich befanden (Aelian. hist. anim. 13, 9; Plin. H. N. 8, 7; Liv. 37, 40., und ebenso noch heute in Indien; die Angabe von „32 Mann“ auf einem Elephanten 1 Makk. 6, 37. ist daher jedenfalls unrichtig, beruhe sie nun auf einem alten Schreib- oder Uebersetzungsfehler, oder gehöre sie dem hin und wieder übertreibenden Karakter jenes Buches an, s. Fritzsche ad l. l.). Die Elephanten werden durch künstlichen Wein oder andere geistige Getränke berauscht und zum Angriff gereizt (Aelian. h. a. 13, 8.), oder auch nur durch Vorhalten dieser Lieblingsgetränke, die man ihnen gleichsam als Kampfpreis zeigte, aber nicht reichte, in Wuth versetzt (1 Makk. 6, 34., vgl. 3 Makk. 5, 2.). In dem Treffen waren sie in der ganzen Linie vertheilt (1 Makk. 6, 35 ff.) und dienten, auf beiden Seiten durch ein paar Hundert Soldaten gedeckt, hauptsächlich dazu, die feindlichen Reihen zu brechen und namentlich die Pferde scheu zu machen und in Verwirrung zu bringen. Der Commandant der Kriegselephanten hieß *ἐλεφαντάρχης*, 2 Makk. 14, 12. 3 Makk. 5, 4., der Lenker der einzelnen (Corneak) aber *ὁ Ἰνδός*, da Indien die Heimath dieser Thiere ist und die vorzüglichsten derselben lieferte (1 Makk. 6, 37. — vgl. Diod. 2, 16. Aelian. h. a. 16, 15. u. a.). Sie werden oft schlechtweg *τὰ θηρία* genannt, z. B. 1 Makk. 6, 35; 11, 57. und ebenso bei Nationalgriechen und Römern (bellua). Den Seleuciden wurde wiederholt von den Römern verboten, Streitelephanten zu halten, um sie zu schwächen, aber das Verbot immer wieder übertreten, weßhalb ihr Erscheinen im makkab. Kriege nicht auffallen kann, obwohl die angegebene Zahl derselben hie und da Bedenken erregen könnte, z. B. 2 Makk. 11, 4., wo von 80 solchen die Rede ist, cf. Liv. 37, 39. Polyb. 5, 53, 4.; über ihre Schicksale im Heere

der Syrer s. weiter Fritzsche zu 1 Makk. 1, 17. und 11, 57. vgl. Polyb. 31, 12, 11. et Liv. 38, 38 sq.

Weit früher als die Elephanten selbst war den Hebräern wie den Europäern das köstliche Elfenbein bekannt. Sie nannten es mit einem den indischen Ursprung noch in der hebräischen Umbildung verrathenden Namen שֶׁנְהַבִּים (von sanskrit. ibha = Elephant) oder schlechtweg שֵׁן = Zahn, oder auch — von seiner Form, da sie es nach dem beigesetzten שֵׁן unmöglich, wie andere Völker, für wirkliche Hörner halten konnten — קַרְנוֹת שֵׁן = Elfenbeinhorn. Es wurde ihnen seit Salomo auf dem Seeweg aus Ophir, d. h. Indien, zugeführt (Ritter's Erdk. XIV. S. 401 f.), oder kam ihnen durch Vermittlung der Tyrier zu, welche es durch arabische Händler bezogen (1 Kön. 10, 22. Ezech. 27, 15.). Gebraucht wurde es zur Verfertigung und Belegung kostbarer Mobilien, wie Divane, Am. 6, 4., Thronsessel, 1 Kön. 10, 18., ja zur Auszierung von Palästen und Prachtsälen, 1 Kön. 22, 39. Ps. 45, 9. Cant. 7, 5; auch Gefässe und Götterbilder wurden daraus verfertigt, Cant. 5, 14. Apok. 18, 12., wie überhaupt das Alterthum diesen Stoff sehr hoch schätzte und auf's Mannigfachste verwendete, vgl. Pausan. 1, 12, 4; 5, 11 et 12; Philo opp. II. p. 478 M. Die Tyrier machten sogar Ruderbänke von Elfenbein, in köstliches Scherbinholz gefaßt, Ezech. 27, 6. Vgl. weiter *Bochart*, hierozoic. I, 233 sqq.; Lassen, ind. Alterthumsk. I. S. 303 ff.; Cleß in Pauly's Realencykl. III. S. 79 ff. und Winer im R.W.B. Rüetschi.

Elephantiasis, s. Aussatz.

Eleutheropolis. Dieser einst so berühmte Bischofssitz wird zuerst genannt im Itiner. Anton. und auf Münzen aus der Zeit des Septim. Severus als eine Stadt im südlichen Palästina auf der Straße zwischen Jerusalem und Gaza. Mit Recht behauptet aber Ammian. Marcell. 14, 8., sie sey älter als Cäsarea Pal., nur muß sie früher anders geheißen haben; freilich nicht Hebrôn, wie Georg. Cedren. hist. I. p. 58 und Synkell. chronogr. p. 192 ed. Bonn. zu einer Zeit, wo das alte Eleutheropolis längst verschwunden war, meinten. Robinson gebührt auch hier das Verdienst, diese wichtige Lokalität wieder aufgefunden und ihre Identität mit dem alten Baitogabra (Ptolem. 5, 16.), dem heutigen Beit-Djibrin nachgewiesen zu haben (Paläst. II. S. 609 ff. 660 ff.). Der Ort, jetzt ein Dorf, liegt zwischen niedern, mit Oliven bepflanzten Hügeln, die ihm alle Aussicht rauben, am Anfang eines gen N.W. ziehenden Hauptthales, am Ausgang aus der Ebene nach dem Berglande von Juda. Noch finden sich dort Ruinen aus verschiedenen Zeitaltern, nach Robinson's Versicherung umfangreicher und massiver als fast alle andern, die er in Palästina gesehen; so die Reste einer Festung von ungeheurer Stärke und zum Theil römisch-byzantinischer Construktion, dann Ruinen christlicher Kirchen und eine Masse noch ununtersuchter Stein- und Schutthaufen und Mauerreste. Wie noch das heutige Dorf Hauptort eines Distrikts in der Provinz Gaza ist, so war einst die alte Eleutheropolis Hauptstadt eines Bezirks und ein berühmter Bischofssitz, wie denn Eusebius und Hieronymus dieselbe als Centralpunkt des südlichen Palästina zu Bestimmung der Lage vieler anderer Orte benutzen (*Reland*, Pal. p. 408 — 411), zumal in alten wie in neuen Zeiten mehrere Straßen von dort aus nach Hebrôn, Jerusalem, Gaza u. a. führen. Den Namen Eleutheropolis mag die Stadt — denn den jüdischen Fabeln darüber ist kein Glaube zu schenken — in Folge erhaltener Privilegien und Immunitäten von den Römern angenommen haben. Seine Identität mit dem älteren Bätogabra hat zuerst Rödiger, allg. Lit.-Zeitg. 1842, Nr. 72, S. 571 aus einer alten syrischen Notiz bei Assemani nachgewiesen, und von Raumer einen zweiten Beweis beigefügt aus zwei alten Listen von Bisthümern bei *Reland*, Pal. p. 220 et 227. Wir kennen aus Concilienunterschriften fünf Bischöfe von Eleutheropolis von 325—536. Epiphanius, in ihrer Nähe geboren, gedenkt ihrer öfter, z. B. haer. 40, 1., und noch B. Anton. Mart. scheint sie um's Jahr 600 besucht zu haben. 796 wurde sie nach einer Notiz des Mönchs Stephan von Mar Sâba durch die Saracenen zerstört und entvölkert und hat sich seitdem nie mehr zu der vorigen Bedeutung erhoben. Es verschwindet

nun ihr griechischer Name wieder ganz und kommt dafür bei der jüngern Dorfansiedlung — nach einer in Palästina so oft wiederkehrenden Erscheinung — der antike einheimische Name, nur arabisirt, wieder in Gebrauch. Zur Zeit der Kreuzzüge lag der Ort in Ruinen mit „unüberwindlichen Mauerresten" (Will. Tyr. 14, 22.), so daß König Fulco dort eine Feste baute 1134, deren Hut er den Hospitalitern übergab. Nach der Schlacht bei Hattin fiel sie in Saladin's Hände und blieb seither den Moslemen. In ihrer Nähe befinden sich merkwürdige Höhlenbildungen, zum Theil zu Gräbern benutzt, eine räthselhafte, einstige große Troglodytenstadt (man denke an die uralten Horiter). Die großartigen Ruinen überirdischer wie unterirdischer Bauten lassen keinen Zweifel übrig, daß hier der Mittelpunkt einer sehr starken Bevölkerung war, deren Geschichte uns aber verloren gegangen ist.

Vgl. *Sozom.*, Hist. eccl. 6, 32; 7, 29; 9, 17. *Eunap.* p. 115. *Glyc.* Ann. p. 509 ed. Bonn. — *Reland*, Palaest. p. 72, 186, 215, 305, 307, 372, 627 sq., 749 sqq. 957; Grotefend in Pauly's Realencykl. III. S. 110; Ritter's Erdk. XVI. S. 134 ff.

Rüetschi.

Eleutherus, ein Grieche von Geburt, eine Zeitlang Diacon von Anicet, wurde ungefähr 177 auf den römischen Bischofsstuhl erhoben, auf den er bis gegen das Jahr 193 saß. Aus seiner Regierung werden uns zwei Umstände erwähnt. Die Kirchen von Lyon und Vienne schickten den Presbyter Irenäus, den nachmaligen Bischof, an Eleutherus; er war Ueberbringer der Märtyrerakten aus der Verfolgung, die jene Kirchen so eben getroffen und verherrlicht hatte. Euseb. Kirchengesch. V. 4. Sodann berichtet eine auch von Beda in seine Kirchengesch. Lib. III. c. 25. aufgenommene kirchliche Sage, der britannische König Lucius habe an Eleutherus geschrieben, ihm seine Bereitwilligkeit zur Annahme des christlichen Glaubens bezeugt und sich von ihm Lehrer desselben ausgebeten, welche Bitte der Bischof Eleutherus erfüllt habe. Es erklärt sich die Entstehung dieser Sage sehr leicht aus dem Bestreben, die römisch-katholische Form des Christenthums als die ursprüngliche in Großbritannien darzustellen; welches Bestreben gleicherweise die römischen Bischöfe wie die römisch-katholischen Geistlichen Großbritanniens beseelte; daher die Sage nicht nur bei Beda und andern englischen Schriftstellern von römisch-katholischer Richtung, sondern auch im liber Pontificalis Eingang fand: es sollte so der Sieg über die altkatholische Form des Christenthums beschleunigt werden. Darin zeigt sich aber auch die Unhaltbarkeit der Sage; denn was Augustin und seine Benediktiner am Ende des 6. Jahrhunderts von Christenthum in England vorfanden, trug ein entschieden nicht römisches Gepräge. Ob und wie weit jener Sage eine Thatsache zu Grunde liegt, ist schwer auszumitteln; offenbar geht Mosheim, de rebus Christianorum ante C. M. p. 208—216 zu weit in dem Bestreben, den ursprünglichen Thatbestand zu ermitteln. Herzog.

Elevation, s. Messe.

Elfenbein, s. Elephant.

Eli, עֵלִי, LXX Ἠλὶ, Vulg. Heli, 1) Priester zu Silo bei der Stiftshütte, und zwar offenbar Hoherpriester, obwohl er nur Priester genannt wird; so zwar, daß seine beiden Söhne Hophni und Pinehas unter ihm des Heiligthums und Gottesdienstes warteten (1 Sam. 1, 3. 9; 2, 11 ff.), aber freilich durch ihre Sünden, Hurerei, Habsucht und Unterschlagung das Mißfallen des Volkes und das Gericht Gottes über sich, den Vater und ihr Geschlecht hervorriefen (1 Sam. 2, 12 ff.). Eli war zugleich 40 Jahre lang (1 Sam. 4, 18. nach den LXX 20 Jahre lang) Richter in Israel, von welcher Wirksamkeit uns indessen nichts Besonderes erzählt wird. Unter seiner Leitung wächst der junge Samuel heran, von welchem er die letzte Ankündigung des göttlichen Strafgerichts vernehmen muß (1 Sam. 1, 24—28; 2, 11; 3—4.). Die Nachricht von einer Niederlage des israelitischen Heeres und dem dabei erfolgten Tod seiner beiden Söhne und Verlust der Bundeslade trifft den 98jährigen halberblindeten Greis dergestalt, daß er vom Stuhle fällt und den Hals bricht (1 Sam. 4, 13—18.). Eli war aus der Prie-

sterlinie Ithamar (1 Chron. 24, 6.); sein Geschlecht ward zwar von der Priesterwürde nicht ausgeschlossen, aber noch an seinem Nachkömmling Abjathar (1 Kön. 2, 27.) erfüllte sich der Fluch über dasselbe.

2) Eli hieß auch (Luc. 3, 23.) der Vater des Joseph, des Pflegevaters Jesu. Pf. Pressel.

Elias (אֵלִיָּה, אֵלִיָּהוּ, Ἠλίας) aus Thisbe in Gilead gebürtig*), wirkte als Prophet unter Ahab und Ahasja um 900 vor Chr. gegen den allgemeinen Abfall des Volkes zum Baalsdienst im Reiche Israel (1 Kön. 17—2 Kön. 2.). Plötzlich und ohne irgendwie darauf vorzubereiten, stellt die h. Urkunde ihn auf die Höhe prophetischer Lebens-Entwicklung hin und läßt ihn wie ein Gewitter hereinbrechen in das abgöttische Treiben, in welches Isebel (s. d.), Ahabs Gemahlin, den Hof und das ganze Land hineingezogen hatte. Wie der biblische Bericht uns ohne Kunde läßt von der Vorgeschichte seines prophetischen Auftretens, so wird auch Ahab und das Volk jener Zeit, als der gewaltige Gottesmann mit seinem Allmachtsworte vor den König Israels trat, von seiner Person, seinem Leben und seinem Berufe kaum eine nähere Kenntniß gehabt haben. Nach anderweitiger Analogie, auch im Leben des Elias selbst, möchte vielleicht die Vermuthung berechtigt seyn, daß Elias aus Abscheu vor dem abgöttischen Treiben seiner Zeitgenossen sich in die Wüste zurückgezogen habe, dort zum Propheten vorbereitet und berufen worden, und nun in Kraft des neuen Geistes, der über ihn gekommen, zum Kampfe, der ihm verordnet war, hervorgebrochen sey. So tritt er vor Ahab. „So wahr Jehovah, der Gott Israels lebt, vor dem ich stehe, spricht er, es soll diese Jahre weder Thau noch Regen kommen, ich sage es denn.“ Der Prophet hat nun, bis

---

*) Elias wird bei seiner ersten Einführung in die Geschichte 1 Kön. 17, 1. הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד „der Thisbiter aus den Beisaßen Gileads“ genannt. Da es nun nach Tob. 1, 2. ein Thisba in Galiläa gab, so hat man dies als den Geburtsort des Elias, Gilead aber als seinen spätern Aufenthaltsort angesehen; wogegen Andre, weil תּוֹשָׁב sonst immer wie גֵּר einen aus der (heidnischen) Fremde gekommenen Insaßen bezeichnet, annehmen zu müssen glaubten, daß Elias kein geborner Israelit, und sein Geburtsort in einem der benachbarten Heidenländer, etwa im ismaelitischen Arabien, zu suchen sey. Ersteres, wofür Winer sich entscheidet, kann zwar nicht (mit Keil) dadurch als unzulässig erwiesen werden, daß man auf Grund schwankender Lesarten in Tob. 1, 2. die Existenz eines galiläischen Thisbe bestreitet, wohl aber aus der feststehenden Bedeutung von תּוֹשָׁב. Letzteres müssen wir aber vollends weit von uns weisen, obwohl Keil es uns durch die Bemerkung annehmlich zu machen sucht: „Dadurch, daß Jehovah seinen Diener aus den Heiden wählte und in sein Land berief, wollte er Israel zu seiner Beschämung zeigen, daß er, wenn es durch beharrliche Abtrünnigkeit aus seinem Rufe fiele, die Macht habe, die Heiden zum Volke seines Bundes zu berufen und in sein Reich aufzunehmen.“ Wir müssen dies für eine Verkennung der ganzen heils- und weltgeschichtlichen Stellung Israels erklären. Israelitische Propheten konnten zwar, den dereinstigen Beruf Israels anticipirend, ausnahmsweise auch unter und an den Heiden wirken; nie und nimmer konnte aber im alten Bunde ein Prophet für Israel aus den Heiden berufen werden. Durch ein einziges Factum der Art wäre der ganze heils- und weltgeschichtliche Beruf Israels als aufgehoben und vernichtet dargethan worden. Wir werden demnach mit Thenius ein sonst unbekanntes Thisbe im Ostjordanlande als Geburtsort des Elias annehmen müssen, und das מתשבי in 1 Kön. 17, 1. nicht mit den Masorethen מִתֹּשָׁבֵי, sondern mit den LXX (ὁ ἐκ Θεσσεβῶν τῆς Γαλαάδ) und Josephus (8, 13. §. 1.: ἐκ πόλεως Θεσβώνης τῆς Γαλααδίτιδος χώρας) מִתִּשְׁבֵי vocalisiren müssen. Dafür spricht: 1) daß תּוֹשָׁב sonst immer plene geschrieben ist, 2) die genaue Orientirung des Ortes in Tob. 1, 2., welche zu der Annahme führt, daß das galiläische Thisbe nicht der einzige Ort dieses Namens war, 3) daß Gilead sehr häufig Bezeichnung des ganzen Ostjordanlandes ist, 4) daß die Unterscheidung und Verschiedenheit eines Geburts- und Wohnorts an sich unwahrscheinlich, und an diesem Orte nicht zu erwarten ist, 5) daß endlich nach Robinson III, 906. südlich von Bostra die Ruinen eines Ortes Tisieh طيسيه liegen, wobei leicht durch ein Versehen seines arabischen Schreibers (vgl. S. 891) eine Verwechselung von ـبـ mit ـيـ in sein Manuscr. sich eingeschlichen haben kann (Tisieh statt Tisbeh).

auf die Zeit, wo sein Interdict wieder gelöst werden soll, in Israel nichts zu schaffen. Zunächst verbirgt er sich einer göttlichen Weisung zufolge am Bache Krith (s. d.), wo der Bach ihn tränkt und Raben ihm Speise bringen. Als der Bach vertrocknete, weist ihn Jehovah nach Zarpath in Phönizien (im Gebiete Ethbaal's, des Vaters seiner Todfeindin Isebel, trotz K. 18, 10.), wo eine Wittwe — vielleicht eine Heidin, oder doch nur eine Proselytin (vgl. K. 17, 12.) —, deren Mehl im Topfe und Oel im Kruge auf sein Geheiß nicht zu Ende geht, und deren Sohn er vom Tode erweckt, ihn versorgt. Nach dreijähriger Dürre will Jehovah regnen lassen. Elias muß deshalb wieder zu Ahab, um sein Wort einzulösen. Einen frommen Hofbeamten, Obadja, der ausgesandt war, um Futter für den königlichen Marstall zu suchen, beauftragt Elias, dem Könige seine Ankunft zu melden. Ahab geht ihm persönlich entgegen. Der Forderung des Propheten gemäß wird alles Volk auf dem Berge Karmel versammelt. „Was hinket ihr auf beiden Seiten!“ ruft Elias dem Volke zu. „Ist Jehovah Gott, so wandelt ihm nach, ist es aber Baal, so wandelt ihm nach!“ Dann beweist er den 450 Priestern Baals gegenüber (die 400 Priester der Aschera waren ausgeblieben), durch Feuer vom Himmel, welches sein Opfer verzehrt, vor König und Volk, daß Jehovah Gott ist, und auf sein Geheiß tödtet das Volk sämmtliche Baalspriester am Bache Kison. Darauf verkündet er bei wolkenlosem Himmel herannahenden Regen. Er hat das Wort gesprochen, aber sechsmal schickt er seinen Knaben auf des Karmels Spitze; nirgends noch ist ein Wölkchen zu erspähen. Erst zum siebentenmale bringt der Knabe die Nachricht, daß eine kleine Wolke, eines Mannes Hand groß, über dem Meere aufsteige, und bald ist der ganze Himmel schwarz vor Wolken. Ahab eilt nach Hause und Elias läuft (zur fortwährenden Mahnung an das Geschehene) vor seinem Wagen her. Vor der racheschnaubenden Isebel flieht der Prophet in die Wüste Juda. Seine Seele ist bis zum Tode ermattet; unter einem Ginsterstrauche liegend, fleht er um ein baldiges Ende. Aber ein Engel speist und tröstet ihn und kraft dieser Speise geht er 40 Tage und Nächte bis zum Horeb. Hier, wo Jehovah unter Donner und Blitz sein Gesetz gegeben, klagt der Prophet über seines Volkes Abfall von demselben. Ein Sturmwind, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, geht vorüber, aber Jehovah war nicht im Winde; dann kam ein Erdbeben, das die Grundvesten des himmelanstrebenden Gebirges erschütterte; aber weder im Erdbeben, noch in dem Feuer, das ihm folgte, ließ Jehovah sich spüren. Aber nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Sausen: Elias verhüllte sein Angesicht, denn hier war ihm Gottes Nähe fühlbar. Nun verkündigt ihm Jehovah auf seine Klagen, daß er noch 7000 in Israel übrig habe, deren Kniee sich nicht vor Baal gebeugt und deren Mund ihn nicht geküsset habe, und befiehlt ihm, zur Rache über das abgöttische Israel den Hasael zum Könige von Syrien, zur Rache über Ahabs Haus den Jehu zum Könige über Israel, und zur Fortsetzung seines eigenen Werkes den Elisa zu seinem Nachfolger zu weihen. Letzteres thut er demnächst selbst, die beiden erstgenannten Aufträge vollzieht später in seinem Namen Elisa. — Das Ereigniß auf dem Karmel hatte eine Reaction in Israel hervorgerufen, und die Siebentausend waren ein Sauerteig, der, dadurch gekräftigt, das Fortschreiten der Fäulniß hemmte. Um ihrer willen bekennt sich Jehovah wieder zu Israel und gibt Ahab Sieg gegen den Syrer Benhadad. Elias wirkte seitdem mehr im Stillen, nur zweimal noch schleudert er den Blitzstrahl seines rächenden Prophetenwortes den frevelnden Gewalthabern in Israel entgegen. Als Ahab sich nach seines Weibes beispiellos frecher Gewaltthat den Weinberg des Jesreeliten Naboth (s. d. A.) aneignete, verkündet ihm der Prophet den schmachvollen Untergang seines Hauses; — und als Ahabs Sohn, Ahasja in einer Krankheit den Baal-Sebub, den Gott zu Ekron im Philisterlande, fragen ließ, tritt Elias dem Boten mit dem Strafworte entgegen: „Ist denn kein Gott in Israel, daß ihr hingehet, zu fragen den Baal-Sebub, den Gott zu Ekron?“ und verkündet ihnen den bevorstehenden Tod ihres Herrn. Die Boten kannten ihn nicht, aber Ahasja kennt den Mann mit dem härenen Gewande und dem ledernen Gürtel. Er gibt Befehl, ihn zu fangen.

Zweimal wird ein Hauptmann mit seinen Fünfzigen, die den „Mann Gottes“, wie sie selbst ihn spöttisch nennen, als einen gemeinen Missethäter fangen wollen, durch Feuer vom Himmel verzehrt. Erst dem dritten, der mit geziemender Demuth vor den Boten Jehovahs tritt, folgt Elias und sagt dem Könige sein Todesurtheil in's Gesicht. — Unterdessen naht auch die Zeit des Abschlusses für des Propheten Tagewerk heran. Elias wandert mit Elisa, der, die Dinge, die da kommen sollen, ahnend, ihm nicht von der Seite weicht, nach Jericho. Sein Mantel bahnt ihnen den Weg durch den angeschwollenen Jordan. Dann kam ein feuriger Wagen und Rosse und Elias fuhr im Wetter gen Himmel. Elisa rief ihm nach: „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter!“ Mit Widerstreben gestattet Elisa den Prophetenjüngern in Jericho, die da meinen, der Geist Jehovahs habe ihn irgendwohin gerückt, 50 Männer auszusenden, um ihn zu suchen. Ihre Bemühungen bleiben natürlich fruchtlos.

So beschreibt uns die h. Urkunde das Leben und Wirken des gewaltigsten und thatkräftigsten aller Propheten von Mose bis auf Johannes den Täufer. Treffend karakterisirt ihn Sirach (48, 7.): „Elias trat auf, ein Prophet wie Feuer, und sein Wort brannte, wie eine Fackel.“ Flammender Zorneseifer für die geschändete Ehre Jehovahs erfüllte ihn; Schonung kennt er nicht, weder gegen sich noch gegen Andre. Ein Mann ist er wie aus dem Fels des Sinai gehauen, wie getauft mit dem Feuer des Sinai. Freilich auch er zahlt, in der Wüste Juda unter dem Ginsterstrauche liegend, den Tribut der menschlichen Schwäche; und in dem stillen Kreise seines Privatlebens bei der armen Wittwe zu Zarpath zeigt sich, daß auch in seiner Brust ein Herz schlägt, welches empfänglich ist für Mitleid und Erbarmen. In seiner amtlichen Stellung karakterisirt ihn die absolute Einseitigkeit der Gesetzesrepräsentation, und damit zusammenhängend die Beschränktheit seines prophetischen Gesichts- und Wirkungskreises auf die Gegenwart. Der Horizont seines prophetischen Schauens ist auf der einen Seite begrenzt durch den Sinai und andererseits durch die himmelhohen Berge des Frevels, welche der Abfall seines Volkes aufgethürmt. Durch sie ist sein Blick in die Gegenwart gebannt, er vermag nicht über sie hinauszublicken in das Ende der Tage, in die messianische Zeit. Darum findet er weder für sich, noch für seine Zeitgenossen einen Trost. Sein Wort ist wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, aber von dem Balsam, der die geschlagenen Wunden heilen kann, hat er nichts bei sich. Für das Verständniß dieser seiner einseitigen, hoffnungs- und verheißungslosen Prophetenstellung ist es nicht außer Acht zu lassen, daß er im Reiche Israel wirkte und lebte, nicht im Reiche Juda. Nur dort, nicht hier ist das Auftreten eines Propheten, wie Elias, begreiflich. Im Reiche Juda hätte ein Prophet, auch desselben Karakters wie Elias, gewiß eine ganz andre Richtung genommen. Der Tempelcultus, mit seinen lieblichen, sinnigen und verheißungsvollen Gottesdiensten, die Continuität des davidischen Königthums und das Bewußtseyn der ihm anhaftenden Verheißung, die davidische Psalmenatmosphäre &c. — Alles dieses würde auf ihn eingewirkt und etwas Andres aus ihm gemacht haben, würde seine gesetzliche Starrheit und Herbigkeit gemildert, seinen Gesichtskreis erweitert, seiner Verzweiflung an der Gegenwart ein Gegengewicht in der Aussicht auf die Zukunft gegeben haben. Aber im Reiche Ephraim, das mit der davidischen Tradition vollständig gebrochen hatte, das allen seit David eingetretenen Fortschritt der heilsgeschichtlichen Entwicklung vernichtet und dadurch die Vermittelung der Vergangenheit und Gegenwart mit der messianischen Zukunft zerstört hatte, war ein Prophet, zumal von solchem Karakter wie Elias, darauf angewiesen, Kraft, Trost und Heilung allein in der jenseits Davids liegenden Zeit zu suchen, und in ihr war es die Bundesschließung in der Wüste, die Gesetzgebung auf dem Sinai, die seinen Blick fesselte und bannte. Aber die Felsen des Sinai, ein Bild der unbeugsamen Härte, der unverbrüchlichen Geltung des Gesetzes, — und der Hall der Posaune, der Rauch und Blitz und Donner des Sinai, ein Zeugniß von der verzehrenden, zermalmenden Heiligkeit des Gesetzgebers, konnten ihn nicht Milde und Erbarmung lehren, konnten seine Stirne nur stählen zum Kampfe,

sein Auge nur mit dem Feuer verzehrenden Blitzes, seine Stimme nur mit der Kraft des Donners sättigen. Grade um so bedeutungsvoller aber erscheint es, daß er dort, wohin er in seinem gerechten Zorneseifer geeilt war, um sein entartetes Volk zu verklagen an der Stätte, wo die Heiligkeit Gottes sich im Feuerglanze offenbart hatte, daß er dort es erfahren mußte, wie Sturmwind, Erdbeben und Feuer zwar vor Jehovah hergehen, er selbst aber im stillen, sanften Sausen sich kundgibt. — In Elias und der Schule, die er herangezogen, stellt sich die Gipfelung der einseitig-gesetzlich-prophetischen Stellung dar, das Größte, Gewaltigste und Erhabenste, was sie hervorgebracht. Aber hier culminirt auch ihre Einseitigkeit und es tritt ihre Unzulänglichkeit an den Tag, ihre Unfähigkeit, die heilsgeschichtliche Entwicklung zum endlichen, gedeihlichen Ziele zu führen. Hier mußte sie umschlagen, und jener neuen Wendung in der Prophetie Bahn brechen, die bald darauf in Hosea und Jesaja ihre ganze Herrlichkeit zu entfalten beginnt. Schon in Elisa stellt sich ein Anfang dieser Umkehr dar.

Betrachten wir das Leben und Wirken des Elias im Einzelnen, so tritt uns in demselben eine ungewohnte Häufung von Wundern entgegen, welche die rationalistische Kritik theils durch exegetische Künste in ganz natürliche Ereignisse umzudeuten versucht, theils ohne Weiteres in das Gebiet der Mythe verwiesen hat. Man wird zugestehen müssen, daß diese Wunder zum Theil wenigstens einen durch ihre Aeußerlichkeit befremdenden Karakter an sich tragen, und daß wenn wir überhaupt in der biblischen Geschichte mythische Ausschmückungen anzunehmen berechtigt wären, hier (und in Elisa's Geschichte) mehr als irgendwo anders dieser Ausweg nahe liegt. Aber fassen wir die Geschichte unsres Propheten als ein lebendiges, organisches Glied der ganzen, großen Kette von göttlichen Wunderthaten, die vom Sinai bis auf Golgatha und den Oelberg sich erstrecken, und beachten wir dazu die Eigenthümlichkeit der Stellung und Umgebung des Elias, so wird sowohl das Auftreten des Wunders an sich, als auch die Häufung desselben und die vermeintliche Aeußerlichkeit desselben uns in anderm Lichte erscheinen. Mit einem Hosea und Micha, Jesaja und Jeremia können Elias und Elisa in dieser Beziehung nicht verglichen werden. Bei jenen war die Prophetie bereits in ein ganz andres Stadium ihrer Entwicklung eingetreten; ihr Standpunkt war ein viel innerlicherer, geistigerer, idealerer. Auch mit den gleichzeitigen und frühern Propheten im Reiche Juda können Elias und Elisa nicht zusammengestellt werden. Jene hatten den Tempel und seine Gottesdienste, hatten die fortdauernde Theokratie, das davidische Königthum und die davidische Tradition, wenn auch vielfach getrübt und verkommen, doch immer noch zur Folie und zum Rückhalte ihrer Wirksamkeit; diese aber würden ohne Wunder, ohne recht auffällige, d. h. äußerliche Wunder mit ihrer Wirksamkeit ohne Boden, ohne Ausgangs- und Anhaltspunkt gewesen seyn. — Wenn aber (z. B. von Winer) behauptet wird, die Wunder des Elias entbehrten zum Theil (er beruft sich dabei namentlich auf 2 Kön. 1., wo Elias den Hauptmann und seine 50 Kriegsknechte durch Feuer vom Himmel verzehren läßt) des sittlichen Gehaltes, so liegt diesem Vorwurf eben so sehr eine Verkennung der prophetischen Stellung des Elias, durch die er Organ göttlicher Gerichte und Repräsentant göttlicher Heiligkeit war, als eine unbefugte Vermengung des alttestam. gesetzlichen und neutestam. evangelischen (Luk. 9, 54 ff.) Standpunktes zu Grunde. —

Unter den Wundern im Leben des Elias haben besonders diejenigen, die an ihm verrichtet wurden (viel mehr, als diejenigen, die durch ihn verrichtet wurden) den Schein mythischer Ausschmückung an sich. Wir werden dies Verhältniß nicht unerklärlich finden, wenn wir erwägen, welch eine hohe, einzigartige (wenn auch einseitige) Stellung Elias unter allen Propheten des alten Bundes einnimmt. Das Gesagte gilt besonders von der Speisung durch die Raben zu Anfang seines Auftretens und von dem wunderbaren Ereigniß, womit seine irdische Laufbahn abschließt. Was das erste Wunder betrifft, so sind die rationalistischen Fündlein, die mit den Raben auch das Wunder hinweg eskamotiren (z. B. die ערבים sehen Bewohner einer benachbarten Stadt Oreb

oder Orbo gewesen, oder es seyen Araber, oder umherziehende Kaufleute darunter zu verstehen), schon längst dem Gericht der Kritik verfallen. Noch abgeschmackter wo möglich ist die Meinung von J. D. Michaelis, der an Aasraben (Corvus corax L.) dachte, welchen Elias ihre Beute — Feldwildpret, sogar junge Hasen — abgejagt habe. Auch die neueste Deutung (J. v. Gumpach, Alttest. Studien. Heidlb. 1852. S. 200 ff.), welche die Raben selbst Fleisch und Brod zugleich für den Propheten seyn läßt (indem sie K. 17, 5. übersetzt: und die eintreffenden — מְבִיאִים (?!) — Raben waren ihm Brod und Fleisch des Morgens" rc.), wird nur auf den Werth einer philologischen Erfindung Anspruch machen können. Wer es einmal nicht glauben kann, daß der allmächtige Gott dem in seinem Dienste verfolgten und verschmachtenden Diener auch durch Raben Fleisch und Brod senden konnte, wie bei andrer Gelegenheit ihn ein Engel mit Speise versah, der nehme nur immerhin zur Annahme mythischer Darstellung seine Zuflucht, dabei bleibt doch wenigstens der einfache, klare Wortverstand in Ehren. — Was nun ferner die Himmelfahrt des Elias betrifft, so ist wenigstens für diejenigen, die noch Bedenken tragen, auch die evangelische Geschichte als eine Sammlung von Mythen anzusehen, die geschichtliche Auffassung unsres Ereignisses eine Nothwendigkeit, denn die Verklärung Christi Matth. 17. ist als Thatsache nur haltbar, wenn 2 Kön. 2. Thatsache ist; der eine Bericht steht und fällt mit dem andern. Die Schwierigkeit, welche die dogmatische Zurechtlegung der Hinwegnahme des Elias (ebenso wie die des Henoch) darbietet, berechtigt am wenigsten dazu, die Sache aus dem Gebiete der Geschichtlichkeit in das der Mythe zu verweisen, denn es gibt viele dogmatische Fragezeichen, — und die ganze Eschatologie ist besonders reich an solchen, — die noch auf Antwort warten. — Freilich hat man in 2 Chron. 21, 12 ff., wonach dem Könige Joram von Juda noch eine strafende Schrift vom Propheten Elias zukommt, den Beweis finden wollen, daß die Fassung der Sage, welche dem Chronisten vorlag, nichts von einer Entrückung des Propheten gewußt habe, — denn, meint Winer, im Himmel werde der Prophet den fraglichen Brief doch gewiß nicht geschrieben haben. Letzteres wird ihm wohl ziemlich allgemein zugestanden werden; aber auch zu der Annahme, daß Elias in prophetischer Voraussicht den Brief während seines Erdenwandels geschrieben, und einem der Prophetenjünger zur spätern Bestellung übergeben habe, brauchen wir nicht unsre Zuflucht zu nehmen. Elias kann sehr wohl noch bis in den Anfang der Regierung oder Regentschaft des judäischen Joram hineingelebt haben (vgl. Keil, apolog. Versuch über d. Bb. d. Chronik, Berlin 1833. S. 310 ff.). — Im Allgemeinen vgl. die Commentare zu den Bb. der Könige von K. Fr. Keil (Mosk. 1846) und O. Thenius (Leipz. 1849); daneben auch die homiletische Behandlung des Stoffes von Gottfr. Menken (2. A. Bremen 1823) u. Fr. W. Krummacher (2. A. Elbf. 1835). Kurtz.

Elias, s. Franz v. Assisi.

Elias Levita (אֵלִיָּהוּ הַלֵּוִי), einer der ausgezeichnetsten jüdischen Grammatiker des 16. Jahrhunderts, der eine außerordentliche schriftstellerische Thätigkeit entwickelte, als rabbinischer Sprachkenner und Sprachlehrer, als hebräischer Kritiker und Dichter eines bedeutenden Rufes sich erfreute, in seiner Zeit und noch lange nach derselben als eine große Autorität für die Erforschung der hebräischen Sprache und Grammatik galt und die Kenntniß derselben unter Christen verbreitete, war der Sohn des Rabbi Ascher Levita, der auf dem Titel der von seinem Sohne Elias verfaßten Schrift Masoreth Hammasoreth den Beinamen אשכנזי (d. h. אַשְׁכְּנָזִי) oder „der Deutsche" führt. Diesen Beinamen führt auch gewöhnlich Elias Levita selbst. Schon dieser Beiname scheint die oft ausgesprochene Behauptung zu widerlegen, daß Elias aus Italien, namentlich aus Venedig, stamme. Allerdings hat er einen großen Theil seines Lebens in Italien zugebracht, aber schwerlich würde er diesen Beinamen erhalten haben, wenn er in Italien geboren wäre und nur seine Eltern Deutsche gewesen wären. Er war von Geburt ohne allen Zweifel ein Deutscher; er nennt sich selbst in der rhythmischen Vorrede seiner vorhin genannten Schrift „den Deutschen" und sein Freund, Zeitgenosse und Schüler, Se=

bastian Münster, sagt ausdrücklich, Elias sey von jüdischen Eltern zu Neustadt an der Aich, unweit Nürnberg, geboren. Seine Geburt fällt in das Jahr 1472, irrig nehmen Manche das Jahr 1469, Manche das Jahr 1477 als sein Geburtsjahr an. In seiner Geburtsstadt fand er seine Erziehung und Bildung; mit besonderem Eifer widmete er sich den grammatischen Studien in der hebräischen Sprache, in der er späterhin so Großes und Tüchtiges leistete, daß er auch den Beinamen המדקדק (d. h. הַמְּדַקְדֵּק) oder „der Grammatiker, der Sprachlehrer“ erhielt. Als er nach dem Tode der damals regierenden Markgräfin von Neustadt durch deren Sohn und Nachfolger (Casimir oder Georg) mit anderen Juden aus Neustadt vertrieben wurde, ging er nach Italien, lebte hier an verschiedenen Orten als Lehrer der hebräischen Sprache, und namentlich seit 1504 in Padua, wo er die hebräische Grammatik des Rabbi Mose Kimchi vortrug und einen Commentar zu derselben schrieb, den späterhin Sebast. Münster mit einer lateinischen Uebersetzung herausgab (Bas. 1531). Er blieb hier bis zum Jahre 1509, dann begab er sich, als er bei der damals erfolgten Einnahme und Plünderung Padua's sein Vermögen verloren hatte, nach Venedig und (1512) nach Rom, wo er namentlich bei dem Cardinal Aegidius von Viterbo eine überaus freundliche Aufnahme fand. Um diese Zeit war er bereits verheirathet. Mit Aegidius, der ihn selbst mit der Familie in sein Haus aufnahm und reichlich versorgte, trat er in ein enges Freundschaftsverhältniß; Elias unterrichtete seinen Freund und Wohlthäter eine Reihe von Jahren hindurch in der hebräischen Sprache und dieser machte ihn dafür mit den klaßischen Sprachen näher bekannt. In diese Zeit seines Aufenthaltes zu Rom fällt die Abfassung seiner grammatischen Werke הבחור (d. h. הַבָּחוּר) und ההרכבה (d. h. הַהַרְכָּבָה), beide Rom 1518. Sein Aufenthalt in Rom, sein inniges Verhältniß mit dem Cardinal Aegidius, die Verbindung, in welcher er hier noch mit andern Cardinälen und Bischöfen kam, das Lob, welches ihm von denselben und von christlichen Gelehrten gespendet wurde, die Auszeichnung, daß er selbst einen ehrenvollen Ruf vom Könige Franz von Frankreich erhielt, den er aber ausschlug, und die rühmliche Weise, mit der er in seinen Schriften von den Christen redete, erweckte ihm unter seinen Glaubensgenossen sogar den Verdacht, ein heimlicher Christ zu seyn, so daß er späterhin sich selbst gegen diesen Verdacht erhob. Bei der Plünderung Roms unter Karl V. (1527) verlor Elias abermals sein ganzes Vermögen; er verließ die Stadt und begab sich wieder nach Venedig, wo er bis zum Jahre 1540 blieb und namentlich auch sein Buch טוב טעם (d. h. טוּב טַעַם) über die hebräischen Accente, und sein Buch מסורת המסורת (d. h. מָסוֹרֶת הַמָּסוֹרֶת) über alttestamentliche Kritik, Venedig 1538, abfaßte; das zuletzt genannte Werk erschien deutsch von Semler 1772. In der rhythmischen Vorrede zu der zuletzt erwähnten Schrift vertheidigte sich Elias gegen den Verdacht, vom Judenthume abgefallen zu seyn, indem er erklärte: „Getrost bekenne ich — daß ich ein Lehrer der Christen gewesen bin und Mancherlei allerdings gethan habe, wisset aber des ohngeachtet auch dabei, daß ich, Gottlob! noch ein Jude bin!“ Im Jahre 1540 verließ er Venedig und folgte dem Rufe des bekannten Paul Fagius nach Isny in Schwaben, um demselben sowohl bei der Einrichtung einer neuen hebräischen Buchdruckerei, als auch bei der Herausgabe verschiedener hebräischer Bücher Beistand zu leisten. Er blieb bis zum Jahre 1547 in Isny, verfaßte einige neue Schriften, namentlich sein chaldäisch-rabbinisches Wörterbuch פתורגמן (d. h. פְּתוּרְגְּמָן) Isny 1541, während Fagius damals ein anderes lexikalisches Werk des Elias תשבי (d. h. תִּשְׁבִּי) genannt, in lateinischer Uebersetzung erscheinen ließ; zugleich zeigte er als Correktor hebräischer Bücher eine große Thätigkeit und Umsicht, obschon er bereits im hohen Alter stand. Fagius verließ im Jahre 1547 Isny und Elias ging darauf wieder nach Venedig, wo er zwei Jahre darauf, 1549, starb. Von seinen Kindern überlebten ihn nur seine Töchter. Vgl. *Jo. Christophori Wolfii,* Bibliotheca Hebraea. Hamb. et Lips. 1715. Vol. I. pag. 153 — 161; Vol. III. ibid. 1527. pag. 97 — 102 (wo auch die ihm gesetzte hebräische Grabschrift angeführt wird); Vol. IV. Hamb. 1733. pag. 782. Joh. Friedr. Hirt's Orientalische und Exegetische Bibliothek. VII. Theil. Jena 1755. S. 50 ff.; de Rossi,

Histor. Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke, aus dem Ital. übersetzt von C. H. Hamberger. Lpz. 1839. **Neudecker.**

Elieser, אֱלִיעֶזֶר (Gotthilf), LXX Ἐλιέζερ; 1) Abrahams Oberknecht (1 Mos. 24, 2.), wie es scheint, gebürtig von Damaskus (1 Mos. 15, 2., auch hier ist Ewalds Deutung künstlich); wäre, wenn Abraham kinderlos geblieben wäre, dessen Erbe geworden; wird endlich zur Brautwerbung für den Sohn seines Herrn nach Mesopotamien geschickt (1 Mos. 24.) und bewährt sich auch hier als ein Vorbild frommer und getreuer Diener eines Hauses.

2) Sohn des Moses von Zippora (2 Mos. 18, 4.), dessen Nachkommenschaft wir bis in die Zeit Davids kennen (1 Chron. 23, 15; 26, 25.). **Pf. Pressel.**

Eligius. Am Anfange der Regierung Chlothars II., im Jahre 588 oder kurz vorher, wurde Eligius zu Chatelat bei Limoges geboren. Das Land auf der linken Seite der Loire, das vordere Aquitanien, war nur zum geringsten Theile von Franken bewohnt und hatte seinen römisch-gallischen Karakter ziemlich unversehrt erhalten. Auch die Familie des Eligius (Eucherius und Terrigia waren seine Eltern) gehörte der romanischen, von Altersher christlichen, freien, grundbesitzenden Bevölkerung an. Eligius wurde zeitig nach Limoges zu Abbo, einem bewährten Goldschmied, welcher der königlichen Münzstätte vorstand, in die Lehre gegeben. Limoges ist nämlich ein alter, noch jetzt berühmter Sitz von Goldarbeitern und die Kunsthistoriker schwanken, ob sie den Anfang dieser Industrie in altgallische oder in römische Zeiten zurückverlegen, oder ihn einer byzantinischen Kolonie oder doch den Handelsverbindungen mit Konstantinopel (über Venedig oder längs der Donau) zuschreiben sollen. Eligius erlernte die Kunst seines Meisters und zeichnete sich unter Andern auch durch leichten und richtigen Gebrauch der Sprache und durch gottesdienstlichen Eifer aus. Er begab sich (wahrscheinlich um das Jahr 610) auf fränkischen Boden, in das Land der Seine, und zwar nach Paris selbst, in die Residenzstadt der neustrischen Könige. Er kam, vielleicht mit Empfehlung von Abbo, zu des Königs Schatzmeister, Namens Bobbo, wurde dessen Hausgenosse und dienstwilliger Schützling. Nicht lange nachher geschah es, daß Chlothar II. sich einen Stuhl von Gold und Edelsteinen machen lassen wollte. Es fand sich Keiner, der den Auftrag des Königs übernahm, bis Bobbo sich für Eligius das nöthige Material aushändigen ließ. Eligius brachte bald den bestellten Stuhl zum Könige. Er wurde gelobt und sollte bezahlt werden, da brachte er noch einen zweiten Stuhl hervor, den er aus dem übriggebliebenen sorgfältig zusammengehaltenen Materiale gemacht hatte. Der König erstaunte über seine Kunst und noch mehr über seine Ehrlichkeit. Eligius erhielt mehr Aufträge vom Hofe, welcher nach der Vereinigung des ganzen fränkischen Reiches im Jahre 613 eine große Pracht entfaltete. Er erwarb sich ein großes Vermögen, die allgemeine Achtung und die besondere Gunst des Königs, der ihn gerne in seiner nächsten Umgebung hatte und auf seine Treue um so sicherer baute, je ernstlicher Eligius sich geweigert hatte, ihm auf Heiligenreliquien den Eid der Treue zu leisten. Die Gewissenhaftigkeit und fromme Scheu, welche wir an Eligius bemerken, machten ihn empfänglich für eine geistliche Erregung, welche durch Columban im Frankenreiche hervorgebracht und um das Jahr 610 aus Burgund und Austrasien auch an den neustrischen Hof übergetragen worden war. Es ergriff ihn eine große Sorge um sein Seelenheil, er beichtete, büßte, betete, hielt sich endlich für versichert, daß seine Buße Gott angenehm wäre, und begann mit Begeisterung ein ascetisches Leben. Aber er ging nicht in die Einöde, um als Anachoret oder als Mönch zu leben, sondern er beharrte bei seinem Gewerbe, arbeitete fleißig mit seinem Gesellen, dem Sachsen Thille, bei aufgeschlagener Bibel, blieb in Paris und behielt seine Stellung in der Nähe des Königs. In der letztern gelang es ihm, unter den vornehmen Franken Genossen für seine fromme Richtung zu gewinnen. Er machte den Audoenus, der den Segen Columbans empfangen hatte und damals als Page, später als Geheimschreiber und Archivar beim Könige weilte, zu seinem ergebensten Freunde und Schüler. Er hatte schon sehr festen Fuß in Paris gefaßt und seine Kunst, seine Frömmigkeit und seine Einsicht zur Anerkennung bei Hohen

und Niederen gebracht, als Chlothar starb und dessen Sohn Dagobert, der schon seit 622 in Austrasien geherrscht hatte, im Jahre 628 den Thron bestieg. Dagobert beschloß die Reihe der kräftigen, aber übereinander selbst herfallenden Merowinger und begann die andere Reihe der thatlosen, sich selbst entnervenden. Er selbst hatte Kraft und Klugheit genug, um den Mächten zu begegnen, welche das Erbe Chlothars, das große Frankenreich, auseinander zu reißen und der Königsgewalt zu entwinden suchten. Aber er verschwendete den königlichen Schatz und die Abgaben seines Volks durch eine glänzende Hofhaltung und durch Prachtbauten und er unterlag der Wollust. Eligius, den er in seiner Jugend am Hofe seines Vaters Chlothar schon kennen gelernt hatte, war ihm zunächst seiner Kunst wegen willkommen. Er hat für den König eine große Menge von Geräthen aus Gold und Edelsteinen und für ihn und den Hof immer neue Schmucksachen fertigen müssen. Er gab Veranlassung und Anleitung zur Errichtung großer Gebäude und kostbarer Kunstdenkmäler, indem er die Prachtliebe des Königs für die Kirche ausbeutete. Dagobert hatte auch in kirchlicher Beziehung Freude an Eligius, denn dieser verschaffte dem Hofe wenigstens den Ruf von Frömmigkeit und Sitte, war anstatt des Hofes demüthig, enthaltsam und gottesfürchtig und brachte gute, verdienstliche, sündentilgende Werke (Almosen und Stiftungen) in Schwang. Dagobert wird mit dem Könige Salomo verglichen. Eligius ist hinsichtlich der Bathseba kein Nathan gewesen, aber er wurde des Königs Rathgeber in den wichtigsten Staatsangelegenheiten. Dagobert kam oft allein mit ihm zusammen, beschied ihn oft noch in der Nacht zu sich und ließ ihn nicht gern von seiner Seite. Er gab ihm wichtige Aufträge, schickte ihn z. B. nach Britannien, damit er dort Frieden mit dem Könige Judicahill schlöße. Eligius brachte den brittischen Fürsten mit sich nach Paris zurück und entledigte sich aller seiner Geschäfte zur großen Zufriedenheit Dagoberts. Dennoch verstand er sich nicht dazu, ein Staatsamt anzunehmen, und behauptete seinen außerordentlichen Einfluß als Privatmann. Es scheint, als hätte der König mit Umgehung des hohen Adels, der seine Spitze im Majordomus hatte, regieren wollen und als hätte ihm der Stand der Freien, welcher sich an die Kirche lehnte, in der Person des Eligius die Hand geboten. Dafür mußte Eligius den Neid und den Haß der Großen des Reiches erfahren, entwand aber seinen Feinden die Waffen dadurch, daß er nichts für sich begehrte, sondern sein Vermögen und des Königs Gunst nur für die Armen und für die Kirche besaß. Dürftige und Kranke aller Art (wir haben uns darunter besonders verarmte freie Franken zu denken) kamen in Schaaren und wurden gewöhnlich von des Eligius eigener Hand gewaschen, bekleidet, gespeist und beschenkt. Er gab oft Alles aus, was er hatte, und wenn er mit seinen zahlreichen Gästen zu Tische gehen wollte, wurde oft erst durch den König oder durch reiche Freunde die Nahrung herbeigeschafft, welche er im festen Gottvertrauen ruhig erwartet hatte. Dagobert gab ihm die Erlaubniß, die Hingerichteten zu beerdigen und seine Diener mußten deshalb immer mit dem Spaten zur Hand seyn. Auf Schiffen wurden damals viele Gefangene, vorzüglich Sachsen, nach Paris gebracht, um da als Sklaven verkauft zu werden. Er kaufte 20, 30, 50 auch 100 auf einmal, führte sie vor den König, ließ ihnen Freibriefe geben und gestattete ihnen dann, entweder nach Hause zurückzukehren, oder bei ihm als Freunde zu bleiben, oder Mönche zu werden. Die Zahl der Mönche mehrte er auf jede Weise. Er veranlaßte sehr viele Personen beiderlei Geschlechts, diesen Stand zu erwählen; er gründete Mönchs- und Nonnenklöster und unterstützte sie verschwenderisch. Zu diesem Zwecke konnte er auch über die Kasse des Königs verfügen. Seine größten Stiftungen sind Solignac bei Limoges (im Jahre 632), wo bald 150 Mönche versammelt waren und ein Nonnenkloster zu Paris, welches 300 Bewohnerinnen zählte. Eligius wanderte oft von Kloster zu Kloster, weilte mit der größten Andacht in Luxeuil, der Musterstiftung Columbans, und hatte nur das im Sinne, Columbans Werk fortzusetzen und zunächst in Neustrien durch eine Nachahmung Luxeuils in Solignac einzubürgern. Er gründete und zierte mehrere Kirchen, z. B. die der HH. Paulus und Martialis in Paris und trug viel zum Schmucke der Gräber der Heiligen bei. Auf Kosten des Königs erhielt der h. Martin

von Tours eine glänzende Ruhestätte und was Eligius für den h. Dionysius bei Paris erfand und ausführte, hatte damals in Gallien nicht seines Gleichen. Aber er war nicht nur um den äußeren Glanz, sondern auch um die gute Regierung der Kirche besorgt. Manche Besetzung von Bischofsstühlen in der Zeit Chlothars II. und Dagoberts I. ist unter seinem Einflusse geschehen. Dagobert erklärte es für ein Vorrecht und eine Pflicht der Könige, die Vortrefflichsten und Frömmsten zum Bischofsamte zu berufen. Diese Erklärung wird wohl jenem kleinen ascetischen Kreise ihren Ursprung verdanken, welcher nicht ohne des Eligius Zuthun am Hofe entstanden war. Aus diesem Kreise waren schon mehrere selbst Bischöfe geworden. Eligius nahm ohne diese Würde eine wichtige Stelle in der Kirche Frankreichs ein. Es scheint, daß er durch den König und zwar auf dem synodalen Wege den Unordnungen, welche in Bisthümern und Abteien eingerissen waren, zu steuern suchte und die Häresie bekämpfte. Sein Name hatte im ganzen Volke einen guten Klang. Man liebte ihn wegen seiner schrankenlosen und aufopferungsvollen Wohlthätigkeit, man bewunderte ihn wegen seiner Kunstfertigkeit, man pries ihn, weil er als ein Mann aus dem Volke dem Könige nahe stand, man staunte seine Gottesfurcht und Enthaltsamkeit an und verehrte seine Thaten im Namen Gottes gethan. Man ließ es sich nicht nehmen, daß er wunderbare Heilungen vollbrachte, in die Zukunft sah und höhere Mächte nach seinem Willen lenkte. Er selbst bezeichnete mehrmals Erfolge seiner Handlungen als natürlich und wandte in andern Fällen die Ehre des Wunders diesem oder jenem Heiligen, zuletzt immer dem Heiland, zu. Aber er besaß auch eine außerordentliche Glaubensstärke, vermöge welcher er mit der größten Zuversicht die Hülfe der Heiligen und Gottes selbst in Anspruch nahm, über den Willen und das Befinden der Menschen gebot, alle Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellten, und alle Dämonen ohne Weiteres besiegen zu müssen meinte. So fühlte er selbst seinen geistlichen Beruf immer mehr, legte die prächtigen Hofkleider ab, gürtete seinen groben Rock mit einem Stricke und war auch äußerlich schon zu einem Volksheiligen geworden, als König Dagobert im Jahre 638 starb und mit der Regentschaft für den Knaben Chlodwig II. der Sieg der Majoresdomus über die verfaulende Dynastie der Merowinger begann. Im Jahre 640 wurde Herchenoald Majordomus, ein Mann, der seinen Platz rühmlich ausfüllte, aber kein Freund des Eligius war. Wahrscheinlich wurden beide Männer durch die Verschiedenheit ihrer Ansichten von der staatlichen Stellung der fränkischen Großen und durch die Verschiedenheit ihrer Nationalitäten und ihres nationalen Verhältnisses zur Kirche von einander getrennt. Das Ansehen und die Sinnesart des Eligius wurden in der Residenzstadt lästig. Da benützte man die Gelegenheit, ihn zu entfernen. Es wurden zwei Bisthümer erledigt, man gab das bedeutendere, nämlich Rouen, dem vornehmen Audoenus und beschenkte den Eligius mit dem andern, welches die Städte St. Quentin, Tournay, Noyon, eine nicht benannte flandrische Stadt, Gent und Courtray umfaßte und im Norden unter den noch heidnischen Franken an der unteren Schelde eine unbestimmte Grenze hatte. Eligius wurde gegen seinen Willen zum Kleriker geschoren und erhielt nach einem kurzen Verzuge, den er den Kirchengesetzen schuldig zu seyn meinte, mit Audoenus die bischöfliche Weihe in Rouen am 14. Mai des dritten Jahres der Regierung Chlodwigs II. Er begab sich in seine Diöces und nahm seinen Sitz in Noyon, d. h. in der Stadt, welche von den ihm untergegebenen der königlichen Residenz am nächsten lag. Seinen Amtspflichten gab er sich ganz hin und erfüllte sie so eifrig, wie es in jener Zeit unerhört war. Hauptsächlich nahm er sich der Predigt an. Zu derselben war er durch seine allgemeine Bildung, durch große Menschenkenntniß, durch Vertrautheit mit dem Wesen des armen fränkischen Volkes, durch Gewandtheit und Kraft der Rede, durch Begeisterung für das leibliche und geistige Wohl seiner Mitmenschen, durch fleißiges Lesen der heiligen Schrift und durch genaue Bekanntschaft mit den kirchlichen Zuständen und der kirchlichen Literatur des Landes vorbereitet. Er reiste in allen Städten seiner Diöces herum und predigte beinahe täglich. Er fand die schon getauften Franken noch sehr in ihrem nationalen Heidenthume befangen. Sie waren rohe, wüste, leidenschaftliche Menschen und kannten be-

sonders in ihren alten heidnischen Festlichkeiten keine Schranke. Er konnte sie nur mit Mühe in der Kirche versammeln, sie zur Ruhe und Andacht bringen, sie mit der Vorstellung ihrer Hingegebenheit an den Teufel und an die ewige Verdammniß schrecken, sie zur Unterwerfung unter die Kirche, zum Zahlen des Zehnten und zur Darbringung von allerlei Gaben bewegen. Schon dabei mußte er manchmal Hohn, Spott und Drohung erfahren; selbst der niedere Klerus war nicht immer in Uebereinstimmung mit dem strengen, fremden Bischofe. Aber wenn er ihnen ihre wilden Tänze, Gesänge und Gelage wehren wollte, so setzten sie insgesammt „dem Römer“ offenen Widerstand entgegen und es half nichts, daß er sie zur Strafe auf Zeit ganz an ihre Dämonen dahingab. Er trug das Evangelium auch zu den nördlichen Bewohnern und Nachbarn seines Sprengels, zu den Flandrern, Antwerpnern, Friesen, Sueven und den andern Barbaren an der Meeresküste. Er mußte auf seiner Missionsreise viel leiden, oft Todesgefahr ausstehen, aber er bewog doch in ziemlich kurzer Zeit eine große Menge Heiden, die Taufe anzunehmen und sich die christlichen Priester gefallen zu lassen. Eine größere Wirksamkeit hat Eligius ausgeübt durch seinen eigenen Lebenswandel, durch seine Sorge für die Armen und Kranken, durch die Bildung seiner nächsten klerikalen Umgebung, durch seine Bemühungen um die Ausbreitung und Verbesserung des Klosterlebens und durch Gründung und Schmückung von Klöstern und Kirchen, für welche er ein eifriger Reliquiengräber wurde. Das Alles hielt übrigens den Eligius nicht ab, sich einen nicht ganz unbedeutenden Einfluß auf den Hof und die fränkische Reichskirche zu erhalten oder neu zu erwerben. Am Hofe vermittelte wahrscheinlich die Gemahlin Chlodwigs, die aus dem frommen England herübergeholte Bathilde, sein wieder häufigeres Erscheinen, was ihn freilich mit den Majoresdomus von Neustrien und von Austrasien und Burgund keineswegs zu befreunden geeignet war. Aber in kirchlichen Angelegenheiten mußten Hof, Adel und Episcopat den Eligius und seinen Freund Audoenus gewähren lassen. Es wurde im Jahre 644 die Reichssynode von Chalons an der Saone gehalten, wo großer Unfug in der Besetzung und Verwaltung der Bisthümer und Abteien aufgedeckt, gerichtet, bestraft und für die Zukunft mit Strafen bedroht wurde. Die Kanones von Chalons sind insgesammt von der kleinen, strengen Partei, deren Haupt Eligius war, der damit wenig zufriedenen Mehrheit der Bischöfe diktirt worden. Des Eligius Ansehen erhellt aus dem Verfahren gegen den Metropoliten Theodosius von Arles. Dieser hatte viele Kirchengesetze übertreten und fürchtete in Chalons abgesetzt zu werden. Er scheute sich deshalb, die Stadt zu betreten, ließ aber den versammelten Vätern eine Schrift zukommen, in welcher er sich seinem Klerus gegenüber zur Kirchenbuße verpflichtete. Die Synode suspendirte ihn nun als einen Pönitenten von seinem Amte und verkündigte den Beschluß in einem besonderen Schreiben. Das Dekret hatte Eligius in der Provence zur Geltung zu bringen. Mit diesem Auftrage wurde er in die Provence geschickt, wo er überall sehr ehrenvoll aufgenommen worden ist und sich wahrscheinlich auch mit Theodosius zum Vortheil der kirchlichen Auktorität verständigt hat. Wir finden den Eligius ferner auf einer Synode zu Clichy bei Paris (später St. Ouen genannt und noch später mit Paris verbunden), wo im Jahre 952 König Chlodwig II. die Exemtion der Abtei St. Denis aussprach. Die so geehrte Abtei hatte freilich von demselben Könige ganz kurze Zeit vorher eine Beraubung zu erdulden gehabt. Bei einer Hungersnoth nahm Chlodwig die silberne auf Kosten Dagoberts von Eligius gefertigte Decke der Wölbung über dem Grabmale des Dionysius hinweg und ließ das daraus gewonnene Geld den Armen geben. Die ersten Jahre des sechsten Jahrzehnts des siebenten Jahrhunderts brachten der römisch-katholischen Kirche des Abendlandes den Schmerz, den Pabst Martin im monotheletischen Streite vom Kaiser verfolgt, gefangen genommen und verbannt, endlich in der Verbannung sterben zu sehen. Der Pabst hatte sich zeitig auch an die gallischen Bischöfe gewandt und unter Anführung des Eligius und Audoenus hatte sich auch die Mehrzahl für den Pabst und gegen die monotheletische Ketzerei erklärt. Es fehlte nicht viel, das jene Beiden nach Rom zum Konzil geschickt worden wären. Mit Eifer verfolgten sie die Monotheleten in Frankreich.

Es wurde in Orleans eine Synode gehalten (trotz des Scheines, als wollte Audoenus diese Synode vor dem Jahre 640 gehalten seyn lassen, müssen wir sie wegen des Pabstes Martin in die Zeit von 650 bis 655 versetzen) und ein in Autun vorgefundener Ketzer nach vielen vergeblichen Versuchen von einem Bischofe Salvius des Irrthums überführt. In Folge dessen vertrieb ihn eine Stadt nach der andern aus ihren Mauern und er mußte Gallien verlassen. Um dieselbe Zeit wuchs, wie es scheint, des Eligius Einfluß am Hofe wieder und Erchenoald sah sich zu einer größeren Ueberwachung des Bischofs veranlaßt. Da starb im Jahr 656 Chlodwig und die dem Eligius ergebene Königin Bathilde regierte im Namen ihres noch sehr jungen Sohnes Chlothar. Erchenoald stand fast allein im Wege und auch dieser starb noch im Jahre 656. Eligius, der Beargwohnte, Beaufsichtigte und Geplagte, sah sich wieder eingesetzt in das volle Vertrauen des königlichen Hofes. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode. Dieser trat am 30. November 658 oder 659 ein. Eligius starb in Noyon, nachdem er sein baldiges Ende vorhergesehen und verkündigt, nachdem er für seine Gemeinde gebetet, von den Seinen in rührender Weise Abschied genommen und ihnen die Klöster genannt hatte, in welche sie sich nach seinem Tode begeben sollten, im Vertrauen auf den einzigen Heiland, der ihm die Thür des Lebens aufthun und ihn vor dem Fürsten der Finsterniß und vor den Gewalten in der Luft mit seiner Rechten schützen und in den Ort der Labung einführen sollte. Die Königin Bathilde erschien sogleich am 1. Dezember in Noyon und folgte nach einem von ihr angeordneten Fasten dem Sarge des Eligius, der unter großem Zusammenflusse von Bischöfen, Geistlichen, Mönchen, vornehmen Laien und einer großen Menge Volkes in der Kirche des h. Lupus (später St. Eligius genannt) beigesetzt und im Jahre 660 vom Bischofe Mummolenus in einen Ausbau hinter dem Altare übergetragen wurde. Bald erzählte man sich Wunder, welche an seinem Grabe geschahen, man schrieb seinen Reliquien heilende Kräfte zu, verehrte ihn als einen Heiligen und widmete ihm Kirchen. Seine Politik wurde in Neustrien fortgesetzt und ausgebildet von Ebroïn, der aber dadurch, daß er selbst Majordomus wurde, in einen Kampf mit dem hohen Adel des Reiches eintrat, in welchem er erst moralisch unterging und dann sein Leben lassen mußte. — Quelle ist einzig und allein die Vita S. Eligii, die sich selbst dem Audoenus zuschreibt, aber sicher in der uns vorliegenden Gestalt und Ausdehnung nicht von demselben herrührt. Siehe *d'Achery*, Spicilegium. 2. ed. T. II. p. 76 — 123. In dieser Lebensbeschreibung befindet sich ein Auszug aus seinen Predigten; dieser Auszug existirt auch als Traktat unter dem Titel de rectitudine catholicae conversationis, ist aber von den Herausgebern der Werke Augustins (T. VI. Append. p. 745) als fast wörtlich aus den Predigten des Cäsarius von Arles entlehnt nachgewiesen worden. Man kann ihn also nicht für die kirchlichen Verhältnisse des nördlichen Frankreichs in der Mitte des siebenten Jahrhunderts benützen, wie es Heinrich Rückert in seiner Culturgeschichte gethan hat. Die 16 Predigten, welche man ihm sonst zuschreibt (Bibl. max. patr. T. XII. Lugd. 1677. p. 300—322), sind wahrscheinlich aus der Zeit der Karolinger. Ein Brief des Eligius an Desiderius, Bischof von Cahors, findet sich in *Canisii* Antiqu. Lection. ed. Basnage T. I. p. 646.

Albrecht Vogel.

Eliot, John, geb. 1603 oder 1604 in England, begab sich, nachdem er seine Studien zu Cambridge gemacht und eine Zeit lang bei einem, wegen seines Uebertrittes zu den Independenten abgesetzten, nunmehr als Erzieher wirkenden Geistlichen, als Lehrer gewirkt hatte, im Jahre 1631 nach Neu-England, unter dem Versprechen, einer Anzahl Independenten, welche in nächster Zeit nach Neu-England überzusiedeln beabsichtigten, nach deren Eintreffen als Seelsorger in der von ihnen gemeinsam gegründeten Niederlassung zu dienen. Nachdem er die Zwischenzeit bis zu dem Eintreffen dieser Gesinnungsgenossen dadurch ausgekauft hatte, daß er vorläufig in die Stelle eines nach England verreisenden Geistlichen bis zu dessen Rückkehr eintrat, zog er nach Ankunft seiner Freunde mit ihnen nach Roxbury. Hier wirkte er mit rastlosem Eifer bei mächtigen Schwierigkeiten, die durch äußere wie innere Umstände geboten wurden, unter großem

Segen, aber wie sehr auch seine Kraft durch sein Amt in Anspruch genommen wurde, so fühlte er sich doch nicht befriedigt, sondern es erwachte in ihm das Verlangen, auch den heidnischen Indianern der Umgegend das Evangelium zu verkünden, und dieses Verlangen wurde bei ihm immer lebhafter und mächtiger, bis er unter schwerem Kampf davon bewältigt zu dem Entschlusse kam, auch den Heiden dienen zu wollen. Er ließ sich nun aber keineswegs von seinem Eifer hinreißen, sondern in bewunderungswürdiger Nüchternheit und Geduld suchte er sich zuvor zu der neuen Wirksamkeit zu befähigen, indem er sich an das Erlernen der schwierigen Indianersprache begab, während er seinem Amte an seiner Gemeinde zugleich nicht den geringsten Abbruch that. So war das Jahr 1646 herangekommen, ehe er sich für befähigt hielt, den Indianern das Evangelium anzutragen; am 28. Okt. dieses Jahres begab er sich in Begleitung einiger Freunde zu der nächsten Horde. Seine erste Verkündigung des Wortes vom Heil machte sofort einen gewaltigen Eindruck; wiederholte Besuche verstärkten diesen; sämmtliche Kinder der Horde wurden ihm im December zum Unterricht angeboten, und Erwachsene wünschten unter seine Seelsorge zu treten. Mit seinem praktischen Blicke erkannte er bald, daß es zur Förderung des Christenthums unter ihnen durchaus nothwendig sey, sie von dem schweifenden Leben zu entwöhnen und in feste Ansiedelungen zu sammeln, und obwohl er die Schwierigkeiten erkannte und ermaß, welche bei den Indianern im Wege lagen, so ließ er sich dadurch doch nicht abschrecken, die Sache rüstig in Angriff zu nehmen. Unter seiner persönlichen Anleitung und Bethätigung wurde ein Platz zum Wohnort abgemessen und in überraschender Schnelle mit Häusern bebaut. Nonanetum-Wonne wurde diese erste feste Niederlassung benannt. Unermüdlich den größten Mühseligkeiten trotzend, alle Hindernisse kühn angreifend und siegreich bewältigend, ging er mit seiner Wirksamkeit in immer weitere Kreise voran, und bis zum Jahre 1674 hatten sich unter seiner Obhut 14 kleinere oder größere Ortschaften gebildet, in welchen das Gemeindeleben nach der von ihm vorgeschlagenen Verfassung geordnet war. Bei alle der Arbeit, die ihm aus dieser Wirksamkeit erwuchs, wußte er doch auch seiner Gemeinde zu Roxbury zu dienen, die ihn seines Amtes nicht entlassen wollte, und zugleich eine Uebersetzung der heil. Schrift und anderer guter Bücher für seine Indianer in ihre Sprache anzufertigen. Lange Zeit bestritt er auch alle Kosten, die mit seiner Wirksamkeit verbunden waren, aus eigenen Mitteln, später aber fand er Geldunterstützung, namentlich in England, und so wurde es ihm ermöglicht, im Jahre 1661 zunächst seine Uebersetzung des Neuen Testamentes im Druck erscheinen zu lassen. Das Jahr 1674 traf Eliot mit einem harten Schlage. Der Häuptling eines unbekehrten Stammes, geschworner Feind des Christenthums und der englischen Ansiedler, fing an mit Feuer und Schwert über die Eliotischen Niederlassungen hereinzubrechen und vernichtete sie sämmtlich. Der Häuptling verlor zwar in diesem Kriege sein Leben, und es ward dadurch Friede, allein es war durch den Krieg nicht bloß äußerlich harter Schaden angerichtet, die bekehrten Indianer waren nicht nur zerstreut, sondern viele derselben waren auch abgefallen, und da Eliot seinen Indianern den Rath gegeben hatte, den Engländern nicht zu Hülfe zu kommen, als sie angegriffen waren, weil er gehofft hatte, so sein Volk vor dem blutdürstigen Häuptling zu decken, so galt er mit den Seinen auch noch als Verräther. Aber wie hart Eliot auch betroffen war, er brach nicht zusammen, sondern, obwohl ein Greis, setzte er die ihm gebliebene Kraft noch einmal freudig ein, und es gelang ihm, den Schaden in großem Maße wieder auszugleichen. Endlich schwächer werdend fand er in Roxbury die nachgesuchte Entlassung, um das Uebrige seiner Kraft den Indianern widmen zu können; sehr erschüttert wurde er durch den im Jahre 1686 erfolgten Tod seiner ihm gleichgesinnten und gleich gearteten Frau. Allmälig kam es dahin, daß er das Haus und das Lager hüten mußte, aber auch da noch konnte er nicht ruhen, sondern er erbat sich einen blinden Negerknaben, eines Sclaven Sohn, und diesen unterwies er in dem Wege des Heils, wobei er ihm die Bibelsprüche so lange vorsagte, bis er sie inne hatte. Nach schwerem Todeskampf entschlief er zu Anfang des Jahres 1690. Quelle: The life and death of the renowned Mr. John

Eliot, who was the first preacher of the Gospel to the Indians in America, written by Cotton Mather. 1691. Eine selbstständige Bearbeitung: Johann Eliot und die Familie Mayhew, die Apostel der Indianer, von Joh. Hartwig **Brauer**, in dessen Beiträgen zur Geschichte der Heidenbekehrung. Erster Beitrag. 2. Aufl. 1847. Brauer.

Elipandus, s. Adoptianismus.

Elisa (אֱלִישָׁע, Ἐλισσαῖος, Elisaeus), Prophet im Reiche Israel, wo er unter den Königen Joram (seit 896 v. Chr.) bis Joas seit 840 v. Chr. mindestens ein halbes Jahrh. lang wirkte. Er war der Sohn Saphats aus Abelmechola, und wurde von Elias vom Pfluge weg zum Prophetenamte berufen, indem derselbe seinen Mantel über ihn warf (1 Kön. 19.). Elisa bat sich nur so viel Zeit aus, seinen Vater und seine Mutter noch einmal zu küssen, dann folgte er dem Propheten. Vor der Entrückung des Elias, deren Zeuge er seyn durfte, erflehte er sich von dem Meister, gleichsam als dessen erstgeborner Sohn, ein doppeltes Erbtheil seines Geistes (2 Kön. 2.). Der dem Elias entfallene Mantel bahnt ihm einen trockenen Weg durch den Jordan, und die Prophetenschüler von Jericho erkennen ihn willig als ihren Meister an. In seinem Leben stellt die h. Urkunde (2 Kön. 2—13,) uns eine noch weit größere Häufung von Wundern dar als in dem Leben seines Vorgängers Elias (s. d. Art.). In Jericho macht er durch hineingeworfenes Salz das Wasser einer bittern Quelle genießbar. In der Nähe des abgöttischen Bethel verhöhnen ihn 42 Knaben durch den spottenden Zuruf: „Kahlkopf! fahre auf!“ (nämlich wie Elias); der Prophet flucht ihnen im Namen Jehova's und die Knaben werden sämmtlich von zwei Bären, die aus dem Walde hervorbrechen, zerrissen. Während eines Krieges der verbündeten Könige von Juda (Josaphat) und Israel (Joram) gegen Moab erquickt er das verschmachtende Kriegsheer jener in der dürren Wüste durch Herbeiführung eines Regengusses. Einer verschuldeten Prophetenwittwe hilft er durch wunderbare Vermehrung ihres kleinen Vorraths von Oel aus ihrer Noth; einer gastlichen Sunamitin verheißt er einen Sohn und erweckt ihn später vom Tode; bei einer Theuerung macht er den Prophetenschülern durch eine Handvoll Mehl bittere Koloquinten genießbar und speist mit 20 Gerstenbroden eine Menge Volks; den Syrer Naeman, Benhadads Feldhauptmann, heilt er vom Aussatze und bestraft seinen heuchlerischen, geldgierigen Diener Gehasi mit derselben Krankheit, von der er jenen geheilt; einem Prophetenschüler, dem ein geliehenes Beil in den Jordan gefallen war, hilft er, indem er das Beil aus der Tiefe aufsteigen und auf dem Wasser schwimmen läßt. Dem Könige Joram von Israel verkündet er Benhadads geheime Anschläge; dieser schickt eine große Heeresmacht nach Dothan, um den Propeten zu fangen; Elisa's Diener will schon verzagen, doch der Prophet tröstet ihn mit der Versicherung: „Derer, die bei uns sind, ist mehr, denn Derer, die bei ihnen sind;“ auf sein Gebet öffnet Jehovah dem Knaben die Augen, und siehe, da war der ganze Berg voll feuriger Wagen und Rosse um Elisa her; des Propheten Gebet schlägt dann die Feinde mit Blindheit, er selbst führt sie nach Samaria, heilt, beschützt, speist und entläßt sie in Frieden. Aber Benhadad ist damit nicht befriedigt, er belagert Samaria; eine entsetzliche Hungersnoth tritt ein; Joram, der den Propheten als die Ursache der Belagerung ansieht, gibt den Befehl, ihn zu tödten, bereut aber sogleich seine Uebereilung; Elisa verkündet ihm schon für den nächsten Tag unerhörte Wohlfeilheit; ein Ritter aus der Umgebung des Königs meint zwar, das sey unmöglich, selbst wenn Jehovah Fenster am Himmel mache; Elisa erwidert ihm, daß er es sehen, aber nicht davon genießen werde; in der nächsten Nacht ziehen die Belagerer, von Jehovah geschreckt und durch ein herannahendes ägyptisches Heer bedroht, mit Zurücklassung des ganzen Lagers eiligst von dannen; des Propheten Weissagung erfüllt sich, der ungläubige Ritter wird im Gedränge erdrückt. Mit Thränen im Auge verkündet er dem syrischen Hauptmann Hasael seine bevorstehende Thronbesteigung, denn er gedachte alle der Noth, die dieser, von Jehovah zum Rächer über Israel bestellt, seinem Volke bringen werde; dann läßt er den israelitischen Feldhauptmann Jehu zum Könige und Ausrichter des göttlichen Strafgerichtes über Ahabs Haus salben. Unter Jehu's

Regierung scheint Elisa, von öffentlicher Wirksamkeit zurückgezogen, mehr still im Kreise seiner Schüler gelehrt und gewirkt zu haben. Jehu's Sohn, Joas, schließt sich ihm, ohne jedoch vom Kälberdienst zu lassen, mit vertrauensvoller Pietät an. Unter ihm starb Elisa, nachdem er dem Könige symbolisch dreimaligen Sieg über die Syrer verkündet hatte. Joas, von tiefem Schmerz über den Verlust ergriffen, ruft ihm nach: „Mein Vater! mein Vater! Wagen Israels und seine Reuter.“ Noch im Grabe geschieht ein Wunder an seinem Leichnam; ein Todter, der zufällig in das Grab geworfen mit seinen Gebeinen in Berührung kam, wird dadurch in's Leben zurückgerufen.

In Beziehung auf die Häufung der Wunder im Leben des Elisa gilt dasselbe, was oben bereits bei Elias darüber gesagt worden ist. Hier sind noch zwei Punkte zu erwähnen, einerseits die Gleichartigkeit etlicher dieser Wunder mit den von Elias verrichteten, die sie als eine nur wenig modificirte Copie der letztern erscheinen läßt, — und andererseits der gegensätzliche Karakter, den die meisten Wunder des Elisa im Verhältniß zu denen des Elias an sich tragen. Elisa's Wunder sind meistens helfender und heilender Art, die des Elias dagegen meistens Aeußerungen richterlich strafenden Zornes. Der Gegensatz ist indeß kein durchgreifender. Wie in dem Verhältnisse des Elias zur Wittwe von Zarpath auch die helfende und heilende Seite des Prophetenamtes vertreten ist, so tritt auch die richterlich strafende Seite bei Elisa an Gehasi, dem Ritter Jorams und den höhnenden Knaben von Bethel hervor. Daß aber in Elias die herbe, rücksichtslose Strenge, in Elisa die erbarmende Milde vorherrscht, erklärt sich theils aus dem verschiedenen Karakter der beiden Propheten (Elias und Elisa ergänzen sich in ähnlicher Weise wie auf anderm Gebiete Moses und Josua, David und Salomo), theils aus der mehrfach veränderten Situation des Staats- und Volkslebens in Israel mit der Elisa's Wirksamkeit es zu thun hatte. Wenn aber zweimal im Leben des Elisa sich eine Wunderwirkung findet (die Mehrung des Oels und die Todtenerweckung), die unter theilweise ähnlicher Situation auch schon bei Elias vorgekommen war, so hat dies offenbar die Bedeutung, es zum Bewußtseyn zu bringen, daß Elisa ein Fortsetzer des Berufes seines Meisters, ein zweiter Elias, sey (ähnlich wie Josua durch die Trockenlegung des Jordans, — und auch Elias selbst durch das analoge Wunder — als zweiter Moses dargestellt werden soll). So weit stimmen wir mit der mythischen Auffassung überein; aber wir meinen, daß nicht bloß die Mythe, sondern auch die Geschichte sinnvolle Gedanken und bedeutsame Wiederholungen schaffen könne. **Kurtz.**

Elisabeth (אֱלִישֶׁבַע Sept. *Ἐλισαβέϑ,* Vulg. Elisabeth, N. T. *Ἐλισαβετ,* die bei Gott schwört, ächte Gottesverehrerin). 1) Gattin des Hohepriesters Aaron, 2 Mos. 6, 23. 2) Gattin des Priesters Zacharias und Mutter Johannes des Täufers, Luk. 1, 5. 7. 13. 24. 40. 41. 57. Sie war wie levitisch so auch von Herzen fromm und gottergeben, was sich aus der Erzählung in allen von ihr erwähnten Zügen zu erkennen gibt, und wird mit Recht zu den heiligen Frauen der Bibel gezählt. Sie wird Luk. 1, 36. eine Verwandte der Maria genannt. In Beziehung auf diese Verwandtschaft lassen sich mehrere Fälle denken. Abzuweisen ist vor Allem die schon von dem Manichäer Faustus geäußerte Ansicht, es habe demnach Maria aus dem Geschlechte Levi abgestammt; der Engel bezeichnet sie V. 32. ausdrücklich als eine Nachkommin Davids. Da Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Stämme nur dann untersagt waren, wenn in Ermanglung von Söhnen die Töchter das väterliche Erbgut in Besitz nahmen; so kann entweder gedacht werden, daß die Mutter Elisabeths — denn ihr Vater war nach Luk. 1, 5. ohne Zweifel Priester, — aus dem Geschlechte Davids oder die Mutter der Maria aus dem Geschlechte Aarons war. Die erstere Ansicht hat mehr für sich (vgl. Heß, Leben Jesu 1, 17.). Mit der ächten Frömmigkeit verband sich bei ihr auch große Lebensweisheit, weßhalb die jüngere Maria sich so vertrauensvoll in ihrer eigenthümlichen Lage an sie wenden konnte. Sie war auch die erste Person, welche den Anbruch des Neuen Bundes mit Bestimmtheit erkannte, und Maria als die Mutter des Weltheilandes begrüßte, Luk. 1, 43. **Vaihinger.**

Elisabeth, die Heilige, eine Tochter des Königes Andreas (II.) von Ungarn, und Gertruds von Meran, im Jahre 1207 zu Preßburg geboren, ward schon in ihrem vierten Jahre zur Gemahlin des, damals 10jährigen Ludwig von Thüringen bestimmt, mit ihm auf der Wartburg bei Eisenach verlobt und gemeinschaftlich erzogen unter den Augen des Landgrafen Hermann I. und seiner Gemahlin Sophie von Bayern. Ein anmuthreiches Kind, entfaltete sie frühe an jener Stätte, die schon zuvor der berühmte Sitz ritterlicher Kunst und weltlicher Minnedichtung gewesen war, auch den tiefen Zug inniger und aufopferungswilliger Frömmigkeit, der aus ihrem ganzen kurzen Leben und mannigfachen Leiden über das ganze Mittelalter hin leuchtet. Zu dieser ernsten Gemüthsrichtung trug nicht wenig die Botschaft aus der Heimath von der Ermordung ihrer noch jungen Mutter bei. Sie kniete fleißig vor dem Altar der Schloßkapelle hin, legte die goldene Krone, die sie zu tragen pflegte, vor dem Bilde des Gekreuzigten nieder, theilte alles Geld, das sie zum Geschenke bekam, und Speisen, deren sie habhaft werden konnte, unter die Armen und Hungernden aus, übte sich in Entbehrungen und im Umgange mit geringen Leuten, und wurde in alle dem durch das Mißfallen der Landgräfin und den Spott des Hofgesindes nicht gestört, sondern befestigt und gesteigert. Der junge Landgraf blieb ihr treu und feierte im Jahre 1221 (nach Andern schon 1220) seine Vermählung auf der Wartburg. Elisabeth wird in Chroniken und Liedern als „vollkommen an dem Leibe, braun von Angesicht und schön, schwarz von Haaren, schlank in der Gestalt, ernst im Wandel, züchtig in den Sitten“ geschildert. Ihrem Gemahl widmete sie einen zärtlichen Gehorsam in allen Stücken, ohne von ihm an ihren geistlichen Uebungen gehindert zu seyn. Allnächtlich verließ sie während seines Schlafes das gemeinschaftliche Lager, um daneben betend hinzuknieen. Wenn sie ihn auf seinen größeren Reisen nicht, wie sie sonst pflegte, begleiten konnte, legte sie die kostbaren Kleider und vornehmen Zierden ab und hüllte sich in geringen und rauhen Stoff, ging aber dann dem Heimkehrenden in fürstlichem Gewand entgegen. Gegen sich selbst immer strenger, suchte sie durch Nachtwachen das Fleisch zu tödten, versagte sich den Genuß der feinern Speisen, trug auf bloßem Leib ein härenes Hemd, gab sich Geißelhiebe auf den nackten Rücken je am Freitag und während der Fastenwochen, zuletzt jede Nacht, um dem für sie gegeißelten Heiland einige Vergeltung anzubieten. Daneben war sie unverdrossen und erfinderisch in der Sorge für die Armen, auch in persönlicher Pflege der Kranken, und stand mit besonderer Theilnahme den Wöchnerinnen bei, übte Pathentreue an den Neugeborenen, wartete der Sterbenden, wachte bei den Todten und begleitete den Geringsten im Volke zu seinem Begräbniß. Sie selbst und ihre Edeldamen und Kammerfrauen arbeiteten für die Bekleidung der Armuth. Sie suchte jeden Tag mit ihren Gaben die Nothleidenden in der nahen Stadt und deren Umgegend auf, und die Sage von der Verwandlung solcher Speisen und Kleider, die sie den Schloßberg hinabtrug, in Rosen, als der Gemahl ihr begegnend fragte, was sie unter dem Mantel berge, ist in verschiedener Ausschmückung und Deutung, auch mit einer Nothlüge der Heiligen, sie trage Blumen zu einem Kranz, allenthalben verbreitet. Am Abhange der Wartburg erbaute sie mit Gutheißung des Landgrafen ein Hospital, um darin besonders Aussätzige verpflegen zu lassen und an dieser Pflege selbst Theil zu nehmen. In dem Hungerjahre von 1226 verdoppelten sich noch die Sorgen und Mühen, die Spenden und Stiftungen ihrer barmherzigen Nächstenliebe, und gründete sie damals auch ein Pflegehaus für arme verwahrloste Kinder. Die geistliche und leibliche Uebung ihrer Frömmigkeit stand unter dem Einfluß ihres strengen Beichtvaters, des durch seine Ketzerverfolgungen berüchtigten Weltpriesters Konrad von Marburg, der ihr zwölf Regeln christlicher Zucht vorschrieb und sie nicht selten eigenhändig schlug. So währte ihr Ehestand bis zum Jahre 1227, wo Landgraf Ludwig auf dem Kreuzzuge Kaiser Friedrich's II. in Unteritalien starb. Ihr Wittwenstand, der wenig über vier Jahre bis zu ihrem am 19. November 1231 erfolgten Tod umfaßt, war eine Reihe von schweren unverschuldeten Leiden und großen selbstauferlegten Buß- und Liebeswerken. Vier Kinder, darunter einen

Sohn, hatte sie dem Landgrafen geboren. Aber sammt ihren Kindern wurde sie von dem rohen Heinrich Raspe, Ludwigs Bruder, aus der Wartburg verwiesen und seinem Gebot gemäß auch von den Einwohnern Eisenachs verstoßen. Sie wanderte hülflos umher und fand erst bei ihrer Muhme, der Aebtissin von Kitzingen, eine Zuflucht und durch den Bischof von Bamberg eine ruhige Wohnstätte auf dem Schlosse Botenstein. Bei der Beisetzung der Leiche Ludwigs im Kloster Reinhardsbronn erkannte jedoch und bereute Heinrich Raspe sein ihr angethanes Unrecht und lud sie wieder zur Wartburg ein. Sie aber verweilte daselbst nicht lange, sondern erbat sich von ihrem Schwager das Schloß Marburg an der Lahn sammt dessen Gebiet und Einkommen, bewohnte zuerst eine kümmerliche Hütte in dem nahen Dorfe Wehrda, dann ein hölzernes kleines Haus neben dem Franziskanerkloster und brachte ihre Zeit mit Beten und Arbeiten hin, das Beten unter den härtesten Selbstpeinigungen, aber bei stets heiterem Gemüthe, das Arbeiten mit der Pflege der eckelhaftesten Krankheiten, so daß sie die Wunden und Geschwüre der Leidenden sogar küßte, verbunden. Mit 5000 Mark Silbers erbaute sie ein Hospital und Armenhaus, weihte es dem heiligen Franz, übergab es mit der anliegenden Kapelle den Franziskanern, und beschloß daselbst unter der quälenden aber gerne geduldeten Aufsicht und Leitung Konrads, nach vierzehntägiger Krankheit, ihr schönes Leben, das auch unter den Verzerrungen der mittelalterlichen Ascese und bei Verirrungen, wie z. B. wenn sie Gott bitten konnte um Gleichgültigkeit gegen ihre Kinder, damit sie sich den Fremden in ihrer Noth ungetheilt hingäbe, durch ihre innige Milde, thatkräftige Liebe und gleichmüthige Treue für alle Jahrhunderte den Stempel der Verklärung trägt. Daß sie in den Orden des heil. Franz getreten sey, ist nicht zu erweisen; ebensowenig, daß sie von ihm seinen Mantel zum Andenken erhalten habe; aber ihre Frömmigkeit war von derselben Art, Quelle und Richtung wie diejenige ihres berühmten südlichen Zeitgenossen, und in Manchem naturgemäßer, weil sie ein Weib war. Schon im Jahre 1235 sprach Gregor IX. sie in Perugia heilig, und legte Landgraf Konrad von Thüringen im Thale zu Marburg den Grundstein der herrlichen Kirche, die ihren Namen führt und ihr kostbares Grabmal umschließt, während nach der Reformation ihre Gebeine von Philipp dem Großmüthigen zur Steuerung des Aberglaubens herausgenommen und später durch Vermittelung der Deutschherren nach allen Gegenden der katholischen Welt als Heiligthümer in Kirchen und Klöster versendet, ihr Haupt in der Elisabethkirche zu Breslau aufbewahrt wurde. — Die Quellenschriften sind in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber unter dem Art. St. Elisabeth III. und in Böhringer's Kirchengeschichte in Biographieen II. 2. zusammengestellt. Die umfassendsten und ansprechendsten neueren Darstellungen sind von Justi, Elisabeth die Heilige, 2. Aufl. *Montalembert*, Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie. 2 Theile. Merz, Elisabetha von Ungarn, im 1. Theil seiner Christlichen Frauenbilder. Böhringer a. a. O. Simon, Ludwig IV. Landgraf von Thüringen und Hessen und seine Gemahlin die heil. Elisabeth von Ungarn. Grüneisen.

Elisabeth Barton, s. Barton.

Elisabeth, Albertine, Pfalzgräfin, geboren den 26. Dez. 1618 zu Heidelberg, gestorben den 11. Febr. 1680 als Aebtissin zu Herford in Westphalen, war eine der ausgezeichnetsten Frauen ihrer und aller Zeiten und stand als solche mit den edelsten und bedeutendsten Männern ihrer Zeit, mit Cartesius, Mallebranche und Leibnitz, mit Gichtel, Labadie und Penn in Verbindung. Mit ihren Zeitgenossen, der Labadistin Anna Maria von Schürmann (s. d. Art.) und mit der Königin Christine von Schweden bildet sie ein durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnetes Kleeblatt von Frauen, wie es kaum ein zweites gegeben hat.

Elisabeth war die älteste Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz und Königs von Böhmen und der gebildeten Elisabeth Stuart, der Tochter Königs Jakob I. von Großbritannien und Irland. Ihre Jugend verlebte sie in stiller Zurückgezogenheit bei ihren Eltern, welche unter dem Schutze der Generalstaaten der vereinigten

Niederlande im Haag und am Rheine bei Utrecht einen kleinen Hof hielten, um welchen sich ein auserwählter Kreis der edelsten Männer sammelte. So erlernte die erblühende Jungfrau nach damals häufigerer Sitte sechs fremde Sprachen, namentlich die klassischen, und erbat sich von dem berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Renatus Cartesius, Unterricht in der Mathematik und Philosophie; sie blieb Zeitlebens seine treue Schülerin, welche häufig von ihm Briefe erhielt (erschienen 1663 in Cartesius Briefwechsel); sie war die Erste, welche an dem damals noch wenig gebildeten brandenburgischen Hofe in Berlin Cartesius Namen bekannt machte. Das Band ihrer Freundschaft mit der berühmten, elf Jahre älteren Schürmann in Utrecht, waren auch nicht eilte Dinge, sondern die gemeinsame Liebe zu den Wissenschaften, welchen Elisabeth ihr Leben zu weihen beschlossen hatte, nachdem sie die Ehe mit dem Könige Ladislaus von Polen ausgeschlagen hatte, weil sie nicht katholisch werden wollte.

In ihrer Familie erlebte sie vielfache Unglücks- und Todesfälle, wozu insbesondere auch die Hinrichtung ihres Oheims Karl I. von England (1648) gehört; die unglückliche Ehe ihres Bruders, Karl Ludwig von der Pfalz, zwang sie 1662, nach zwölfjährigem Aufenthalte in Heidelberg, dem unter ihrer Mitwirkung wiederhergestellten Musensitze, nach Cassel zu ihrer Verwandten, der frommen Landgräfin Hedwig Sophie, der Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, zu gehen, darauf wurde sie 1667 Aebtissin des reichsfreien adeligen weiblichen Stiftes zu Herford, wo sie die letzten 13 Jahre ihres Lebens zubrachte.

In dieser schönen, unabhängigen Stellung ward Elisabeth, dem Drange ihres Herzens und Geistes folgend, eine gesegnete und segensreiche Fürstin, ausgezeichnet durch Treue in ihrer Pflichterfüllung, durch edle Bescheidenheit, stille Wohlthätigkeit und offene Gastlichkeit für alle um ihres Gewissens willen Bedrängten. „Mein Haus und mein Herz,“ schrieb sie 1677 an den Quäcker Penn, „werden denen immer offen stehen, die Gott lieben.“ Als ihre Freundin Schürmann 1670 sie um Aufnahme der in Amsterdam bedrängten separatistischen Gemeinde Labadie's in ihr Gebiet bat, war es ihr eine Freude, denselben zwei Jahre lang eine Zuflucht gewähren zu können, bis die gemessensten Befehle des Reichskammergerichtes die Ausweisung dieser im Normaljahre 1624 in Herford nicht vorhandenen schwärmerischen Gemeinde als Sektirer, Wiedertäufer und Quäcker anordnete und dieselbe dem zu Folge, ohne den Erfolg der Bemühungen Elisabeths für sie in Berlin abzuwarten, 1672 nach Altona abzog. Die innige Frömmigkeit dieser ersten freien und abgesonderten Gemeinde in Deutschland, und besonders der Schürmann und Labadie's (s. d. Art.), machten auf die bis dahin mehr philosophisch als religiös angeregte Prinzessin einen tiefen Eindruck. Mehr als einmal pries sie sich glücklich, daß Gott sie vor Andern gleichsam zur Wirthin und Beschützerin seiner aus ächten Gläubigen gesammelten Gemeinde ausersehen habe; und nach einer Krankheit erklärte sie aus eigener Erfahrung Labadie und die andern Prediger für wahre und von Gott gelehrte Diener Christi. Auf die Labadisten, von welchen nur wenige Reste an Elisabeths Hofe zurückblieben, folgten 1676 die Quäcker, welche damals ihre alte Verbindung (seit 1659) mit ihr lebhaft erneuerten. Ihre ersten Gründer und wichtigsten Führer, Georg Fox, Georg Keith, Robert Barclay und Wilhelm Penn und deren Frauen traten mit ihr in persönlichen Verkehr und briefliche Verbindung und fanden bei ihr die herzlichste, christbrüderliche Aufnahme und durften in ihrem Stifte ungestört ihre Versammlungen halten. Ja sie äußerte sogar gegen Penn, indem sie sich seiner Fürbitte empfahl: „Das Evangelium ist ursprünglich aus England nach Deutschland gebracht worden und auch heute ist es der Fall!“ Penn vergalt ihr ihre fürstliche Freundlichkeit durch die ernstlichsten Ermahnungen zum völligen Durchbruche, setzte ihr aber auch zwei Jahre nach ihrem Tode in der zweiten Ausgabe seiner Schrift: Kein Kreuz, keine Krone, ein schönes Denkmal ihrer Frömmigkeit und Tugend. Sie starb 61 Jahre alt von ihren Unterthanen ebenso beklagt wie geliebt, eine christliche Weise und eine weise Christin, deren Andenken noch heute in Ehren steht. (Vgl. G. E. Guhrauer,

Pfalzgräfin Elisabeth bei Rhein, Aebtissin zu Herford in Raumers historischem Taschenbuch 1851 und M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche. Bd. II. Koblenz 1852. §. 9. und 11. und die in diesen beiden Monographieen angeführten weiteren Quellen.) M. Goebel.

Elisabeth von England, s. Englische Reformation.

Elisaeus (eig. Egísê), ausgezeichneter armenischer Historiker und Theolog des 5. Jahrh., machte seine Studien unter Sahak (Isaak) und Mêsrop, trat dann in die Dienste des Fürsten der Mamikunir, Wartan, dessen Sekretär er ward, und erhielt später das Bisthum Amatunik. Als fürstlicher Sekretär sammelte er, da sein Herr Oberbefehlshaber der armenischen Truppen gegen die das Christenthum bedrohenden Perser unter Jesdedschird II. war, die Materialien zur Geschichte jenes Glaubenskrieges, den er sehr geschickt dargestellt hat (armen. gedruckt zu Constantinopel 1764 und 1823, in Moskau 1787, in Venedig 1828; englisch the history of Vartan translated by C. F. Neumann, London 1830. 4., ital. von Capeletti, Venedig 1840, französ. Paris 1844.). Als Bischof wohnte er der berühmten Synode von Artaschat im Jahr 449 bei, welche die vom Parsismus drohenden Gefahren des Christenthums berieth. Seiner theologischen Thätigkeit verdanken wir verschiedene exegetische, homiletische und ascetische Werke; Commentare über die Bücher Josua und der Richter (der über die Genesis scheint verloren), über das Vaterunser; geistliche Reden über die Geschichte Jesu, über seine Parusie und das jüngste Gericht, über die Apostel und eine Rede an die Mönche (diese schon in der Geschichte Wartans, Vened. 1828 mitabgedruckt); endlich eine Bearbeitung der Canones. Diese theolog. Schriften finden sich mit seinen historischen in der Gesammtausgabe seiner Werke, Venedig 1838, worin jedoch zwei unter seinem Namen überlieferte, indeß unächte Reden ausgelassen sind. Die Geschichte Wartans enthält übrigens auch manche theologische Stücke; noch ungedruckt ist eine noch in keiner vollständigen Handschrift aufgefundene Rede über die Seelen oder die Geister. Die Hauptstärke des Elisäus liegt in seinem historischen Werke, als theologischer Schriftsteller muß er vor weit bedeutenderen Zeitgenossen sehr zurücktreten. R. Gosche.

Elkesaiten (Elkessäer), eine Fraction des Judenchristenthums, genauer des gnostisch gefärbten Judenchristenthums. Ueber dieselben haben wir die ausführlichsten Nachrichten bei Epiphanius, der freilich Haer. LIII., wo er von ihnen unter dem Namen Sampsäer (*Σαμψαῖοι*) handelt, nur kurz berichtet, aber bei andern Gelegenheiten (Haer. XIX. XXX.), wo er von ihrem vermeintlichen Stifter Elxai redet, ausgebreitetere Notizen beibringt, die jedoch zum Theil an Dunkelheit und Verwirrung leiden, zum Theil, als dem damaligen Zustande der Sekte entnommen, nicht dazu dienen können, ihren früheren, zu Epiphanius Zeit schon mannigfach modificirten Bestand zu ermitteln. Theodorets Angaben (Haer. Fabb. Comp. II, 7.) sind durchaus secundär; die des Origenes obwohl aus eigener Anschauung entnommen (bei Euseb. H. E. VI, 38.) zu fragmentarisch; das Beste bieten die Philosophumena des Pseudo-Origenes (IX, 13. ed. Miller p. 292 sqq.), unter denen Epiphanius mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

Die Ableitung des Namens hat sehr verschiedene Vermuthungen hervorgerufen. Delitzsch leitet ihn von dem Flecken Elkesi in Galiläa ab (vgl. Rudelbach u. Guerike's Zeitschrift 1841, I, 43.); Nitzsch (de testamentis XII patriarcharum p. 5) von אֵל שַׁדַּי; nach Andern ist er zu deuten אֲלֻנְחָשִׁים = apostatae oder *Ἐλξαΐ* soll seyn אל חסאי *ὁ Ἐσσαῖος* (cf. Petavii Comment. ad Epiph. Haer. XIX). Die Väter leiten diesen Namen wie so viele andre von dem Namen des Stifters Elxai her. Alle — Epiphanius (Haer. XIX, 2.) selbst erklärt *Ἠλξαΐ* als „*δύναμις κεκαλυμμένη*" = חֵיל כְּסֵי, und das ist um so wahrscheinlicher, da er noch einen Bruder desselben kennt, den er *Ἰεξέος* (XIX. 1.) nennt, welcher Name sich dann entsprechend als יָהּ כְּסֵי auflöst. Allein damit ist auch die höchste Wahrscheinlichkeit gegeben, daß beide Namen keine Personen bezeichnen. Die *δύναμις κεκαλυμμένη* ist nach Gieseler's (K.G. I, 1. 133.) scharfsinniger Erklärung der heil. Geist (*δύναμις ἄσαρκος* Hom. Clem. XVII, 16.) und der

Name ist am wahrscheinlichsten der Titel eines Buches, das als Hauptauctorität bei den Anhängern der Sekte galt; was dadurch noch bestätigt wird, daß nach Epiphanius es auch ein Buch des Bruders Jexeos gegeben haben soll (Haer. L. III, 3.).

Jedenfalls besaß die Fraction als höchste Lehrauctorität ein Buch, welches, wenn er auch nicht als eigentlicher Verfasser angesehen wird, doch mit dem Elxai als Vermittler in Verbindung gebracht wird. Dieses Buch finden wir überall, wo wir gnostischem Judenchristenthum begegnen, Origenes (Euseb. H. E. VI, 38.) kennt es, der Syrer Alcibiades aus Apamea bringt es mit nach Rom (Philos. IX, 13.). Epiphanius verfolgt seine Einwirkung fast bei allen Fractionen des Judenchristenthums. Darnach muß es (gegen Ritschl, über die Sekte der Elkesaiten. Zeitschr. f. hist. Theol. 1853. IV. S. 573 ff.) eine centrale Stellung eingenommen haben, und ist nicht als bloß einer kleinen Partei eignend, sondern als Haupturkunde des gnostischen Judenchristenthums anzusehen. Dieses Buch, das nach Origenes Angabe (a. a. O.) vom Himmel gefallen seyn sollte, ist nach dem genaueren Bericht der Philos. von einem Engel, der der Sohn Gottes selbst war, geoffenbart. Elxai hat es von den Serern in Parthien empfangen und dem *Σοβιαΐ* (nach Ritschl a. a. O. S. 589 שְׁבַע, das Buch war Geheimbuch und wurde nur gegen einen Eid mitgetheilt) übergeben. Das soll zur Zeit Trajans (Epiph. XIX, 1; Origenes a. a. O.), im 3. Jahr Trajans (101 n. Chr. Phil. p. 292, 1) geschehen seyn; eine Zeitbestimmung, die allerdings durch die sagenhafte Darstellung von dem Ursprung des Buchs und der Sekte verdächtig wird, die aber auch nicht sehr viel zu früh seyn möchte, da die Lehre des Buchs die Grundlage des Lehrsystems der Clementinischen Homilien bildet, welches in seinen Hauptzügen doch um 150 vorhanden gewesen seyn möchte. Ritschl (a. a. O. 593) setzt das Buch wohl zu spät in das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts.

In der Lehre dieses Buches, die wir also als die eigentlich elkesaitische ansehen müssen und über die wir am genauesten durch die Darstellung der Philosophumena Kunde erhalten, der die Angaben des Origenes in den Hauptpunkten zur Bestätigung dienen, während das Lehrsystem, wie es Epiphanius oft etwas verwirrt vorträgt, als schon mehrfach modificirt angesehen werden muß, findet sich ein starkes heidnisch naturalistisches Element mit Jüdischem und Christlichem vermischt. Dieses heidnisch naturalistische Element zeigt sich besonders in den Waschungen. Es wird eine Vergebung aller Sünden auf Grund einer neuen Taufe verkündet; zweifelsohne besteht diese in öfter wiederholten Waschungen, die auch als Mittel gegen Krankheiten (Phil. S. 294, 66; 295, 83; Epiph. XXX, 17.) angewendet werden und welche allerdings auf den Namen des Vaters und des Sohnes geschahen (Phil. 294, 50.), bei denen dann aber noch sieben Zeugen (verschieden aufgeführt Epiph. XIX, 1; XXX, 17; Phil. IX, 15. p. 295, 74. vgl. darüber Ritschl a. a. O. S. 586), nämlich die fünf Elemente (vgl. Phil. 330, 75: „*κέχρηνται βαπτίσματος ἐπὶ τῇ στοιχείων ὁμολογίᾳ*“ — Theodoret. Haer. Fabb. II, 7.), nach orientalischer Auffassung sodann Oel und Salz (auch Brod) erscheinen, welche Taufe und Abendmahl bezeichnen. Dasselbe heidnisch naturalistische Element zeigt sich in der Beschäftigung mit Astrologie und Magie (Phil. 293, 23.); sogar die Tauftage wurden nach dem Stande der Gestirne bestimmt (Phil. 295, 90 sqq.). Das jüdische Element zeigt sich darin, daß sie das Gesetz für verbindlich achteten (Phil. 293, 23.), den Sabbath (Phil. 296, 99) und Beschneidung (Phil. 293, 23. vgl. dagegen Ritschl a. a. O. S. 591; an der Richtigkeit der Angabe ist aber wohl nicht zu zweifeln), festhielten. Dagegen verwarfen sie die Opfer, wie sich das sicher aus Epiph. XIX, 3. ergibt, wo auch eine darauf bezügliche Stelle des Buches mitgetheilt wird (vgl. Uhlhorn, die Homilien u. s. w. S. 396 — auch die Worte des Epiphanius XIX. 1., wo er von Elxai sagt „*κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος*“, gehen darauf). Das hatte eine Kritik des Alten Testaments zur Folge, von dem sie einzelne Theile verwarfen (Epiph. XVIII, 1., Origenes a. a. O.: „*ἀθετεῖ τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς*“). Auch vom Neuen Testament nahmen sie Vieles nicht auf, namentlich die Paulinischen Briefe (Origenes a. a. O.). Die Christologie ist

noch sehr schwankend, offenbar in Gährung begriffen und noch wenig abgeklärt. Christus scheint einerseits als Engel aufgefaßt zu seyn (vgl. die Erscheinung Christi als männliche Figur von ungeheurer Größe, 96 Meilen hoch, 24 Meilen breit — Epiph. XXX, 4., XXX, 17.; LIII, 1. — mit den Angaben Phil. 292, 90. u. Epiph. XXX, 16.), andrerseits lehrten sie eine öftere, fortlaufende Incarnation Christi, obwohl, wenn hier nicht ein Irrthum obwaltet, daneben die Geburt aus der Jungfrau festgehalten wurde (vgl. Phil. 293, 25.: „Τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι· τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον καὶ αὖθις πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον" — Epiph. XXX, 3. u. LIII, 1.) Das Vermittelungsglied zwischen beiden Anschauungen scheint die Auffassung Christi als *μέγας βασιλεύς* (Epiph. XIX, 3.; Phil. 294, 50.). Was die Sitte anlangt, so ist von den Waschungen schon geredet. Die Taufe schwankt zwischen einmaliger Taufe und öfter wiederholten Waschungen, weßhalb auch die Beschneidung daneben bestehen kann. Das Abendmahl feierten sie mit Brod und Salz; Fleischgenuß verwarfen sie (Epiph. XIX, 3. vgl. XXX, 15.); die Ehe ward hochgehalten (XIX, 1.); Verleugnung in Verfolgungen galt als erlaubt (Origenes a. a. O. Epiph. XIX, 1.). Das Gebet, welches Epiphanius (XIX, 4.) mittheilt, ist der Hauptsache nach ganz unverständlich.

Was den Ursprung des Lehrsystems anlangt, so wird es allerdings höchst wahrscheinlich bleiben müssen, daß Essäisches eingewirkt hat (vgl. besonders Credner über Essäer und Ebjoniten in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. I, 312. — was Schliemann, die Clementinen S. 527, dagegen sagt, hält nicht Stich), außerdem aber auch orientalisches Heidenthum, worauf besonders die Angabe, Elxai habe sein Buch von den Serern in Parthien erhalten (Phil. IX. 13. p. 292, 87) hinzudeuten scheint. Der Lehrbegriff entstand unter den Judenchristen, die am todten Meer mit Essenern zusammenschmolzen und orientalisch heidnische Einflüsse erfuhren. Bei dem universalistischen Zuge, der sich hier schon in Reaction gegen den früheren Partikularismus im Judenchristenthum geltend macht, suchte die Richtung erobernd aufzutreten. Origenes traf im Jahr 274 (vgl. Redepenning, Origenes II, 72.) in Cäsarea mit einem ihrer Sendboten zusammen; schon vorher wirkte unter Kallistus (221—226) ein gewisser Alkibiades aus Apamea in Rom. Doch scheinen alle diese Bemühungen wenig Erfolg gehabt zu haben. Weit durchgebildeter tritt der Lehrbegriff in den Clementinischen Homilien auf, der als eine Fortbildung des ursprünglichen Elkesaitismus angesehen werden muß, wo das heidnische und jüdische Element zurückgetreten, das christliche erstarkt, die ganze Richtung mit griechisch-römischer Bildung durchdrungen erscheint (vgl. d. Art. Clementinen — Uhlhorn, die Homilien u. s. w. 398 ff.). Diese Literatur, welche Epiphanius in den Händen der Judenchristen am todten Meer vorfand, hat auch wohl wieder zurückgewirkt. So finden wir bei Epiphanius die Richtung den Homilien noch verwandter Epiphanius fand die Elkesaiten zur Zeit des Kaisers Constantius östlich vom todten Meer in Nabathäa, Ituräa, Moabitis. Wenn er sie auch Sampsäer (*Σαμψαῖοι*) nennt, welchen Namen er selbst *ἡλιακοί* deutet, also von שֶׁמֶשׁ „Sonne" herleitet, so muß das bedenklich erscheinen, wenigstens wenn man die gewöhnliche Beziehung darauf, daß sie sich beim Gebet zur Sonne gewendet (Gieseler, K.G. I, 1. S. 133), festhält, da nach Epiphanius (XIX, 3.) Elxai vielmehr die Richtung nach Jerusalem vorschrieb (vgl. Ritschl a. a. O. S. 594). Ueberhaupt muß es, wenn man beachtet, daß Epiphanius den Elxai fast bei allen Parteien des Judenchristenthums wirken läßt, und dabei den flüssigen Lehrkarakter des ganzen Judenchristenthums in Anschlag bringt, fraglich werden, ob wir überhaupt eine bestimmt abgeschlossene Sekte der Elkesaiten annehmen dürfen oder nicht vielmehr an eine mehr oder weniger durch alle Parteien des in völliger Zersetzung begriffenen Judenchristenthums sich hinziehende Fraction zu denken haben. Eine andere Ansicht über die Sekte hat Ritschl (a. a. O.) aufgestellt. Er faßt sie als „Gegenfüßler der Montanisten", und das Eigenthümliche der Sekte soll nach ihm darin bestehen, daß sie auf der allgemeinen Lehrgrundlage, die wir aus den Pseudo-

Clementinen kennen lernen, einen besondern Disciplinargrundsatz von der Sündenvergebung durch eine neue Taufe aufstellten. Dabei möchte aber auf den letztgenannten Satz, der in den Philos. nur deßhalb so hervortritt, weil er für Rom allerdings von höchster Bedeutung war, zu großes und zu ausschließliches Gewicht gelegt seyn. Auch müssen wir, wie oben ausgeführt, das Verhältniß des Lehrbegriffs zu dem der Clementinischen Homilien gerade umgekehrt auffassen (vgl. gegen Ritschl Uhlhorn a. a. O. S. 399 ff.). G. Uhlhorn.

Eltern bei den Hebräern. Wie sehr die Religion Israels ein gesundes, kräftiges Hausleben förderte und die ihm als der Grundlage des ganzen Volkswohles nothwendige Heiligkeit angelegentlich schützte, zeigt schon die Aufnahme des Gebotes der Ehrfurcht vor Vater und Mutter in den Dekalog und zwar unmittelbar nach den Pflichten des Menschen gegen Gott, indem „uns Gott durch der Eltern' Hand regieren will“, s. Exod. 20, 12. Levit 19, 3. Deut. 5, 16. Wie überhaupt Achtung vor dem Alter jedem Israeliten zur Pflicht gemacht war, Lev. 19, 31., so war besonders zarte Elternliebe und kindliche Ehrfurcht ein herrschender Grundzug im Familienleben Israels, wie das schon aus den geschichtlichen Sagen und Berichten, z. B. vom Verhältniß Isaak's zu Abraham (Ewald, Gesch. Isr. I. S. 343), hervorleuchtet. Das Ansehen der Eltern gegenüber den Kindern war durchaus unverletzlich, die letztern standen in der strengsten Abhängigkeit von jenen. Sollte ein Kind seine Eltern schlagen oder auch nur ihnen fluchen, so sollte es mit dem Tode bestraft werden, Exod. 21, 15. 17. Lev. 20. 9. vgl. Deut. 27, 16. Spr. 20, 20; 30, 11. 17. Matth. 15, 4. Aber nicht die Eltern selbst durften die Strafe erkennen und vollziehen (vgl. Spr. 19, 18; 23, 13 f.), wie etwa bei den Römern, sondern sie hatten nur das Recht zur Klage bei den Richtern und diese fällten, die Gemeinde vollzog das Urtheil durch Steinigung, wie aus Deut. 21, 18 ff. deutlich hervorgeht, wo dieser Gang vorgeschrieben ist für den speciellen Fall, wo ein Sohn aller elterlichen Warnungen zum Trotz mit beharrlichem Ungehorsam von einem schlechten Wandel nicht ablassen wollte, vgl. Philo opp. I. p. 371 M., Jos. Antt. 4, 8, 24; c. Ap. 2, 27. Namentlich der Vater als Familienhaupt übte eine große Gewalt über die Kinder: er verheirathete sie nach Gutfinden (s. oben unter „Ehe“), ja er durfte sogar aus Noth mit gewissen Einschränkungen die Tochter in Sklaverei verkaufen, Exod. 21, 7. vgl. Deut. 15, 12. (. Saalschütz, mos. R., S. 709 ff.) und ohne seine Erlaubniß gethane Gelübde der Töchter lösen, Num. 30. 6., was die spätern Satzungen der Tradition freilich beschränkten, Matth. 15, 5. Jedoch tödten oder z. B. aussetzen durften Eltern ihre Kinder nicht, letzteres galt vielmehr, obwohl vom Gesetze nirgends erwähnt so wenig als der, eben auch als unmöglich vorausgesetzte und im Volk unerhörte, Elternmord (Saalschütz, a. a. O. S. 549), als die abscheulichste Grausamkeit, Philo opp. II. p. 318 sq. 397 M. Da aber Eltern und Kinder eine so strenge Einheit bilden, so waren sie auch rechtlich nicht durchweg von einander geschieden. Zwar sollten die Kinder nicht für Verbrechen der Eltern büßen, Deut. 24, 16. vgl. 2 Kön. 14, 6. Num. 26, 11. Jer. 31, 30. Ez. 18, 20; aber in Schuldsachen hatte der Gläubiger auch Griff auf die Kinder des Schuldners und durfte sie, um sich bezahlt zu machen, leibeigen machen, was durch Levit. 25, 39. zwar nicht verordnet, aber doch nicht verhindert war und in Wirklichkeit nicht allzu selten vorkam, s. 2 Kön. 4, 1. Jes. 50, 1. Neh. 5, 5. Matth. 18, 25. Während man auf den Segen der Eltern den höchsten Werth setzte, so galt ihr Fluch für das größte Unglück, Genes. 27, 4 ff.; 49, 2 ff. Sir. 3, 11. Alt und schwach gewordene Eltern sollten von den Kindern ernährt und gepflegt werden, was sich in den ältern Zeiten von selbst zu verstehen schien, später aber ausdrücklich geboten wurde, Sir. 3, 1 ff. vgl. *Lightfoot*, ad Matth. 15, 5., überhaupt sind die Kinder den Eltern Ehrfurcht und Geduld, Gehorsam und Dankbarkeit schuldig, Spr. 23, 22 f.; 13, 1; 28, 24; Sir. 23, 18 f. Auf der andern Seite sollten die Eltern ihre Kinder mit der Erkenntniß des Einigen Gottes, seiner Gebote und Verordnungen bekannt machen, Deut. 6, 7. 20 flg.; Exod. 12, 26 f.; 13, 8. 14 f. vgl. Genes. 18, 19. Spr. 1, 8; 6, 20; 22, 6., und sie überhaupt in strengem Gehorsam erziehen, s. Sir. 30, 1—13; 7, 25 f.

Spr. 13, 24; 22, 15; 29, 17. Daran reiht sich würdig und vollendend, was dann das Neue Testament vom Verhältnisse der Eltern und Kinder zu einander lehrt, theils am Beispiele des Herrn selbst, Luc. 2, 51. Joh. 19, 26 f., theils in ausführlichen Haustafeln, Eph. 6, 1—4. Col. 3, 20 f. 1 Tim. 3, 4; 5, 4. 8. — S. weiter Ewald, Alterthüm. S. 169 ff.; Saalschütz, mos. R. S. 587 ff. 816 ff.; Winer, RWB.; de Wette, Lehrb. d. Sittenl. §. 249 f. Rüetschi.

Eltern auf christlichem Standpunkte betrachtet, s. Familie, christliche.

Elvira, Kirchenversammlung zu, *Concilium Eliberitanum*, oder *Illiberitanum.* Illiberis oder Iliberi, Liberini war eine Stadt der spanischen Provinz Bätica, nahe bei der spätern Stadt Granada gelegen, worin ein Thor ist, das noch den Namen de Elbira führt; die Stadt ist schon längst zerstört; verschieden davon ist Illiberis in der Gallia Narbonensis, welche Stadt nicht der Ort der betreffenden Synode seyn kann, deren Kanones von spanischen Bischöfen unterschrieben worden. Sie ist die älteste der in Spanien gehaltenen Synoden und fällt höchst wahrscheinlich in den Anfang des 4. Jahrhunderts, ohne daß jedoch das Jahr mit völliger Gewißheit bestimmt werden kann (303. 305. 309); sicher ist es, daß die christliche Religion noch nicht den Sieg davon getragen hatte, daß sie noch immer Verfolgung zu erdulden hatte, daß noch immer Versuchung zum Abfall vom Christenthum stattfand, und noch viele Beispiele von Apostasie vorkamen zu der Zeit, als die Synode sich versammelte, während schon der Name des Hosius, Bischofs von Cordova, beweist, daß sie dem 4. Jahrhundert angehören muß, und nicht einer frühern Zeit. Wenn protestantische Schriftsteller aus dem Umstande, daß das Aufhängen von Gemälden in den Kirchen und das Anzünden von Lichtern auf den Gottesäckern verboten werden, der Cölibat der Geistlichen dagegen streng geboten wird, geschlossen haben, daß die Synode einer weit spätern Zeit angehören müsse, weil im Anfang des 4. Jahrhunderts dergleichen Mißbräuche sich noch nicht eingeschlichen, so ist dies offenbar ein Fehlschluß. Auf der andern Seite haben katholische Schriftsteller, Baronius ad a. 57 und Bellarmin sich gegen die Gültigkeit der Beschlüsse erhoben, weil sie die Bilder verbieten und einigen Sündern für immer die Wiederaufnahme in die Kirche verweigern. Bellarmin stützt seine Protestation gegen die Synode auf den Umstand, daß sie nur Provinzialsynode sey. — Die Beschlüsse dieser Synode sind von historischer Bedeutung; sie bekunden den ernsten, streng sittlichen, aber auch zur Schroffheit geneigten, durch gewaltige, religiös sittliche Auswüchse in den Gemeinden gereizten Geist der spanischen Kirche und zeigen uns, wie weit die montanistisch-novatianischen Grundsätze Eingang gefunden oder wenigstens, wie sehr der abendländische Boden jener Richtung einen Anknüpfungspunkt darbot. Gänzlich verfehlt wäre es, den 33. Kanon so auszulegen, als ob die Ehe der Geistlichen dadurch empfohlen würde, wie Einige vermuthet haben: placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus et non generare filios; quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. Eher ist man berechtigt, die Worte so auszulegen, daß den Geistlichen die Ehe nicht eigentlich untersagt ist (worauf auch der Ausdruck conjuges führt), sondern daß sie nur während der Zeit ihrer geistlichen Amtsführung (positis in ministerio) sich des ehelichen Umganges mit ihren Frauen enthalten und keine Kinder zeugen sollen. Es müßte demnach in Spanien eine ähnliche Eintheilung der Priesterfunctionen und Ablösung der einzelnen Priester stattgefunden haben wie bei den Juden. Erwägt man aber die sittliche Schroffheit, mit welcher andere Kanones gewisse Sünder für immer von der Kirche ausschließen, so fällt es um so weniger auf, daß auch der absolute Cölibat der Geistlichen geboten wird: der Cölibat ist montanistisch, die Ausschließung von der Kirche für immer ist novatianisch und montanistisch. Der 34. Kanon bezieht sich auf einen abergläubischen Gebrauch und bezeugt, daß den versammelten Vätern selbst abergläubische Vorstellungen nicht fremd waren: cereos per diem placuit in coemeterio non incendi; inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Der 36. Kanon ist insofern von Wichtigkeit, als er uns zeigt, daß schon damals im Occidente der Gebrauch aufkommen wollte,

Bilder in den Kirchen aufzuhängen, und daß sich alsobald Aberglauben daran knüpfte: placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Katholische Schriftsteller haben mit Unrecht die Aechtheit dieses Kanon in Zweifel gezogen. Endlich ist zu erwähnen, daß in vielen Fällen absolute Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft geboten wird, Kanon 2. 6. 7. 8. 10. 12. 17. 19. 49. 66. 71. 75. mit der gewöhnlichen Formel: nec in fine dandam communionem. Wenn Wetzer und Welte dies nur auf die Verweigerung des Abendmahls und nicht auf die der Absolution von der Excommunication beziehen, so ist das völlig unrichtig. Wenn die Excommunication aufgehoben war, so war kein Grund vorhanden, das Abendmahl zu verweigern, die Formel nec in fine dandam communionem bezieht auch Du Cange s. v. Communio auf die Festhaltung der Excommunication, auf die Verweigerung der Absolution. Die Kanones von Elvira sind abgedruckt bei *Mansi*, Concil. nova et ampliss. collectio Tomus II. fol. 2. sq. bei Routh Reliquiae vol. IV. p. 41—59, u. a. Am besten hat darüber geschrieben Ferdinand de Mendoza: de confirmando concilio Illiberitano ad Clem. VIII. ebenfalls bei *Mansi*, l. c. f. 58 sq. Kürzer ist die Abhandlung des Aubespine, B. v. Orleans, ebenfalls bei *Mansi*, l. c. f. 37 sq. Herzog.

Elzevir'sche Bibelausgabe, s. Bibeltext des N. T.

Emanuel, auch abgekürzt Manuel, romanische Entstellung des hebräischen עִמָּנוּאֵל nach dem übrigens das doppelte m noch bewahrenden Ἐμμανουήλ der LXX. und des Matthäus, daher auch von Luther beibehalten in der Uebersetzung der Stelle Matth. 1, 23., während er in der Uebersetzung der Jesajanischen Stellen dem Hebräischen getreu Immanuel schrieb, eine Verschiedenheit, welche das Schwanken in der Schreibart dieses Namens in die übrige deutsche Literatur gebracht haben mag. עִמָּנוּאֵל = Gott mit uns, der Name des Kindes, welches nach Jes. Kap. 7—9. ein Zeichen seyn sollte, daß die Gläubigen in Israel den Untergang des Hauses David keineswegs zu fürchten, vielmehr jenseits der über den Unglauben des entarteten Hauses bereits hereinbrechenden, es an den Rand der Vernichtung bringenden Gerichte ein anderes Kind, einen Sprößling Davids zu erwarten haben, in welchem das „Gott mit uns" erst recht sich offenbaren werde zum Heile des Volkes Israel und aller Völker der Erde. Daß, wie der Evangelist Matthäus bezeugt (1, 23.) und die Christenheit von Anfang an bis auf den heutigen Tag sich nicht hat nehmen lassen, jene Jesajanischen Stellen messianisch seyen, ist von etlichen Gelehrten angefochten worden, wiewohl nicht allein durch die Schuld ihrer kleinlichen Auslegung, sondern auch durch die Schuld der Oberflächlichkeit oder aber der Gewaltthätigkeit, womit auf Seiten der überwiegenden Majorität vielfältig zu Werk gegangen wurde, um den messianischen Gehalt der Stellen zu beweisen. Die vorzüglichsten Schwierigkeiten bereitete den Einen der Ausdruck עַלְמָה von der Mutter des prophezeiten Kindes, darunter man doch trotz aller Bemühungen nichts anderes verstehen kann, denn eine zwar mannbare, aber von keinem Manne noch berührte (oder wie Maria selbst sich ausdrückt, „noch von keinem Manne wissende") Jungfrau; oder doch der vorgesetzte Artikel (הָעַלְמָה), welchen auch Luther, ohne Zweifel, weil er Maria dabei im Sinn hatte, geradezu wegließ in der Uebersetzung, während Andere ihn ungebührlich premiren und, weil ja sonst von keiner Jungfrau etwas erwähnt sey, dagegen in manchen Stellen Israel mit einer dem Herrn verlobten Jungfrau verglichen werde, das הָעַלְמָה geradezu vom Hause David verstehen, entsprechend der Jes. 54, 1 ff. vorgetragenen Idee, aber vergessend, daß die unsrer Stelle korrespondiren sollenden raschen Uebergänge in Amos 5, 1. 2. Jerem. 31, 20. 21 ꝛc. ebendarum ausdrücklich den Beisatz veranlassen: יִשְׂרָאֵל und daß Israel in solchen Stellen nicht עַלְמָה, sondern בְּתוּלָה genannt wird. Den Andern bereitet die vorzüglichsten Schwierigkeiten die Zeitbestimmung, wie sie theils im Begriff des Zeichens, wozu das Kind dienen sollte, theils im 16. Vers von Kap. 7. und dem Folgenden enthalten ist; da hilft man sich denn wohl mit der Ausflucht, daß die Gerichte, welche hereinbrechen

werden, selbst schon der Anfang der Erfüllung des Zeichens seyen, sofern sie dem Kommen des Immanuel vorausgehen müssen, daß das לְדַעְתּוֹ V. 15. wohl heiße: bei alle dem, daß er doch wohl weiß u. dergl.; man rückt wohl gar frischweg das Zeichen selbst dergestalt in die messianische Zukunft, daß von einem Zeichen für die Generation, an welche die Weissagung gerichtet wurde, gar nicht mehr die Rede seyn kann.

Daß unter dem zum Zeichen gesetzten (vgl. Jes. 8, 18.) Kinde Immanuel ursprünglich niemand Anderes verstanden werden kann, als ein Kind des Propheten Jesaja selbst, kann nur leugnen, wer dem Texte Gewalt anthun mag; alles dagegen Vorgebrachte hilft nichts: die עַלְמָה, die Jungfrau, welche — wie Maria — annoch von keinem Manne weiß, aber schwanger werden soll, soll weder Maria seyn, noch das Haus David, noch irgend eine unbestimmte Jungfrau, sondern „die Prophetin“ (dem Jesaja bereits vertraut, wie Maria dem Joseph, daher הָעַלְמָה und auch in Jes. 8, 3. der Artikel הַנְּבִיאָה, den Luther ebenso nur wieder hinwegläßt), zu welcher der Prophet eingeht nach Jes. 8, 1 ff.; ihr Kind, das zu ihrem und der Ihrigen Trost (vgl. auch 8, 18.) Immanuel heißen soll, ist dasselbe, das der Prophet später nach 8, 1—4. auf des Herrn Befehl Maher-Schalal Chasch-Bas nennen soll, anzuzeigen, daß die Zeit schon wieder vorangeschritten ist und es mit Eilschritten dem Untergang von Damascus und Samaria zugeht, — dasselbe Kind, in dessen erste Kindheit die Hinwegführung des Reiches Israel und die Bedrängung des Reiches Juda nach der Beschreibung Jes. 7, 17—25. fällt, welche zur Folge hat, daß die Ueberbleibenden im Lande, und so auch das Kind Immanuel, ehe es noch (7, 15. 16.) zwischen Gutem und Bösem zu wählen weiß, Rahm und Honig genug zu essen haben. Das Kind ist dem Propheten aber nicht nur ein Zeichen der Gerichte, welche immer gewaltiger hereinbrechen und, indem sie Syrien und Samaria hinwegräumen, dem Reich Juda um seines Unglaubens willen schon auch an den Hals reichen dürfen (8, 6—8.), sondern auch von der Gottesgemeinschaft, deren sich die wahren Israeliten auch unter solchen Gerichten getrösten dürfen (8, 10.): die wahren Israeliten! denn das ganze Volk freilich redet von nichts denn Bund, meint auch eine Gottesgemeinschaft zu haben, deren sich doch nur die wenigen Getreuen getrösten dürfen (8, 12 ff.). Das Zeichen, welches das Kind abgeben soll, hat so eine negative und eine positive Seite und es führt darum auch absichtlich zweierlei Namen Maher-Schalal Chasch-Bas und Immanuel; aber jener ist seiner Bedeutung entsprechend der vorübergehende, dieser der bleibende, nach den Gerichten erst recht zur Erfüllung kommende; und damit greift der Prophet in eine Zukunft hinaus, da in demselben Lande, in welchem das Gericht nun erst anfängt, auch das Licht in der Finsterniß aufzugehen anfangen wird, in Galiläa, da ein ander Kind vom Herrn geschenkt ist, ein Sohn gegeben, dessen Friedensherrschaft auf dem Stuhle Davids kein Ende haben wird (8, 19. — 9, 6.). Jesaja nennt dies andere Kind nicht ausdrücklich Immanuel, aber sein kleiner Immanuel leitet seinen Blick in jene messianische Ferne, er sieht das „Gott mit uns“ in jenem andern Kinde erst vollendet und der Evangelist Matthäus und mit ihm die christliche Kirche spricht nur aus, was in dem Kinde des Jesaja vorgebildet war: Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, der eingeborene Sohn Gottes selbst ist der vollendete Immanuel. Pf. Pressel.

Emeritenanstalten sind Institute für ausgediente Geistliche (emeriti, defecti, daher Deficienten), welche durch Alter, Krankheit oder sonstige Unfähigkeit außer Stande sind, ihr Amt ferner zu verwalten. Die Versetzung in den Ruhestand oder Emeritirung kann nur dann erfolgen, wenn der Geistliche zu persönlicher Wahrnehmung seiner Stelle gar nicht mehr geeignet ist, indem, wenn er wenigstens theilweise noch fungiren kann, ihm das Amt gelassen und nur ein Gehülfe beigeordnet wird (ein Cooperator, Substitut, Vikar u. s. f.). Die Emeritirung, sobald sie nothwendig ist, erfolgt auf Antrag des Geistlichen oder der kirchlichen Oberen, auch wider Willen, ja selbst zur Strafe (Strafemeritirung, ein Ausdruck, der eigentlich in sich selbst einen Widerspruch enthält). Der Emeritus, welcher der Kirche seine Kräfte gewidmet, hat Anspruch auf Erhal-

tung bis an sein Lebensende, wenn die Kraft zum Dienst nicht mehr ausreicht. Die Pflicht, den Unterhalt zu gewähren, liegt zunächst der Gemeinde ob, an welcher der Geistliche gewirkt hat, und ruht auf dem Kirchenvermögen, sobald die Gemeinde ein solches besitzt. Es ist aber nicht unbillig, daß der Geistliche veranlaßt wird, so lange er eine einträgliche Stelle inne hat, davon einen angemessenen Beitrag für den Fall seiner Pensionirung oder Emeritirung jährlich zu entrichten. Daher ist öfter ein eigener Pensionsfonds oder Emeritenfonds gebildet, in welchen, außer den Beiträgen der Geistlichen und besonders dazu angeordneten Collecten, die Intercalarfrüchte, d. h. die Einkünfte oder Ersparnisse der geistlichen Stellen während ihrer Vacanz fließen. (So in den Diöcesen Würzburg, Bamberg u. a.) Bisweilen wird dagegen nur ein Theil der Intercalarfrüchte zu Pensionen verwendet, indem aus den Erträgen der Pfarrei selbst möglichst viel zur Pension genommen und diese als Onus dem Nachfolger auferlegt wird. (So in Würtemberg, nach Verordnung des katholischen Kirchenraths vom 10. Nov. 1821.) Die Würtemberger Kirchenordnung von 1559 bestimmt bereits, daß ein fleißiger und getreuer Diener mit einem ziemlichen Leibgeding sein Lebenlang bedacht werden soll (Richter, Kirchenordn. des 16. Jahrh. II. 203) und die Verfassungsurkunde von 1819 §. 47. hat dies approbirt. Aehnlich ist's in Sachsen (vgl. K.O. von 1580 u. a.), in Preußen (Allgem. Landr. Th. II. Tit. XI. §. 528. 529. vgl. mit den Verhandl. d. Berliner Generalsynode 1846. S. 118 folg. 128 folg.). Dort erhält er die Hälfte, hier ein Drittheil von seinem bisherigen Einkommen. Es fehlt aber auch nicht an besonderen Stiftungen für Emeriten. So ist aus den Einkünften des ehemaligen Stifts zu Rotenburg an der Fulda vom Landgrafen von Hessen, Wilhelm IV., im Jahr 1575 ein eigenes Institut mit 20 Kanonikaten gegründet (Ledderhose, Kurhess. Kirchenr. (Cassel 1785 S. 381). Dergleichen Versorgungsanstalten gab es früher in der röm.-kath. Kirche sehr viele, unter dem Namen domus emeritorum, Priesterhospitale u. a. Bei der neuerdings erfolgten Redotation der Bisthümer ist für die Herstellung resp. Stiftung solcher Anstalten in mehreren Ländern Sorge getragen. So bestimmt das Bayerische Concordat Art. VI.: Majestas Sua Regia, collatis cum Archiepiscopis et Episcopis consiliis, assignabit pariter cum sufficienti dote domum, in qua infirmi ac senes clerici benemeriti solamen et asylum reperiant. Desgleichen für Preußen die Bulle de salute animarum: Quoniam Serenissimus Borussiae Rex ultro Nobis pollicitus est, se non modo domos illas... ad alendos emeritos senes vel infirmos sacerdotes... ubi existunt conservaturum, sed etiam novas, ubi desunt, constabiliturum, propterea ipsi Josepho Episcopo committimus, ut cognitis iis, quae de hac re statuerit praelaudatus Rex, auditisque respectivis locorum Ordinariis, sub quorum jurisdictione hujusmodi domus manere debebunt, omnia, quae opus erunt, circa memoratas domus earumque congruam dotationem disponat. In ähnlicher Weise ist in der oberrheinischen Kirchenprovinz, Hannover u. s. w. eine gleiche Anordnung ergangen und zur Ausführung gekommen. Meistens sind frühere Klostergebäude für den Zweck eingeräumt und, wie dies auch die obigen Stellen aussprechen, der Jurisdiction der Bischöfe untergeben. H. F. Jacobson.

Eminenz, eigenthümlicher Titel der Cardinäle, verliehen von Urban VIII. († 1644), um ihnen den politischen Rang unmittelbar nach den Königen anzuweisen, und sie dadurch den drei geistlichen Kurfürsten und dem Großmeister des Johanniter- und Malteserordens geichzustellen. Innocenz X. befahl ihnen, in Folge dessen, in ihren Wappen und Siegeln alle Abzeichen weltlicher Hoheit, die ihnen etwa als Gliedern fürstlicher Häuser gebührten, wegzulassen.

Emmaus, *Ἐμμαοῦς*, *Ἀμμαοῦς*, ein Flecken (*κώμη*), 60 Stadien, d. i. 1½ Meile von Jerusalem, wohin die zwei Jünger wanderten, denen der Herr nach seiner Auferstehung erschien. Luk. 24, 13. Derselbe Ort wird von Joseph. B. J. VII. 6, 6. als *χωρίον* erwähnt, wohin Vespasian 800 ausgediente Soldaten als Colonisten schickte. Die spätere, erst aus dem 14. Jahrh. sich herschreibende Tradition verlegt den Ort nach Kubeibe, einem Dorfe nordöstlich von Jerusalem, aber 70 Stadien davon entfernt, vgl. Robinson

Paläst. III. S. 281 f. Weiter wird in den Büchern der Makkabäer ein Emmaus als Stadt an der Ebene erwähnt, wo Judas Makkabäus den syrischen Feldherrn Gorgias schlug (1 Makk. 3, 40. 57; 4, 3.), dasselbe Emmaus oder Ammaus, welches Bacchides nebst andern Städten befestigte (1 Makk. 9, 50. Joseph. Ant. XIII. 1, 3.). Cassius unterwarf es mit Gophna, Joseph. Ant. XIV. 11, 2. B. J. I. 11, 2. Unter römischer Herrschaft war es eine Toparchie Palästinas (Plin. V. 15. Joseph. B. J. III. 3, 5. vgl. II. 20, 4.); es wurde von Quintilius Varus verbrannt (Joseph. Ant. XVII. 10, 9. B. J. II. 5, 1.) und zur Zeit des Heliogabal im J. 223 unter dem Namen Nicopolis wieder aufgebaut (*Reland,* Pal. p. 759). Dies Emmaus-Nikopolis halten Eusebius und Hieronymus für das Emmaus des Lukas, obgleich es 175 Stadien von Jerusalem entfernt ist, und die gleiche Verwechselung zieht sich bis in spätere Zeiten hin, wo man beide in dem jetzigen Latrun (dem castellum boni latronis) suchte und dann auch in das oben erwähnte Kubeibe verlegte, s. Robinson a. a. O. S. 282 Anm. 2. Die wahre Lage des Ortes ist erst in neuerer Zeit in einem Dorfe Amwâs, westlich von Jalo und nördlich der Straße zwischen Jerusalem und Ramleh, also auch nördlich von Latrun, nachgewiesen, s. mein Palästina S. 178. Auf Grund der Angabe bei Lukas, daß Emmaus 60 Stadien von Jerusalem entfernt sey, nimmt *Reland,* Palaest. S. 427 ff., 758 ff. ein doppeltes Emmaus an, und ihm folgen die meisten Neueren. Es ist aber die Frage, ob nicht doch Beide identisch seyn können. Robinson, a. a. O. S. 282 Anm. 1. sagt: „Man ist fast versucht zu argwöhnen, die gewöhnliche Lesart bei Luk. 24, 13. möge 160 statt 60 Stadien gewesen seyn, welches dann auf Nicopolis hinführen würde. Aber es findet sich keine Variante zur Begründung einer solchen Ansicht; s. die Angaben von Wetstein und Griesbach. Zudem erwähnt auch Josephus einen Ort Ammaus, 60 Stadien von Jerusalem entfernt, B. J. VII. 6, 6.“ Dagegen bemerkt Rödiger in der Anzeige des Robinson'schen Werkes in: Hall. Allgem. Lit.Zeit. 1842 Nr. 72. S. 575, daß die alte und compakte Tradition, welcher schon Eusebius und Hieronymus folgen, für die Identität beider sey; daß die Behauptung Robinsons, die 60 Stadien bei Lukas seyen ohne Variante, irrthümlich sey, indem Cod. K. Cyprius, N. apr. m. und einige andere wirklich 160 Stadien lesen, und Joseph. B. J. VII. 6, 6. nach der gewöhnlichen Lesart bei Lukas corrigirt seyn könnte, da die Werke des Josephus bekanntlich fast nur von christlichen Abschreibern copirt worden sind. Arnold.

Emmeram. Durch Radegunde und Venantius Fortunatus war in Poitiers der Gedanke an die Christianisirung des fernen Ostens von Deutschland heimisch geworden und den irischen Missionaren, welche durch Frankreich ostwärts zogen, konnte leicht ein Bischof von Poitiers zu folgen sich berufen fühlen. Von einem solchen, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts den Sitz des Hilarius eingenommen haben soll, den aber die fränkische Kirche überhaupt nicht kennt (vielleicht gehörte er zu den um das Jahr 640 auf Antrieb des heil. Eligius entfernten Klerikern oder er ließ sich durch das Beispiel des Eligius zur Heidenbekehrung entflammen), erzählte in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts Aribo, Bischof von Freising, nach ihm Arnold von Vochburg ungefähr im Jahre 1036 und gleich darauf Meginfred. Es ist wahrscheinlich, daß Aribo's Erzählung, welche jetzt die einzige Quelle ist, aus einer festen und zwar schriftlichen Tradition hervorging. Wenn aber auch diese schon dem kirchlichen Interesse gedient hatte und wenn auch Aribo die Geschichte für die Kirche im Allgemeinen und für die Kirche der Baiern im Besondern noch mehr in Anspruch nahm, so blieb doch immer ein seltsamer, der Tendenz gar nicht entsprechender Kern übrig, den man als eine dem bairischen Volke des 8. Jahrhunderts nicht bestreitbare und der Wahrheit gewiß sehr nah kommende Sage anerkennen muß. Die Legende ist kürzlich folgende. Haimaram oder Emmeram war kaum Bischof von Poitiers geworden, als er den Entschluß faßte, die Heiden in Pannonien zu bekehren. Er setzte einen andern auf seinen Stuhl, nahm den sprachkundigen Presbyter Vitalis zum Gefährten und zog über den Rhein nach Osten. Seine Reise führte ihn nach Radaspona, der Residenz des Theodo,

Herzogs der Baiern. Er wollte weiter ziehen und wollte zunächst im Lande unter der Ens das Christenthum unter den Avaren pflanzen, aber Theodo stellte ihm vor, daß an der Ens weithin Alles zur Wüste gemacht worden wäre und daß die neubekehrten Baiern Emmerams Sorge und Hülfe ebenso bedürftig wären, als die Avaren. Theodo bat ihn, zu bleiben, Bischof im Lande zu werden oder doch Abt über alle Klöster. Emmeram blieb und brachte drei Jahre mit der Ausbreitung und Befestigung des Christenthums in Baiern zu. Darauf beschloß er, nach Rom zu reisen, trat die Reise auch an, wurde aber drei Tagereisen von Regensburg, in Helfendorf, grausam ermordet. Dieses Ende wurde also herbeigeführt. Uta, die Tochter des Herzogs, hatte ihm vertraut, daß sie sich vergangen hätte und daß ihr Fehltritt nicht mehr verborgen bleiben würde. Emmeram aber, der ihr helfen sollte, hatte ihr erlaubt, ihn selbst als Urheber ihrer Schmach zu nennen. Darauf war er abgereist und Uta hatte das verabredete Geständniß abgelegt. Natürlich wurde die That weder ihr noch ihm verziehen. Uta wurde verstoßen und Emmeram sollte den Tod dafür erleiden. Uta's Bruder Lambert machte sich eilends auf, erreichte den absichtlich zögernden Emmeram noch diesseits der Grenze, rief ihn höhnend als seinen Verwandten an, ließ ihn auf eine Leiter binden und ihm ein Glied nach dem andern absägen. Die Gebeine wurden zuerst in einer Kapelle zu Aschheim beigesetzt, aber in Folge drohender Anzeichen von Aschheim nach Regensburg übergetragen. Herzog Theodo holte sie feierlich ein und bestattete sie höchst ehrenvoll in der Georgskapelle, welche nun nach St. Georg und St. Emmeram zugleich benannt wurde. Diese veränderte Behandlung soll daraus hervorgegangen seyn, daß ein Kleriker Namens Wulflaich unterdessen bekannt gemacht habe, Emmeram habe ihm vor seinem Tode mitgetheilt, daß er unschuldig sey und nur, um der Uta zu helfen, dieser erlaubt hätte, ihn zu beschuldigen. Als den wirklichen Thäter habe Uta dem Emmeram einen gewissen Siegbald, den Sohn eines Richters, bezeichnet. Es ist sehr verdächtig, daß dieser Versuch der Ehrenrettung im Namen Emmeram's selbst und mittelst einer angeblichen Aussage desselben gemacht wird, welche sogar hinsichtlich des angeblichen Zweckes, der Uta zu helfen, den Emmeram als einfältig und, weil er doch einen andern als den verabredeten Thatbestand zu Tage brachte, als unedel erscheinen läßt. Der ganze Plan hätte überhaupt nur dem Siegbald nützen können, nun wurde dieser gerade durch Emmeram selbst verrathen. Man könnte sich einbilden, Emmeram habe sich einen Ersatz für das ihm versagte Martyrium unter den Heiden bereiten wollen und seinen unverschuldeten Tod künstlich herbeigeführt; aber das wäre nicht der Tod eines Unschuldigen, sondern der Tod eines abscheulichen Frevlers gewesen. Es erklärt sich aber die auffällige Handlungsweise Emmeram's ganz gut, wenn wir annehmen, daß er sich wirklich mit Uta vergangen hatte, der Strafe zuerst durch die Reise nach Rom entgehen wollte, seine That und seine feige Flucht bald bereute, nicht ohne seinen Willen in die Hände des grausamen Rächers fiel und sein Verbrechen mit dem Tode büßte. Dadurch war dasselbe auch in den Augen des Volkes mehr als gesühnt. Der hochverehrte Mann war durch sein tragisches Geschick, ebenso durch seine leider sehr volksthümliche Unthat, wie durch seinen Untergang, dem Volke nur theurer, vielleicht zum Helden des Liedes geworden. So konnte es geschehen, daß Theodo selbst die Ueberreste Emmeram's als Gegenstände der Verehrung und Anbetung des Volkes in seiner Residenz empfangen und beisetzen mußte. Es wird sich Niemand wundern, daß am Grabe Emmeram's Wunder geschahen, aber merkwürdig ist, daß die Juden diese Wirkungen davon ableiten, daß Emmeram, wie sie sagen, eine Rolle ihres Gesetzes bei sich geführt habe. Die Legende erzählt weiter, daß Lambert verbannt wurde und in der Verbannung starb und daß dem Theodo keiner seiner Söhne in der Regierung folgte. Da Arnold von Vochburg diesen Herzog Theodo von dem andern Theodo unterscheidet, welcher im Jahre 702 das Reich unter seine Söhne theilte, so darf man den ersten wohl in die Mitte des 7. Jahrhunderts versetzen und das gewöhnlich angenommene Datum für den Tod Emmeram's, nämlich der 6. September 652, ist wahrscheinlich von dem wahren Datum nicht weit entfernt. Emmeram

hat das Christenthum nicht zu den Baiern gebracht, sondern bei denselben schon Priester, Kirchen und Klöster gefunden. Er hat sich einiges Verdienst um die Verkündigung des Evangeliums erworben, aber seine Nachfolger Rupert und Corbinian fanden in Baiern noch Gelegenheit zu einer großartigen Missionsthätigkeit. Emmeram ist nach seinem Tode der bairischen Kirche jedenfalls wichtiger geworden, als er ihr jemals im Leben gewesen war. Aus der Verehrung seines Leichnams ging nämlich nach und nach, ohne daß man von einer eigentlichen Stiftung reden kann, das Kloster St. Emmeram an der Mauer der Stadt Regensburg hervor. Dieses Kloster wurde der Mittelpunkt der Kirche des baierischen Herzogthums und der jedesmalige Abt des Klosters war das Haupt der baierischen Kirche, genoß die Ehre und hatte den Namen eines Bischofs auch ohne daß er geweiht war. Erst Bonifacius richtete, als er die Kirche Deutschlands organisirte, ein ordentliches Bisthum Regensburg ein. Dabei sah er zwar vom Abte von St. Emmeram ab und ernannte 739 in Gaubalds Person einen besonderen Bischof, aber alsobald zeigte es sich, daß ein Bischof von Regensburg ohne die Macht und ohne das Ansehen eines Abtes von St. Emmeram noch nicht existiren konnte. Die Trennung wurde wieder aufgehoben und so blieb es bis zum Ende des 10. Jahrhunderts. Zur Zeit Otto's II. berief Bischof Wolfgang für das Kloster einen Abt Romuald aus Trier. Wo nämlich damals Bischöfe im Besitze von Abteien gefunden wurden, meinte man im Interesse des Rechtes, des Gutes und der Regel der Mönche diesen einen eigenen Abt geben zu müssen. Man hielt die Bischöfe für Anmaßer der Abtschaft und vergaß, daß in Regensburg die bischöfliche Würde eine rechtmäßige und wohlbegründete Erwerbung des Abtes war. Auch die Mönche von St. Emmeram vergaßen dieses Rechtsverhältniß; sie machten nicht auf die Stühle des Bischofs und der Domherren von St. Peter und St. Emmeram (so hieß die Kathedrale, seitdem Bischof Sindbert sie umgebaut hatte) Anspruch, sondern suchten jeden Zusammenhang mit dem Bischofe als einen von diesem unrechtmäßig erworbenen zu erweisen und zu vernichten. Sie wandten alle Mittel, auch schlechte, an, um sich vom Bischofe zu eximiren. Es ist nicht mehr zu bezweifeln, daß sie eine nicht unbeträchtliche Zahl von Freibriefen gefälscht haben. Das Kloster ist endlich im Jahre 1325 durch Entscheidung Johann's XXII., welcher freilich ein Breve Sixtus V. im Jahre 1588 geradezu widersprochen hat, ein exemtes geworden und zu großer Macht gekommen. Der gefürstete Abt von St. Emmeram gehörte zu den Ständen des heiligen römischen Reichs deutscher Nation bis zum Ende dieses Reiches, welches Ende mit der Aufhebung des Klosters zusammenfiel. Jetzt residirt in dem Gebäude der Fürst von Thurn und Taxis. — Jene Lebensbeschreibungen Emmeram's finden sich in Acta sanctorum Sept. VI. p. 454 sq.; *Canisius*, lectiones antiquae III, 1. und im 6. Bande der Monumente von Pertz. Ueber das Verhältniß des Klosters zum Bisthume vergleiche hauptsächlich die den Schriften Hemm's entgegengesetzten Arbeiten des P. Hansiz: Illustratio apologetica prodromi episcopatus Ratisbonensis, Documentum decisorium litis de sede monastica olim Ratisbonae, Disquisitio de valore privilegiorum libertatis monast. Emmeramm. Viennae 1755. 4. Endlich siehe noch Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II. 189.; Gfrörer, allgem. Kirchengesch. III. 461. und Jäck in Ersch und Grubers Encyklopädie XXXIV. 66.

Albrecht Vogel.

Empfängniß Mariä, s. Maria.

Empfängniß Mariä, Orden von der, gestiftet von Beatrix von Silva aus dem portugiesischen Grafengeschlechte Portalegre. Als Hoffräulein der Gemahlin Johanns II. zog sie sich die Eifersucht derselben zu, als der König ihrer Schönheit Aufmerksamkeit schenkte. Darob drei Tage und drei Nächte ohne alle Nahrung in ein einsames Gemach eingeschlossen, gelobte sie der Jungfrau Maria beständige Keuschheit. Nachdem sie ihre Freiheit wieder erhalten, verweilte sie eine Zeitlang bei den Dominikanerinnen zu Toledo und gründete darauf, mit Unterstützung der Königin ihren Orden 1484 in einem von der Königin, die sich mit ihr ausgesöhnt hatte, geschenkten Hause; der Orden wurde 1489 von Innocenz VIII. bestätigt; Beatrix starb noch vor ihrer Einkleidung. Der Orden erhielt

vom Pabst die Cistercienserregel; später erhielt er die der Clarissinnen; — nachmals wurden andere Häuser des Ordens in Spanien, Italien und Frankreich gestiftet. Herzog.

Emser, Hieronymus, in der katholischen Kirche als einer ihrer tüchtigsten Vertreter, in der protestantischen Kirche als einer der heftigsten, aber unfähigsten Gegner Luthers bekannt, war am 26. März 1477 zu Ulm geboren. Er stammte aus vornehmem Geschlechte. Stolz auf dasselbe brachte er sein Wappen gern auf dem Titel seiner Schriften an; es stellte das Vordertheil eines Bockes dar, auf dem Helme zeigte es einen großen Bockskopf, über demselben stand gewöhnlich Emser's Name, bisweilen waren auch noch lateinische oder deutsche Verse beigefügt. Auf seinen Schriften nannte er sich bisweilen auch „Hieronymus Emser der Elder“, zur Unterscheidung von einem andern, ebenfalls aus Ulm gebürtigen Hieronymus Emser, der im J. 1509 in Leipzig studirte und wahrscheinlich ein naher Anverwandter von ihm war. Im 16. Jahre (1493) ging Hieronymus Emser zum Zwecke seiner gelehrten Bildung nach Tübingen, wo er bei dem Bruder des bekannten Johann Reuchlin, Dionysius, die griechische Sprache erlernte. Erasmus rühmte seine Fertigkeit in lateinischen Poesien und Joh. Cochleus (Hist. de Actis et Scriptis Mart. Lutheri. Par. 1565. pag. 1096) nannte ihn deshalb virum amoeni ingenii. Etwa im J. 1497 bezog Emser die Universität Basel, wo er sich besonders der Rechtsgelehrsamkeit widmete, ohne dabei die theologischen Wissenschaften zu vernachlässigen. Jetzt begann er auch hebräisch zu erlernen. In Basel lebte er namentlich mit dem bekannten Heinrich Bebel in vertrautem Umgange, doch gerieth er auch durch denselben in eine nicht geringe Unannehmlichkeit. Während nämlich einer seiner Commilitonen im Collegio schlief, schrieb er ihm einige angeblich von Bebel verfaßte Verse in ein Buch. Diese Verse hielt man für ein Pasquil auf die Schweizer, welche mit dem Kaiser eben im Kriege lagen, und die Erbitterung gegen Emser wuchs so sehr, daß er verhaftet worden wäre, wenn nicht Christoph von Utenheim, der später Bischof von Basel wurde, seiner sich angenommen hätte. In Basel promovirte Emser zum Magister, dann trat er (um das J. 1500) in die Dienste des Cardinal Raimund von Gurk als Sekretär und Kapellan, mit dem er zwei Jahre lang in Deutschland herumzog; eine Zeit lang hielt er sich in Straßburg auf, 1502 kam er mit dem Cardinal nach Erfurt, hier trat er zum akademischen Lehramte über und hielt humanistische Vorträge. Er behauptet, hier auch Luthern unter seinen Zuhörern gehabt zu haben, als er die Komödie Joh. Reuchlins Sergius sive capitis caput erklärte. Im J. 1504 siedelte er, wahrscheinlich durch den Cardinal Raimund von Gurk dem Herzog Georg von Sachsen empfohlen, nach Leipzig über, empfing unter dem Rektorate des Stephan Gert oder Gerhard von Königsberg das akademische Bürgerrecht, hielt humanistische Vorlesungen, wendete sich jedoch darauf zur Theologie, promovirte 1505 auf Kosten des Herzogs Georg zum Bakkalaureus der Theologie, ging aber bald wieder zum kanonischen Recht über und widmete sich dem Unterrichte in demselben. Bald darauf machte ihn der Herzog Georg zu seinem Sekretär. Der Herzog hatte schon damals den Wunsch, den ehemaligen Bischof Benno von Meissen heilig gesprochen zu sehen; im Auftrage des Herzogs bereiste daher Emser mehrere Klöster, namentlich auch in Böhmen, um Nachrichten über Benno zu sammeln, ja er zog selbst nach Rom (um das J. 1510), um die Heiligsprechung zu bewirken. Diesen Zweck erreichte er nicht, doch lernte er in Rom den nachmaligen Bischof von Meissen, Johann von Schleinitz, kennen, durch dessen Vermittelung ihm die Alterthümer der damaligen Weltstadt bekannt wurden. Nach seiner Rückkehr von Rom erhielt er vom Herzog Georg zwei Präbenden, eine in Dresden und eine andere in Meissen, die ihm ein reichliches Auskommen sicherten. Man glaubt, daß er hier auch ein Kanonikat empfing. Luther nennt ihn einen Vikar, und wahrscheinlich nahm er in dieser Zeit auch die Priesterwürde an. Jetzt fiel er in eine schwere Krankheit und er beschloß, nach seiner Genesung aller weltlichen Geschäfte sich zu entschlagen, um dem Dienste der Kirche sich zu widmen. Er genas, und weil er die Wiederherstellung seiner Gesundheit dem heil. Benno zuschrieb, verherrlichte er denselben durch dessen Lebensbeschreibung (Divi Bennonis Misnensis quondam Episcopi Vita etc. Lps. 1512.).

Obschon damals die Wittenberger Schule, mit Luther an der Spitze, vielfach Aufsehen veranlaßte, stand Emser mit Luther doch, wenigstens äußerlich, in ganz gutem Vernehmen, das selbst bis zum Eintritte der Leipziger Disputation fortdauerte. Luther selbst bezeichnete ihn mit dem Ausdrucke „Emser noster," und wurde auch von ihm, als er vor dem Herzog Georg in Dresden predigte, sehr freundlich aufgenommen. Damals war es auch, als Luther bei einem Gastmahle, das Emser Luthern und dessen Freunde, Joh. Lange aus Erfurt gab, mit zwei Dominicanern von Leipzig in heftigen Streit über die Thomistische Theologie gerieth (s. *Seckendorf*, Hist. Luth. I. Sect. 8. Add. 7. pag. 23, vgl. Luther's Briefe von de Wette I. pag. 84 seq.), doch versicherte Emser dem Gastfreunde, daß er in keiner Weise beabsichtigt habe, ihn in Unannehmlichkeiten zu bringen. Mit der Leipziger Disputation aber beginnt Emser's offen feindseliges Verhalten zu Luther; kurz vor derselben war er schon im Geheimen thätig für Eck. Während der Disputation hatte er mit Luther eine Unterredung, in welcher dieser, offenbar mit Beziehung auf die Disputation, äußerte: „Das Spiel ist nicht in Gottes Namen angefangen, es wird auch nicht in Gottes Namen ausgehen." Emser wußte bald genug diese Aeußerung auf die gehässigste Weise zu verdrehen. Kurz nach der Disputation begann er seinen Streit mit Luther, den er dadurch eröffnete, daß er einen Brief an Dr. Joh. Zack, Administrator der katholischen Kirche zu Prag und Probst zu Leutmeritz, drucken ließ, ihm darin einige Nachrichten von der Leipziger Disputation gab, auf Luthern schielende Blicke warf und erklärte, daß dieser keineswegs auf der Seite der Hussitischen Böhmen stehe, wie diese glauben möchten. Offenbar wollte Emser auf diese Weise den Reformator theils mit den Hussitischen Böhmen in Conflikt bringen, theils ihn verdächtigen, zu einer anderen Erkenntniß gekommen und im Begriffe zu seyn, wieder zum Pabstthume zurückzukehren. Auf diesem Briefe kommt zuerst Emser's oben bezeichnetes Wappen vor. Luther, der ihn in einer beißenden Schrift abfertigte (Ad Aegocerotem Emseranum Mart. Lutheri additio. Witeb. 1519, in Löscher's Reform.-Akt. III. p. 668), nannte ihn wegen des Wappens oft den „Bock von Leipzig" oder den „Bock Emser." Dieser antwortete jetzt in der Schrift A Venatione Aegocerotis assertio (bei Löscher a. a. O. S. 694) nannte Luthers Theologie „nova et cynica„ und verlästerte den Reformator in der heftigsten Weise. Diese Schrift ist besonders dadurch merkwürdig geworden, daß Emser in ihr zuerst Luthern vorwirft, nur aus Ordensneid gegen die Dominikaner aufgetreten zu seyn. Auch Eck trat in die Schranken für Emser, der nun jede Gelegenheit ergriff, gegen Luther zu schreiben. Bald erweiterte Emser noch den Kreis seiner Streitigkeiten, indem er auch Nikol. Hausmann, Karlstadt, Zwingli u. A. angriff, in die Nürnberger Reformationssache sich einmischte und auch Willibald Pirkheimer gegen sich aufregte. Nicht etwa die Wichtigkeit, sondern die Heimtücke und Bosheit, die in seinen Schriften lag, veranlaßte Luthern, Emser's Schriften mit der päbstlichen Bulle und den Dekretalen am 10. Febr. 1520 den Flammen zu übergeben. Die Heftigkeit, die sich auf jeder Seite zeigte, machte eine Aussöhnung unmöglich, die theologischen Streitfragen aber, um die es sich im Einzelnen handelte, bieten für die Wissenschaft nur ein geringes Interesse. Die Hauptpunkte des Streites zwischen Luther und Emser betrafen das Meßopfer, die Kanonisation des Benno und die Uebersetzung des N. T. Der Herzog Georg von Sachsen verbot Luthers Uebersetzung (vgl. Panzer, Gesch. der röm. kath. deutschen Bibel. Nürnb. 1781. S. 16 ff.) und Emser gab eine neue heraus unter dem Titel: Das naw testament nach lawt der christlichen Kirchen bewerten text corrigirt vnd widerumb zurecht gebracht. Dresd. 1527. Er war jedoch zu wenig gelehrt, um nach dem Urtexte zu arbeiten und seine Uebersetzung ist, Ausdrücke und Wendungen abgerechnet, die unwesentlich sind oder dem Sinne seiner Kirche entsprechen, ganz Luthers Arbeit nach der Vulgata. Zu bemerken ist noch, daß Emser im Auftrage des Herzogs Georg Erasmus als Professor der griechischen Sprache, nach dem Tode des Petrus Mosellanus, für Leipzig zu gewinnen suchte; Erasmus ging auf das Gesuch nicht ein, sondern schlug Jakob Ceratinus für die Stelle vor, der sie zwar annahm, aber auch bald wieder verließ. Wo und wie Emser starb, ist ungewiß,

gewiß aber, daß sein Tod am 8. November 1527 erfolgte. Hieronymus Walther von Nürnberg ließ ihm ein steinernes Denkmal auf dem Frauen-Kirchhofe in Dresden setzen. Außer Seckendorf und Löscher s. über Emser die „Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen auf das Jahr 1720.“ S. 8—27; S. 187—226 folgt ein langes, nach Jahren geordnetes Verzeichniß seiner Schriften; ganz besonders s. Georg Ernst Waldau Nachrichten von Hieronymus Emsers Leben und Schriften. Ansp. 1783.

Neudecker.

Emser Congreß und Punktation. Unter dem Vorwande für die Ausführung der Tridentiner Beschlüsse sorgen zu müssen, hatte das Pabstthum in der Schweiz, Belgien und auch in Deutschland, hier namentlich in Köln und Wien, schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ständige Nuntiaturen gegründet, die aber allmälig Ansprüche auf Privilegien und Gerechtsame erhoben, welche man den päbstlichen Legaten selbst damals nicht zugestehen mochte, als die Falschheit der Isidorischen Dekretalen noch nicht aufgedeckt war. Die kaiserliche Wahlcapitulation bestimmte zwar, daß der Kaiser „die Erz- und Bischöfe bei ihren durch die Concordata Principum und aufgerichtete Verträge bestätigten Rechten vertheidigen wollten,“ doch Rom setzte sich über jede Bestimmung hinaus, die seinen Anmaßungen entgegenstand. Das Verhalten der Nuntien veranlaßte daher im 17. Jahrhundert den deutschen Kaiser, ihrem Treiben ernstlich entgegenzutreten (s. Faber, Europäische Staatskanzlei IV. S. 697); Kaiser Leopold I. wendete sich selbst (1680) an Pabst Innocenz XI. mit der Erklärung, daß dem römischen Stuhle gar kein Recht zustehe, Legaten mit einer besonderen Gerichtsbarkeit den Nationen aufzudringen; er werde, wie andere Fürsten, sein Recht gegen solche Nuntien behaupten und mit Rom die Verbindung abbrechen, falls der Pabst nicht nachgebe. Allerdings verstand sich dieser bei der entschiedenen Sprache des Kaisers zur Nachgiebigkeit, im Stillen aber sammelte er neue Kräfte, um auf der betretenen Bahn fortzuschreiten. Bald erhob der Kurfürst Erzbischof von Köln von Neuem die alten Klagen über die Eingriffe in seine Rechte durch den Nuntius, konnte jetzt aber von Leopold, der eben die Königswahl Josephs I. zu Stande zu bringen suchte, nur das Versprechen erlangen, daß die Beschwerden gegen den päbstlichen Stuhl wegen der in den Jurisdiktionen enthaltenen Mißbräuche zusammengestellt und zur Abstellung in Rom vorgelegt werden sollten. Die Hierarchie lachte über diese Geduld der Deutschen und setzte die bisherigen Eingriffe fort. Eben war von dem päbstlichen Nuntius das Domcapitel zu Worms wegen des Widerspruchs gegen die Verletzung der ihm zustehenden Rechte exkommunicirt worden, als jetzt der Kurfürst-Erzbischof von Mainz Franz Lothar sich erhob und vom Pabst geradezu forderte, daß „alle geistlichen Sachen, nach dem Beispiele Frankreichs, der Republiken Venedig und Genua und anderer Staaten nur von gelehrten und unserer vaterländischen Rechte kundigen Männern in Deutschland selbst behandelt und ausgemacht würden“ (s. Faber, a. a. O. V. S. 110). Eine gleiche Sprache führte der Kurfürst-Erzbischof Johann Hugo von Trier, der den Nuntius von Köln als Appellationsinstanz gar nicht anerkennen wollte; dieser Richtung der Erzbischöfe folgten auch die Domcapitel, und Kaiser Karl VI. erklärte dem Pabste (1736), daß er fernerhin keinen Nuntius in Köln dulden werde, der den deutschen Klerus beeinträchtige, ein Störer des Friedens und der öffentlichen Ruhe sey. Im Jahre 1764 richtete der Kurfürst von der Pfalz dennoch ein Collegialschreiben an den Kaiser als neue Beschwerdeschrift über die Eingriffe von Rom in die Rechte der deutschen Bischöfe (s. Geschichte der Appellationen von geistlichen Gerichtshöfen, Frkft. u. Lpz. 1788. S. 316 ff.; Moser, Geschichte der päbstlichen Nuntien in Deutschland. Frkft. u. Lpz. 1788). In Folge dessen kam es zwar bei dem zwischen dem Domcapitel zu Speier und dessen Dechanten, dem Grafen von Limburg Stirum obschwebenden Rechtsstreite zu einem Vergleiche (s. Einstweilige Antwort auf die vorläufige Beleuchtung des an Seine Kurfürstl. Gnaden zu Mainz erlassenen Antwortschreibens, 1787, ohne Angabe des Druckortes S. 67 ff.), ja Pabst Clemens XIII. erkannte selbst das Concordat über die Appellationen in einem an Kurpfalz gerichteten Breve vom 16. Sept. 1764 an, aber

diese Nachgiebigkeit war nur römische Politik. Die Angriffe auf dieselbe dauerten daher fort, ja sie wuchsen jetzt in Deutschland von Tag zu Tag durch den Einfluß, den hier die Aufklärung gewonnen hatte, durch die Politik, welche Friedrich der Große, bald darauf auch Joseph II. befolgte, so daß ein völliger Umschwung in politisch-kirchlicher Beziehung eintrat. Nun erschallten aus dem Schooße der deutsch-römischen Kirche die Stimmen immer lauter, daß die Bischöfe die ihnen zustehenden Rechte nicht schmälern lassen dürften, daß jede Beeinträchtigung von Rom abzuweisen sey. In dieser Hinsicht war namentlich die von Joh. Nikol. von Hontheim unter dem Namen Justinus Febronius verfaßte Schrift De Statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis etc. Bullioni 1763 von Epoche machender Bedeutung; denn er arbeitete offenbar darauf hin, das römisch-kirchliche Deutschland von Rom zu emancipiren. Das Buch wurde zwar vom Pabste verurtheilt, aber im Sinn des Febronius wirkten andere Männer fort, wie Ickstätt in Ingolstadt, Barthel in Würzburg, Eybel in Wien, Koller, Rautenstrauch u. A. Gemeinschaftlich richteten die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier eine neue Beschwerdeschrift über die römische Curie an den Kaiser (1769 in Le Bret, Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeschichte. VIII. Ulm 1783. S. 1 ff.), die Curie aber wußte diesen zu beschwichtigen und benutzte jede Gelegenheit, in bisheriger Weise fortzuschreiten.

Eine solche Gelegenheit bot jetzt der Kurfürst Carl Theodor von Pfalz-Baiern, der gern einen päbstlichen Nuntius an seinem Hofe haben, sich der Jurisdiktion seiner geistlichen Mitstände möglichst entziehen und nur die päbstliche Gerichtsbarkeit über sich gelten lassen wollte. Die Nachricht hiervon konnte den in dem Kurfürstenthume von Baiern gelegenen Erzbisthümern und Bisthümern nicht gleichgültig seyn, denn sie wußten, daß die Nuntien überall mit ausgedehnten Fakultäten und Vollmachten aufzutreten pflegten, überdies sprachen die deutschen Concordata Principum, die zu denselben gehörigen Baseler Dekrete, die Bestimmungen der Tridentiner Kirchenversammlung*) und die kaiserlichen Wahlkapitulationen gegen die Aussendung der Nuntien mit Fakultäten. Der Erzbischof von Salzburg, Hieronymus, rief zunächst (1785) den Erzbischof von Mainz, Friedrich Carl Joseph, als Primas der deutsch-römischen Kirche auf, die drohende Gefahr zu beseitigen; dieser wendete sich deshalb nach Rom und seinem Beispiele folgten die Bischöfe von Eichstädt und Freisingen, Letzter als Ordinarius von München. Der damalige Pabst Pius VI. achtete indeß dieser Schritte nicht und erklärte, daß der neue Nuntius Zoglio in München mit eben der Machtvollkommenheit erscheinen würde, welche der Nuntius von Köln bisher in München und in den Pfalz-Baierischen Landen überhaupt ausgeübt habe. In dieser Bedrängniß rief der Erzbischof von Mainz mit dem Erzbischof von Salzburg den Kaiser Joseph II. als Schirmherrn der deutsch-römischen Kirche gegen den neuen Nuntius von München und gegen die gewaltthätigen Eingriffe der Curie auf. Der Kaiser antwortete beiden Erzbischöfen (12. Okt. 1785, s. Politisches Journal Jahrg. 1785. II. Hamb. 1785. S. 1199 ff.), er werde dem Pabste sofort erklären, daß er niemals gestatten werde, „daß die Erz- und Bischöfe im Reiche in ihren Diöcesan-Rechten gestört werden“, daß er „die päbstlichen Nuntien nur als päbstliche Abgesandte zu politischen und jenen Geschäften geeignet erkenne, welche unmittelbar dem Pabste als Oberhaupte der Kirche zustehen, aber diesen Nuntien weder Jurisdiktions-Ausübung in geistlichen Sachen noch eine Judikatur gestatten könne, weswegen auch solche ebensowenig dem in Köln schon befindlichen, als dem hier in Wien stehenden, noch einem anderen irgendwo in Deutschland fürohin kommenden päbstlichen Nuntius zustehen, noch zugelassen werden sollen.“ Dennoch erschien Zoglio im März 1786 in München, zeigte seine Ankunft allen Erzbischöfen und Bischöfen an, in deren Sprengel die Baierisch-Pfälzisch-Jülisch-

*) Sess. 24. Cap. 20: Ne Legati, Nuntii .... episcopos in functionibus impedire aut alio modo ordinariam jurisdictionem praeripere vel turbare praesumant.

und Bergischen Lande gehörten, übte daselbst die geistliche Gerichtsbarkeit aus, gewährte vollkommene Abläße und Dispensationen, ja er ernannte selbst einen Unternuntius in Düsseldorf und errichtete so in einem fremden Bisthume ein neues geistliches Gericht (vgl. Pragmatische und Aktenmäßige Geschichte der zu München neu errichteten Nuntiatur Frkft. u. Lpz. 1787 und die authentischen Urkunden im Anhange). In gewaltthätiger Weise schritt auch der Nuntius Pacca zu Köln vor. Während Zoglio auf dem betretenen Wege keck fortging, erhob auch der Kurfürst-Erzbischof von Köln, Maximilian Franz, eine Beschwerde gegen ihn bei dem Kaiser, der nun, im Sinne seines früheren Schreibens, an den Kurfürsten Karl Theodor ein Schreiben erließ mit dem Befehle, dem Nuntius die Ausübung einer demselben nicht zustehenden Gerichtsbarkeit zu untersagen. Zugleich verbot mit den Erzbischöfen von Mainz, Salzburg und Köln auch der Erzbischof von Trier, Klemens Wenzeslaus, den eigenen Unterthanen, sich irgendwie an die Nuntien Zoglio oder Pacca zu wenden.

Sich stützend auf die oben bezeichnete kaiserliche Erklärung glaubte der Erzbischof von Mainz, daß jetzt der Zeitpunkt gekommen seyn möchte, die gewaltsamen Eingriffe Roms in die Rechte der deutsch-römischen Bischöfe gründlich zu beseitigen. Der Mainzer Weihbischof, Valentin von Heimes, Bischof von Valona, rieth, die Beschwerden gegen Rom mit den deutschen Bischöfen gemeinsam zu berathen und deshalb vorläufig mit den Erzbischöfen von Trier, Köln und Salzburg zu unterhandeln. Diese gingen bereitwillig auf die Unterhandlung ein; der Erzbischof von Mainz ließ zugleich ein Gutachten seines Vikariats-Collegiums sowohl über die Beschwerden gegen Rom als auch über die Beseitigung derselben feststellen, außerdem forderte er noch von jedem Mitgliede des Collegiums ein Privat-Gutachten (s. diese Gutachten bei G. L. C. Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhunderte. Mainz 1830. I. S. 18 ff.). Auf der Grundlage solcher Vorbereitung schien es den Erzbischöfen nöthig zu seyn, sich in einer gemeinsamen Berathung über die festzusetzenden Punkte zu einigen; daher beschlossen sie, durch Deputirte eine Zusammenkunft im Bade Ems zu veranstalten. Zu diesem Congresse (Aug. 1786) sandte Mainz den Weihbischof Heimes, Trier den Official Joseph Ludwig Beck, Köln den Official Georg Heinrich v. Tautphäus, Salzburg den Consistorialrath Joh. Michael Bönike. Am 25. Aug. 1786 schlossen diese Deputirte, im Auftrage ihrer Vollmachtgeber, eine Uebereinkunft ab, welche den Namen „Emser Punktation“ führt und in XXIII Kapiteln (s. Resultat des Emser Congresses ꝛc. Frkft. u. Lpz. 1787. S. 26 ff.) folgende wesentliche Bestimmungen enthielt:

1) „Der römische Pabst ist und bleibt zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, allein alle anderen Vorzüge und Reservationen, die mit diesem Primate in den ersten Jahrhunderten nicht verbunden, sondern aus den nachherigen Isidorischen Dekretalen geflossen sind, können itzt, wo die Unterschiebung und Falschheit derselben hinreichend erprobt und allgemein anerkannt ist, in den Umfang dieser Jurisdiktion nicht gezogen werden.

2) „Christus hat den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, eine unumschränkte Gewalt zu binden und zu lösen gegeben,“ daher sind „alle in den Kirchsprengeln der Bischöfe wohnenden Personen denselben untergeordnet, daher soll allen Diöcesanen verboten seyn, den Rekurs mit Vorbeigehung ihrer unmittelbaren geistlichen Oberhirten nach Rom zu nehmen; keine Exemtionen können ferner Platz finden, mit Ausschließung jener Corporum, deren Exemtion durch kaiserliche Freiheitsbriefe bestätigt ist. Den Klostergeistlichen wird verboten, Verordnungen von ihren Generälen oder General-Capiteln, auch sonstigen außer Deutschland wohnenden Oberen anzunehmen.“

3) „Ein jeder Bischof kann Gesetze geben und dispensiren in dem allgemeinen Abstinenz-Gebote, wie auch in allen Ehehindernissen,“ er hat auch die Gewalt, „die Verbindlichkeiten, die aus den heiligen Weihen entspringen, aufzuheben, die Ordensgeistlichen von ihren feierlichen Gelübden loszusprechen, zum Besten der Religion oder des gemeinen Wesens eine fromme Stiftung in eine andere, die dem Hauptzwecke gemäßer und den

wirklichen Bedürfnissen angemessener ist, zu verändern," daher werden "die sogen. facultates quinquennales hinführo von dem römischen Hofe nicht mehr begehrt, auch die übrigen römischen Bullen, Breven oder sonstige päbstliche Verfügungen verbinden ohne Annahme der Bischöfe nicht, und ohne diese sollen die Erklärungen, Bescheide und Verordnungen der römischen Congregationen in Deutschland nicht anerkannt werden."

4) "Die Nuntiaturen hören in Zukunft völlig auf; die Nuntien können nichts anders als päbstliche Gesandte seyn und dürfen keine Actus jurisdictionis voluntariae oder contentiosae mehr ausüben."

5) Dem Bischof allein soll es zukommen, "in der Mehrheit der Präbenden zu dispensiren," und zwar "in dem Falle des Capituli de Multa," *) auch soll nur der Bischof bestimmen, ob dieser Fall eingetreten sey.

6) "Die Decreta Basileensia, wie sie im J. 1439 angenommen worden, sollen pro Regula Concordatorum und die in Concordia Aschaffenburgensi de An. 1448 dem päbstlichen Stuhle einstweilen bedungenen Jura pro Exceptione a regula" gehalten werden, doch "die von der römischen Curie gegen die deutschen Freiheiten nach den Concordaten eingeführten Reservationen unkräftig" seyn.

7) "Die Erbfolge in den geistlichen Pfründen soll gänzlich vertilgt werden, die zu Rom ebenfalls ertheilten Coadjutorien und Probsteien, Dechaneien, Personaten sollen in Deutschland ohne Wirkung seyn."

8) "Nicht geborne Deutsche werden zur Erhaltung einer Pfründe als unfähig erklärt."

9) "Das Indultum Administrationis und die Clausula in Temporalibus in den Wahlbestätigungsbullen sind in Zukunft ganz unzuläſſig."

10) "Der von Pabst Gregor VII. erfundene und von Gregor IX. den Dekretalen eingeschaltete Eid der Bischöfe kann ferner um so weniger beibehalten werden, als die deutschen Bischöfe wirklich darin dasjenige schwören, was ihnen in Betracht ihrer Verbindung mit dem Reiche zu halten unmöglich ist."

11) Die Summe der "Annaten und Palliumsgelder" soll entweder "nach dem ungefähren Vermögen der Erz- und Bisthümer binnen 2 Jahren in einer National-Kirchenversammlung," oder "von dem Kaiser und dem Reiche gemäßiget und bestimmt werden."

Die vier Erzbischöfe sandten die Punktationen, mit den eigenen Unterschriften versehen, an den Kaiser Joseph (Sept. 1786, s. Resultat des Emser Congr. S. 53 ff.), der ihnen seine Unterstützung zusicherte, doch dabei in seiner Antwort vom 16. Nov. 1786 (s. Resultat rc. rc. S. 60 ff.), erklärte, — wahrscheinlich durch die Gegenwirkungen des Wiener Nuntius Caprara dazu bestimmt — daß die Ausführung der Punktationen "von dem Einverständniß der Erzbischöfe mit den Exemten sowohl als ihren Suffragan-Bischöfen und jener Reichsstände, in deren Landen sich die bischöfliche Sprengel erstrecken, zum großen Theil abhange, daher es wesentlich darauf ankomme, daß hierüber mit gedachten Bischöfen das nöthige nähere Concert vertraulich gepflogen werde." Unterdessen war die ultramontane Partei überhaupt nicht unthätig geblieben, den Emser Congreß zu verdächtigen. Sie sprach es laut aus, daß die deutschen Erzbischöfe nur ihre Metropolitangerechtsame zum Nachtheile der bischöflichen Rechte erheben wollten, namentlich legte sie dem Erzbischof von Mainz die Tendenz unter, einen Primat über die anderen Erzbischöfe und Bischöfe zu erringen. Pacca erließ ein Circulare (Decbr. 1786, lat. in der Schrift: Ueber das unjustifizirliche und aufrühreriſche Schreiben, welches der damiatische Herr Erzbischof Pacca, so betitelter Nunzius zu Kölln — — zu erlassen sich unterfangen hat. Frkft. u. Lpz. 1787. Beilage A. pag. 81 ff.; deutsch im Polit. Journal 1787. S. 128 ff.), wies darauf hin, daß die Erzbischöfe ihre Dispensationsbefugnisse von Rom stets begehrt

*) Nach diesem Capitel (Decret. Lib. III. tit. 5. c. 28), kraft dessen nur der Pabst den Fall bestimmen darf, soll es gestattet seyn circa personas sublimes et literatas zu dispensiren.

und von 5 zu 5 Jahren auch erlangt hätten, und daß ihnen keine andere Dispensationsbefugniß zukommen könnte, als jene, welche in den ihnen ertheilten Indulten ausdrücklich enthalten wären. In kräftiger Sprache antwortete ihm der Erzbischof Maximilian Franz von Köln, und überhaupt befahlen die Erzbischöfe ihren Geistlichen das Circulare an Pacca zurückzusenden, keine päbstliche Verordnung ohne Zustimmung ihres Vikariats anzunehmen (s. Ueber das unjustifizirliche — Schreiben rc. rc. die Beilagen B. C. D. p. 88 — 94). Inzwischen hatte sich der Pabst des Kurfürsten von Baiern Karl Theodor gänzlich versichert, seinem Hofe einen außerordentlichen Zehenten bewilligt, dessen Erhebung der Nuntius unmittelbar ordnen und Jeden bestrafen solle, der sich ihm widersetzen würde. Der Kurfürst unterstützte den Pabst und den Nuntius, erklärte, daß er ebenso gut ein landesherrliches Recht habe wie der Kaiser in seinen Erbstaaten, und ließ den Geistlichen bei Verlust ihrer Einkünfte verbieten, von den Erzbischöfen irgend eine Verordnung anzunehmen, wofern sie ihre Fakultäten beim Pabste nicht erneuert hätten. Von ultramontanem Sinne, von Neid und Eifersucht befangen, erklärten sich mehrere Bischöfe sogar gegen den Emser Congreß und dessen Resultat, namentlich legte der Bischof von Speier eine Beschwerde beim Kaiser ein, daß jener Congreß ganz ohne Zuziehung der Bischöfe gehalten worden sey. Andere Bischöfe wollten lieber dem entfernten Oberhaupte, als ihrem in der Nähe sich befindenden Metropolitane gehorchen. Mit dem Bischofe von Speier wirkten besonders die Bischöfe von Würzburg und Hildesheim den Emser Punktationen entgegen. Bald erschien eine Menge Schriften für und gegen dieselben, der Pabst aber vermied es, die streitige Sache vor der Reichsversammlung verhandeln zu lassen, indem er erklärte, „damit Wir den apostolischen Stuhl nicht einem unbefugten Richter unterwerfen;“ durch die Responsio ad Metropolitanos Mogunt., Trevir., Colon. et Salisb. super Nuntiaturis. Romae 1789, ließ er die Emser Punktationen weitläufig widerlegen. Particular-Interesse trennte selbst die Erzbischöfe; der Erzbischof von Mainz näherte sich wegen seiner Coadjutorwahl dem Pabste, der ihm auch die nachgesuchte Erneuerung des Indults gewährte, der Erzbischof von Trier sagte sich gänzlich von den Punktationen los, der Kaiser Joseph sah sich in ernste Verhältnisse verwickelt, bald darauf starb er, die Erzbischöfe erhielten eine ernste Rüge ihres Verfahrens vom Pabste und so feierte dieser den Triumph, die Befreiung der deutsch-römischen Kirche vom italienischen Joche gänzlich zu unterdrücken, die um so leichter hätte gelingen können, als gerade damals die päbstliche Anmaßung auch durch den Herzog Leopold von Toscana mit Nachdruck angegriffen wurde, der Hof von Neapel an dem völligen Abwerfen der päbstlichen Zwangsherrschaft arbeitete und die französische Revolution ausbrach, die den Pabst selbst zu stürzen drohte. Vgl. noch: Neueste Religionsgeschichte, fortgesetzt unter Aufsicht von G. J. Plank. I. Lemgo 1787. S. 337 ff.; die neuesten Grundlagen der deutsch-katholischen Kirchenverfassung in Aktenstücken und ächten Notizen von dem Emser Congreß rc. rc. Stuttg. 1821; E. Münch, Geschichte des Emser Congresses und seiner Punktate. Karlsr. 1840. Neudecker.

Enakiten (הָעֲנָקִים Jos. 11, 21; 14, 15. 5 Mos. 2, 10. 11. 21. בְּנֵי עֲנָקִים 5 Mos. 1, 28; 9, 2. Jos. 11, 22; 14, 12. הָעֲנָק Jos. 15, 13. הָעֲנוֹק Jos. 21, 11. יְלִידֵי הָעֲנָק 4 Mos. 13, 22. 28. Jos. 15, 14. בְּנֵי הָעֲנָק Jos. 15, 14. Richt. 1, 20. בְּנֵי עֲנָק 4 Mos. 13, 33. 5 Mos. 9, 2. Sept. *Ἐνάκ* und *Ἐνακείμ* Vulg. Enak, Enakim, Langhalsig, kräftig, stark, ähnlich wie נְפִילִים Langgestreckte, Recken), ein Riesengeschlecht (מִן הַנְּפִילִים 4 Mos. 13, 33. vgl. 1 Mos. 6, 4.), abstammend von einem gewissen Arba (Jos. 15, 13.), dem Gründer Hebrons (Jos. 14, 15), welches seine Wohnsitze diesseits des Jordans (5 Mos. 9, 1. 2.) und zwar im Süden von Kanaan hatte, besonders auf dem Gebirge um Hebron, wo es in drei Geschlechter: Ahimann, Sesai und Thalmai getheilt, 4 Mos. 13, 22. Richt. 1, 20. Jos. 15, 13. 14., von den Kundschaftern angetroffen und von Kaleb bei der Eroberung Kanaans, besiegt und vertrieben wurde. Sie, der Schrecken der Israeliten vor ihrer Einwanderung, 5 Mos. 1, 28; 9, 2., wurden von ihnen in die Küstenstädte Gaza, Gath und Asdod zurückgedrängt Jos. 11, 21 f., und verschwanden hierauf (doch siehe unten) aus der Geschichte.

Nach 5 Mos. 2, 11. 21. vgl. Jos. 17, 15. gehörten die Enakiten zu dem in Kanaan und dem Gebiete jenseits des Jordans weit verbreiteten Volksstamm der Rephaim, nach welchen das Gebiet der Moabiter 5 Mos. 2, 9—11., der Ammoniter 5 Mos. 2, 19—21., des Königs von Basan, Og, also auch das ganze Gilead und Basan 5 Mos. 3, 10—13. geradezu früher das Land der Rephaim geheißen hatte 5 Mos. 2, 20; 3, 13. Diesem Gesammtnamen Rephaim (רְפָאִים), welchen nach 2 Sam. 21, 18. 20. 22. auch die nach den philistäischen Küstenstädten verdrängten Enakiten führten — denn רָפָה ist offenbar gleich רָפָא — entspricht nach 4 Mos. 13, 33. der Gesammtname Nephilim (נְפִילִים), den sie ebenfalls und vielleicht (1 Mos. 6, 4.) noch früher trugen, ähnlich wie die Germanen später allgemein auch Deutsche genannt werden. Unter diesem Gesammtnamen waren jedenfalls drei Stämme zusammengefaßt, deren einer, in Moab wohnend, den Namen אֵמִים (vielleicht die Schröcklichen) 5 Mos. 2, 10., der andere im nachmaligen Ammonitergebiet seßhaft, den Namen זַמְזֻמִּים (vielleicht die Tobenden) 5 Mos. 2, 20., der dritte diesseits des Jordans von Hebron bis über Jerusalem hinauf (2 Sam. 5, 18. 22. Jos. 15, 8; 18, 16. vgl. Jes. 17, 5.) bis vielleicht zum Gebirge Ephraim hin (Jos. 11, 21. 22; 14, 12.) angesiedelt, den besonderen Stammnamen עֲנָקִים (die Nervigen) führte. Daß dieser Stamm des Volkes sich wieder nach drei Geschlechtern absonderte, dafür sind bereits die betreffenden Stellen angeführt.

Die Enakiten gehörten, wie die von Edom unterjochten Horiter (חֹרִי, חרי Sept. *Χοῤῥαῖοι* Vulg. Chorrai) zu den Ureinwohnern Palästina's. Während aber die Horiter auf dem höhlenreichen Gebiete des Landes Seir 1 Mos. 14, 6. als Troglodyten lebten, so scheinen die Rephaim nach Jos. 11, 21. Städte bewohnt zu haben und auf einer höheren Stufe der Kultur gestanden zu seyn. Uebrigens wurden sie wohl zuerst in Gilead und Basan von dem nachrückenden Kananiter-Stamm der Amoriter verdrängt, die dort zwei Königreiche Hesbon und Basan gründeten, welche die von Egypten kommenden Israeliten schon unter Moses vernichteten. Als Haupt des basanitischen Reiches erscheint Og, der letzte Sprößling aus dem Geschlecht der Rephaim, der wahrscheinlich durch seine Thaten sich als glücklicher Freibeuter auf den Thron geschwungen hatte, was mehr für sich hat, als die Annahme, daß damals überhaupt die Rephaim in Basan noch die Oberhand hatten. Tiefer unten im jenseitigen Gebiet waren sie von den Ammonitern und Moabitern verdrängt worden, 5 Mos. 2, 20. 9. 10. 11. Die Vertilgung und Verdrängung des diesseits des Jordans im Süden hausenden Rephaim-Stammes der Enakim war den Israeliten Jos. 11, 21 f. und namentlich Kaleb Jos. 15, 14 ff. vorbehalten. Hebron war ihre Hauptstadt und ohne Zweifel alter Königssitz, erbaut von dem Helden Arba, daher sie auch Arba-Stadt hieß Jos. 15, 54; 20, 7. 1 Mos. 23, 2. Die Zeit ihrer Erbauung, wahrscheinlich während Israels Aufenthalt in Egypten, war zur Zeit der Einwanderung der Israeliten noch wohlbekannt 4 Mos. 13, 22. Von da an erstreckte sich ihre Herrschaft im Süden bis nördlich gegen das Ephraimitische Gebiet hin, scheint aber zur Zeit der Eroberung sich in drei Herrscherhäuser getheilt und dadurch geschwächt zu haben.

So gewiß nun die Enakiten zu den Rephaim gehörten und mit ihnen eine und dieselbe Nation ausmachten, so wenig sind sie zu den Amoritern zu zählen, wie Kurtz in Guericke's Zeitschrift 1845 und Keil im Commentar zu Josua S. 217 behaupten, die, ein anerkannt kanaanitisches Volk, vielmehr die Rephaim jenseits des Jordans vertrieben hatten. Vielmehr sind sie, wie auch Ew. Isr. Gesch. 1, 273—275 anzunehmen scheint, als ein altsemitischer Volksstamm zu betrachten, der nach Abraham sich in Kanaan ausbreitete, wenigstens erst nach seiner Zeit in den Besitz der uralten Stadt Hebron gekommen ist.

Wenn schon die Vereinigung der Enakiten mit den Amoritern nicht zu rechtfertigen ist, so noch weniger die aufgestellte Behauptung von Michaelis, daß sie, was aus der arab. Bedeutung ihres Namens hervorgehen soll, ebenso wie die Horiter Höhlenbewohner gewesen seyen; eine Ansicht, die offenbar mit ihrem Wohnen in Städten im Wider-

spruch sich befindet. Wenn wie 1 Chron. 12, 15. so auch nach dem Vorgange der Sept. *οἱ κατάλοιποι Ἐνακεὶμ* Jer. 47, 5. statt עִמְקָם zu lesen ist עֲנָקִים, wie Gesen. Thes. 1045 nachzuweisen sucht: so würden Ueberreste dieses Volksstammes bis zur babylonischen Gefangenschaft unter den Philistern, ähnlich wie die Zigeuner unter uns, unterschiedlich sich aufgehalten haben. Vaihinger.

Encyklische Briefe, literae encyclicae, Rundschreiben, literae circulares, dergleichen in der alten Kirche einzelne Bischöfe erließen an einen gewissen Kreis von Kirchen; besonders werden so genannt die Rundschreiben des römischen Bischofs, die anzuführen hier nicht der Ort ist.

Berichtigung.

In Beziehung auf eine Aeußerung S. 297 dieses Bandes ist zu bemerken, daß Dr. Ebrard die Ansicht des Herzogs von Manchester über Nebukadnezar und Cyrus längst aufgegeben hat, wie dieses schon aus seinem Commentar über die Offenbar. Joh. S. 62 zur Genüge hervorgeht. —

Verzeichniß

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

In diesem Verzeichnisse befinden sich einige nachträgliche Verweisungen auf spätere Artikel.

C.

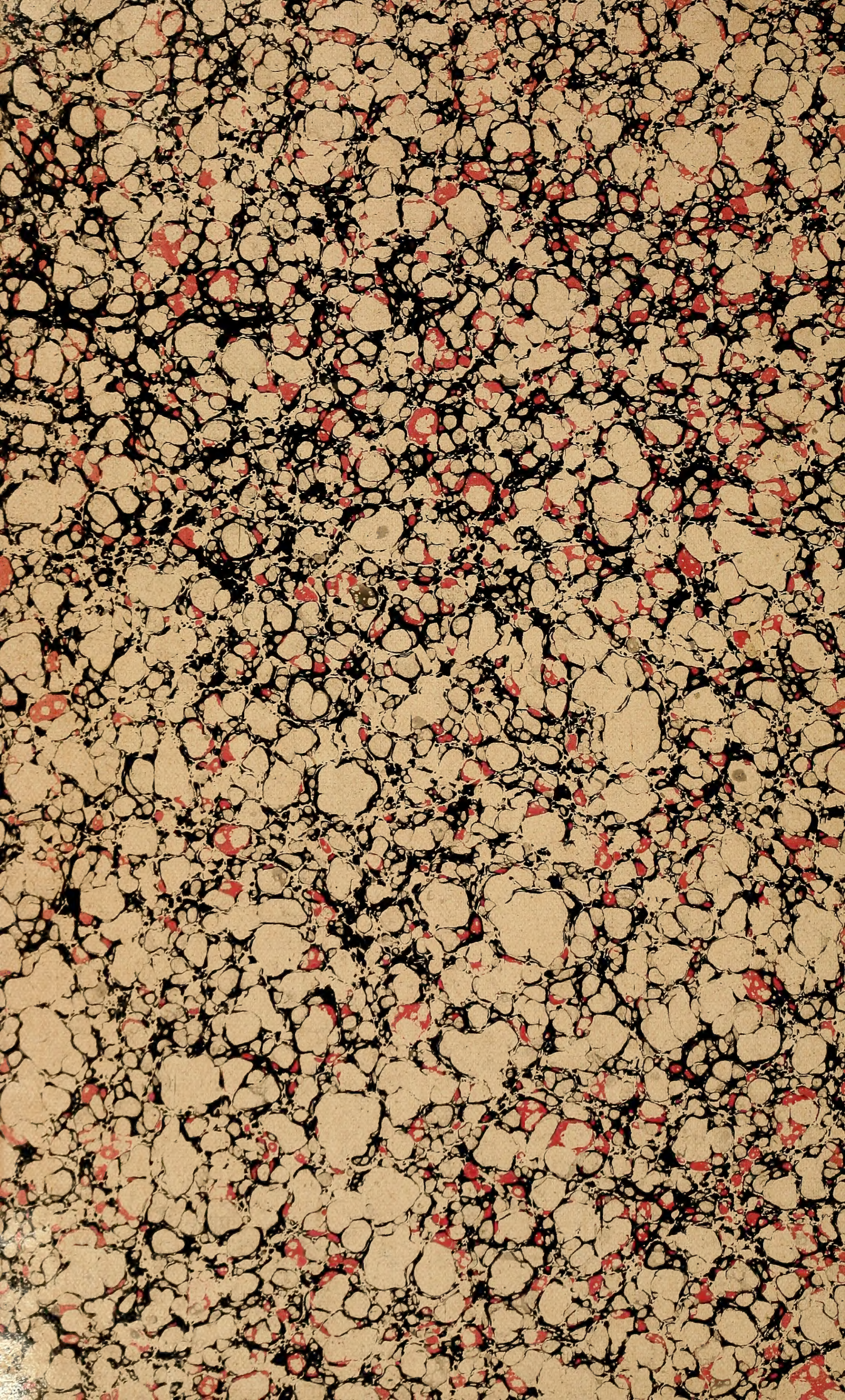
Verzeichniß der wichtigsten Druckfehler.

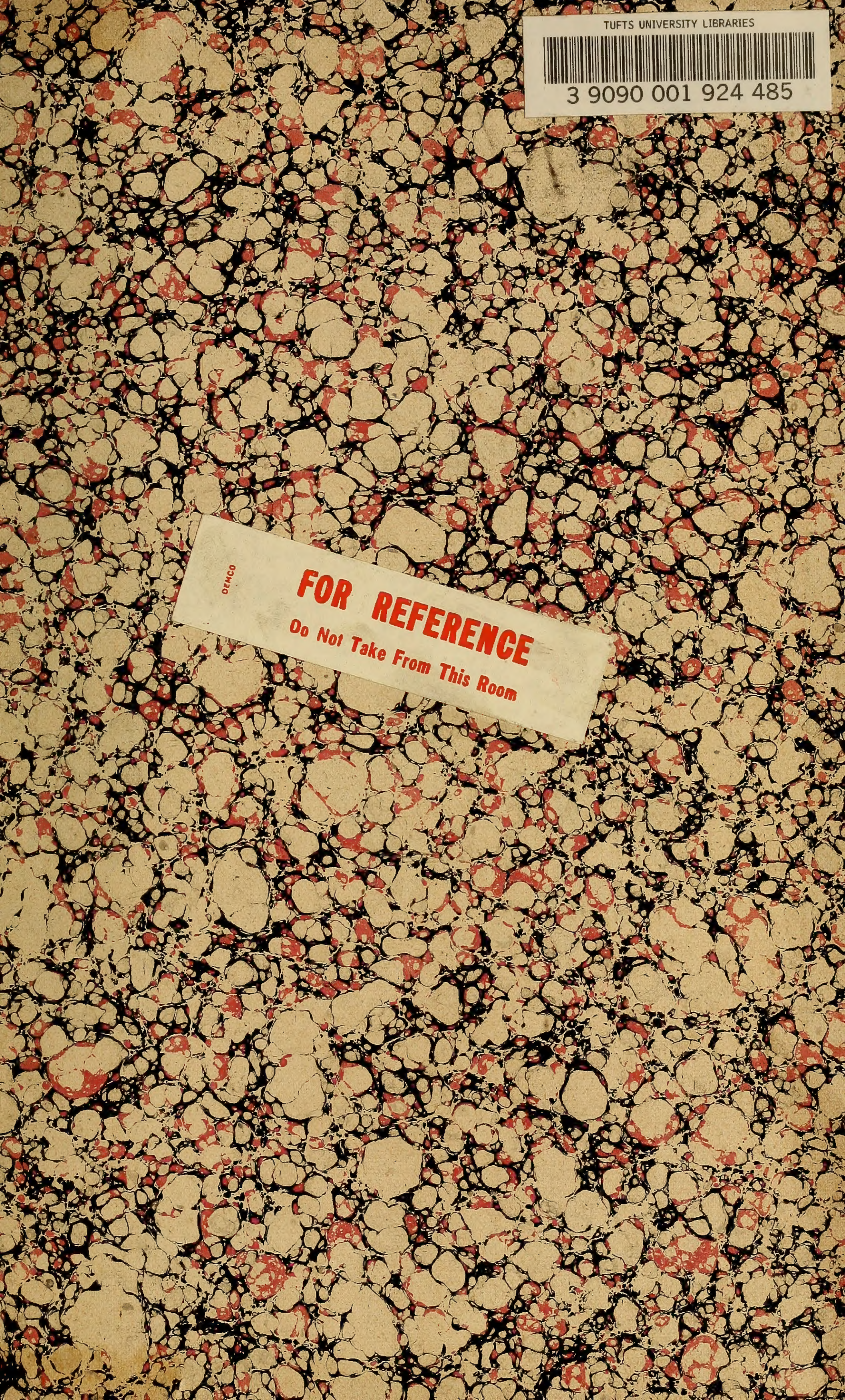
Im II. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbessern:

Seite 657, Zeile 4 von unten lies: *δικαίων* statt *δικαίνων*.
„ 662, Zeile 23 von oben lies: Lebensnerv st. Lebensweg.
„ 667, Zeile 17 von unten lies: denn in der That st. dann in der Welt.
„ 713, Zeile 32 v. oben muß nach deutlicher „eine Verschiedenheit“ stehen.
„ 713, Zeile 4 von unten lies: fährt er fort, daß Vernunftgründe dahin gehören.
„ 767, Zeile 7 von unten lies: Lodenstein st. Todenstein.

Im III. Bande ist zu verbessern:

Seite 29, Zeile 23 von unten lies: Bestand.
„ 31, Zeile 27 von unten lies: *σαρξ τῆς ἁμαρτίας*.
„ 42, Zeile 20 von oben lies: theocentrisch-ascetisch st. theokratisch.
„ 57, Zeile 1 von unten lies: congrua st. conquia.
„ 329, Zeile 22 von unten lies: 1757 st. 1557.
„ 384, Zeile 2 von unten lies: I. 92–97. II. 83—96. 332–377 st. I. 79. 83. 333.
„ 393, Zeile 9 von unten lies: spicilegium in reliquas st. spicilegiumin reliqua.
„ 565, Zeile 7 von unten lies: temere st. tumere.
„ 612, Zeile 8 von unten lies: er assistirte st. es assistirte.





TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 485
DEMCO
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

